

Julia Kristeva

LE GÉNIE FÉMININ

La vie, la folie, les mots

Hannah Arendt

Melanie Klein

Colette

Fayard

Table des Matières

[Page de Titre](#)

[Table des Matières](#)

[Page de Copyright](#)

[DU MÊME AUTEUR](#)

[Le génie féminin](#)

[TOME PREMIER - LA VIE](#)

[I - LA VIE EST UN RÉCIT](#)

- [1. Une biographie « tellement exposée »](#)
- [2. Aimer selon saint Augustin](#)
- [3. Le sens d'un exemple : Rahel Varnhagen](#)
- [4. Arendt et Aristote : une apologie de la narration](#)
- [5. Raconter le XX^e siècle](#)

[II - L'HUMANITÉ SUPERFLUE](#)

- [1. Etre juive](#)
- [2. Parmi les éléments de la structure...](#)
- [3. Qu'est-ce qu'un antisémitisme moderne ?](#)
- [4. Impérialisme...](#)
- [5. La banalité du mal](#)
- [6. Foi et révolution...](#)

[III - PENSER, VOULOIR, JUGER](#)

- [1. « Qui » et le corps](#)
- [3. De l'homme intérieur à la violence du processus vital](#)
- [4. Le goût du spectateur : vers une philosophie politique](#)
- [5. Le jugement : entre pardon et promesse](#)

Traductions françaises des ouvrages de Hannah Arendt

© Librairie Arthème Fayard, 1999.
978-2-213-65241-2

DU MÊME AUTEUR

Aux éditions Fayard

Étrangers à nous-mêmes, 1988, Folio « Essais » n° 156.

Les Samouraïs, roman, 1990, Folio n° 2351.

Le Vieil Homme et les loups, roman, 1991, Livre de Poche, 1996.

Les Nouvelles Maladies de l'âme, 1993, Livre de Poche, 1997.

Possessions, roman, 1996.

Sens et non-sens de la révolte, 1996, Livre de Poche, 1999.

La Révolte intime, 1997.

Aux éditions Gallimard, NRF

Soleil noir. Dépression et mélancolie, 1987 (Folio « Essais » n° 123, 1989).

Le Temps sensible. Proust et l'expérience littéraire, 1994.

Aux éditions Denoël, collection « L'Infini »

Histoires d'amour (Folio « Essais »/Gallimard n° 24, 1985).

Aux éditions du Seuil, collection « Tel Quel »

Semeiotikè, Recherches pour une sémanalyse, 1969 (« Points » n° 96, 1978).

La Révolution du langage poétique. L'avant-garde à la fin du XIX^e siècle, Lautréamont et Mallarmé, 1974 (« Points » n° 174, 1985).

La Traversée des signes (ouvrage collectif), 1975.

Polylogue, 1977.

Folle Vérité (ouvrage collectif), 1979.

Pouvoirs de l'horreur. Essai sur l'abjection, 1980 (« Points » n° 152, 1983).

Le Langage, cet inconnu. Une initiation à la linguistique, 1969 (« Points » n° 125, 1981).

Chez d'autres éditeurs

Le Texte du roman. Approche sémiologique d'une structure discursive transformationnelle, La Haye, Mouton, 1970.

Des Chinoises, éditions Des femmes, 1974.

Au commencement était l'amour. Psychanalyse et foi, Hachette, « Textes du XX^e siècle », 1985.

Le Féminin et le sacré, avec Catherine Clément, Stock, 1998.

L'Avenir d'une révolte, Calmann-Lévy, 1998.

Contre la dépression nationale, entretiens avec Ph. Petit, éd. Textuel, 1998.

Hannah Arendt
Melanie Klein
Colette

Le génie féminin

INTRODUCTION GÉNÉRALE

*Une des plus fortes passions est l'amour de la vérité dans l'homme de génie.
Laplace.*

« Quel génie ! » : talent, don naturel, quête exceptionnelle de la vérité, la prétention récente des humains à se reconnaître du « génie » abolit la divinisation antique de la personnalité. L'esprit divin¹ supposé veiller à la naissance du futur héros s'est mué en capacité remarquable à innover : « C'est surtout cette invention qui paraissait un don des dieux, cet *ingenium quasi ingenitum*, une espèce d'inspiration divine » (Voltaire). Ensuite, par simple métonymie ou par analogie, on s'accorda à appeler « génie » la personne même « qui a du génie » ou, tout simplement, de l'influence sur quelqu'un².

Hannah Arendt, une des protagonistes de ce livre en trois parties, se moque allègrement du « génie » dont les inventeurs seraient, selon elle, les hommes de la Renaissance : frustrés de se voir assimilés aux fruits de leurs activités, fussent-ils de plus en plus magnifiques, et en train de perdre Dieu, ils auraient déplacé sa transcendance sur les meilleurs d'entre eux. En guise de consolation, donc, le *divin*, déguisé sous les traits du « génie », désigne, depuis cette époque-là, un mystère qui transforme le créateur en quelqu'un d'inégalable. Faut-il y voir la chute de l'absolu en nous ? un défi à l'humanité ? la revendication d'un Surhomme ? ou encore le refus de se laisser rabaïsser au rang de « produits » ou d'« apparences » dans une société de « consommation » ou de « spectacle » ? Disons plutôt que le « génie » est une invention thérapeutique qui nous empêche de mourir d'égalité dans un monde sans au-delà.

Se risquer malgré tout à parler de « génie », sans oublier le « malin génie » qui déploya toute son industrie à leurrer Descartes lui-même, est-ce encore possible ? Aujourd'hui, le terme de « génie » me paraît désigner des aventures paradoxales, des expériences singulières et des excès surprenants qui surgissent malgré tout dans notre univers de plus en plus standardisé. Leur apparition

bouleversante, si difficile, voire impossible, ouvre le sens de l'existence humaine. Le génie justifierait-il le sens de la vie ? Non, répondent les protagonistes de ce livre, car la vie se justifie de plus humble façon, comme nous le verrons. Ces génies suggèrent néanmoins que notre existence est indéfiniment renouvelable par l'extraordinaire : que je suis, que vous êtes une promesse en actes. En outre – et c'est essentiel –, l'extraordinaire dont il s'agit n'est pas une excellence ayant réussi au concours de cette Grande Ecole qu'est la dure compétition de l'Histoire. Comme les héros grecs de l'Antiquité, mes génies possèdent des qualités certes exceptionnelles, mais dont la plupart, parmi nous, sont dotés. De surcroît, « ils » (les génies) – ici « elles » (trois femmes) – ne cessent d'errer et de montrer leurs limites. Ce qui les distingue, pourtant, n'est pas autre chose que d'avoir laissé à l'opinion – que nous sommes – une œuvre enracinée dans la biographie de leur expérience. L'œuvre du génie réalise l'éclosion d'un sujet.

Tout le monde a une vie et beaucoup d'entre nous ont des aventures, plus ou moins amusantes, qui alimentent la chronique familiale, parfois le journal local ou même télévisé ; cela ne fait pas pour autant une biographie mémorable. Appelons « génies » ceux qui nous obligent à nous raconter leur histoire parce qu'elle est indissociable de leurs inventions, des innovations versées au développement de la pensée et des êtres, de la floraison de questions, de découvertes et de plaisirs qu'elles ont créées. Leurs apports nous concernent si intimement que nous ne pouvons les recevoir sans les enraciner dans la vie de leurs auteurs.

L'impact de certaines œuvres ne se réduit pas à la somme de leurs éléments. Il dépend de l'incision historique qu'elles opèrent, de leurs répercussions et de leurs suites, bref, de *notre* réception. Quelqu'un s'est trouvé à cette intersection, en a cristallisé les chances : le génie est ce sujet-là. Peu importe s'il n'a fait que naître, travailler et mourir. Nous le dotons d'une biographie pour mesurer que celle-ci n'explique pas le surplus, le luxe, l'effraction. Toutefois, si nous l'accordons aux génies, et pas à tout le monde, c'est pour nous tenir en alerte : par-delà l'invention, l'œuvre ou l'action, il existe quelqu'un, quelqu'un a vécu. Sommes-nous quelqu'un ? Etes-vous quelqu'un ? Essayez d'être quelqu'un !

Un concerto de Mozart, une image drôle de Chaplin, ou la découverte du radium par Marie Curie dans son laboratoire : des événements aussi insolites qu'inévitables, aussi imprévus qu'indispensables. Depuis que « cela » a eu lieu, on n'imagine plus le monde sans « cela » ; c'est comme si « cela » avait toujours

été là. L'ébranlement temporel que produisent ces actes et ces œuvres est tel que nous sommes tentés de le rationaliser en évoquant le surhumain, de l'apprivoiser en imaginant le destin ou la génétique qui président à la naissance des individus. Quand nous ne le banalisons pas en proclamant, avec Buffon, que « le génie est une longue patience », ou, plus romantiques, en nous exclamant avec Valéry : « Génie ! ô longue impatience ! » Pourtant, en nous forçant à les doter d'une vie à laquelle leur « génie » ne se réduit pas, les génies nous jouent un tour supplémentaire : ils nous révèlent non moins génialement que leur caractère extraordinaire se situe au croisement de leur exception *et* de l'imprévisible opinion des humains qui les reçoit et les consacre. Ils sont des génies, *hic et nunc*, pour nous ; et pour l'éternité, si tant est que nous y sommes aussi, sorte de génies accompagnant « nos » génies...

Et les femmes ? Auraient-elles, comme l'écrivait, entre autres, La Bruyère, le « talent et le génie [...] seulement pour les ouvrages de la main » ? En effet, on a longtemps prétendu que seul le génie de la patience leur revenait, le style, lui, étant réservé aux hommes...

Le XX^e siècle a mis fin à la croyance selon laquelle les femmes étaient cette moitié d'une espèce de mammifères qui se destine aux naissances. Le développement de l'industrie, exigeant de la main-d'œuvre féminine, puis celui de la science, maîtrisant peu à peu le processus de procréation, ont fini par libérer les femmes du cycle vital. Mais, bien que cette tendance soit en cours depuis des millénaires, seules des minorités sociales ou quelques personnes exceptionnelles ont pu en bénéficier auparavant. Notre siècle a rendu cette émancipation accessible au plus grand nombre, du moins dans les pays dits développés, et tout porte à croire qu'en Asie, en Afrique ou en Amérique latine les femmes se préparent à suivre un chemin analogue. Le siècle prochain sera féminin, pour le meilleur ou pour le pire. Le génie féminin, tel qu'il nous apparaît ici, laisse espérer qu'il y a une chance pour que ce ne soit pas pour le pire.

Troisième étape dans l'éveil des femmes (après la lutte des suffragettes de la fin du XIX^e siècle, puis celle des militantes pour l'égalité avec les hommes dans tous les domaines – dont *Le Deuxième Sexe* de Simone de Beauvoir fut le manifeste), le mouvement féministe, autour de Mai 68 et après, insista avec une violence pathétique sur cette liberté toute neuve et sur les différences imprévues qu'elle révélait : une autre sexualité, un autre langage, une autre politique. Mais ce refus de la tradition n'a pas su éviter les excès, le plus grave ayant consisté à

stigmatiser la maternité comme preuve ultime de l'exploitation des femmes par tous les patriarcats possibles et imaginables, depuis la nuit des temps. A l'instar des « mouvements » libertaires, les féministes ont globalisé l' « ensemble des femmes » en force émancipatrice, ou révolutionnaire, comme ce fut le cas de l'ensemble des prolétaires ou des pays du tiers-monde. Ces dérives, loin d'être dépassées, se laissent cependant recouvrir aujourd'hui par un conformisme réactif qui parvient à discréditer l'idée même d'une particularité et d'une liberté féminines autres que celle d'une séduction – bien vite investie dans la reproduction et la consommation. Cependant, et par-delà ce mouvement de balancier dont sont coutumières les tendances sociales, plusieurs événements attestent un regain de l'émancipation féminine.

Le rôle éminent que les femmes occupent toujours davantage dans la vie politique des démocraties en est un, et l'on peut parier sans trop de risques de se tromper que cette compétence politique et économique sera de plus en plus élargie et reconnue, non seulement chez nous, mais aussi dans les pays en voie de développement.

La maternité, aidée par les progrès de la science, et qui fut un temps dénigrée par certaines, s'impose de nouveau comme la plus essentielle des vocations féminines : désirée, acceptée et accomplie désormais avec le maximum de chances pour la mère, le père et l'enfant. Les mères représenteraient-elles dorénavant le seul garde-fou contre l'automatisation des humains ?

Enfin, la réalisation singulière de chaque femme, de sa personnalité, irréductible au commun dénominateur d'un groupe ou d'une entité sexuelle, devient non seulement possible, mais fièrement revendiquée. C'est parce que je suis moi, spécifiquement moi, que je révèle l'apport des femmes à la pluralité du monde.

C'est ici que s'accomplit la fulgurance du génie féminin. Reconnaître la contribution majeure de quelques femmes extraordinaires qui, par leur vie et leur œuvre, ont marqué l'histoire de ce siècle est un appel à la singularité de chacune. Le dépassement de soi, à l'horizon d'exemples qu'on peut apprivoiser, n'est-il pas le meilleur antidote aux diverses massifications, qu'elles soient généreusement libertaires ou sagement conformistes ?

Admettons tout de même, nonobstant tous les progrès de la science, que les femmes continueront à être les mères de l'humanité ; qu'en aimant des hommes, elles feront naître des enfants. Ce destin, bien qu'allégé par le recours à différentes techniques et par la solidarité, restera une vocation accaparante et

irremplaçable. Nul n'ignore que, de leur osmose avec l'espèce, qui les différencie radicalement des hommes, les femmes héritent d'importantes difficultés à manifester leur génie : à construire un autre don spécifique, éventuellement génial, à la culture de cette humanité qu'elles abritent dans leurs ventres. Beaucoup se sont moqués de cette indépassable condition naturelle qui semblait écarter définitivement les femmes du génie. Ces caricaturistes n'étaient pas toujours de misérables misogynes. On se souvient de la superbe Mme de Merteuil pour laquelle certaines femmes, telle la présidente de Tourvel, ne seraient « jamais qu'une sorte d'espèce ». Joyce lui-même, indépassable joueur de mots, et qui connaissait sa Molly de l'intérieur, se croyait dans le vrai en attribuant le temps aux hommes et en réservant aux femmes l'espace-espèce : « *Father times and mother spacies*. » Et Baudelaire, le plus revendicatif, de railler « l'aspect puéril de la maternité ». Ce n'est pas faux, mais ce n'est pas tout. Les mères peuvent être des génies, non seulement de l'amour, du tact, de l'abnégation, de l'endurance ou même du maléfice et de la sorcellerie, mais aussi d'une certaine manière de vivre la vie de l'esprit. Cette façon de mère et de femme – parfois chaleureusement acceptée, parfois déniée ou brisée de conflits –, leur confère en effet un génie bien à elles. C'est précisément ce que les femmes, plus nombreuses au XX^e siècle, plus assurées qu'aux temps passés, démontrent avec force : bien que puérilement lovées dans l'espace et dans l'espèce, elles peuvent agir aussi en singularités novatrices et modifier profondément la condition humaine.

Les trois femmes dont il sera question ici ne sont sans doute pas les seules à marquer les activités de plus en plus diversifiées de notre siècle. C'est par affinité personnelle que j'ai lu, aimé et choisi Hannah Arendt (1906-1975), Melanie Klein (1882-1960) et Colette (1873-1954). J'espère que le lecteur sera convaincu, à la fin de ce livre, que ce choix personnel rejoint une distinction objective.

Le XX^e siècle a été celui où les progrès accélérés de la technique ont révélé, plus et mieux qu'auparavant, à la fois l'excellence des hommes et les risques d'autodestruction que l'humanité porte en elle-même. La Shoah en est la preuve, il est presque superflu d'y ajouter la bombe atomique ou les dangers de la globalisation.

La vie nous apparaît dès lors comme le bien ultime, après l'écroulement des systèmes de valeurs. Vie menacée, vie désirable : mais quelle vie ? Hannah Arendt a tout entière été prise dans cette méditation lorsque, face aux camps des deux totalitarismes, elle a misé sur une action politique respectueuse et révélatrice du « miracle de la natalité ».

Mais elle préféra ne pas penser qu'une langue puisse devenir folle et que le « bon sens » de l'humanité puisse celer une menace de démence. C'est Melanie Klein qui allait poursuivre l'investigation de ces abîmes de la psyché humaine et, telle une reine du polar, enquêter sans cesse sur la pulsion de mort qui anime l'être parlant dès qu'il voit le jour, mélancolie ou schizo-paranoïa se disputant la primauté de cette emprise.

Les jouisseuses, les séductrices qui s'enivrent de la chair d'un abricot comme de l'arum du sexe d'un amant ou des seins parfumés au lilas d'une maîtresse, n'ont pourtant pas déserté l'ère atomique. S'il n'est pas seulement de sinistre mémoire, ce XX^e siècle le doit sans doute aussi au plaisir et à l'impudeur de femmes libres, telles que Colette a su les dire avec la grâce insolente de l'insoumise qu'elle fut. La saveur des mots, rendue aux individus robotisés que nous sommes, est peut-être le plus beau cadeau qu'une écriture féminine puisse offrir à la langue maternelle.

Deux Juives de langue allemande qui ont exploré en anglais, à New York et à Londres, la gravité de la politique et les frontières de l'humain ; et une paysanne française qui rallume le feu des matérialistes et du libertinage sophistiqué. Les multiples visages des Temps modernes nous sont restitués par leur génie, dans leur complexité et leur vérité complémentaires.

Ces trois femmes ont vécu, pensé, aimé, travaillé avec des hommes, leurs hommes : parfois en subissant l'autorité d'un maître, ou dépendantes de son amour ; parfois en prenant le risque de ces frondes dont l'innocence est sans appel ; toujours en arrachant leur indépendance plus ou moins respectueuse.

On s'étonnera peut-être de trouver ici les livres politiques sur l'antisémitisme et le totalitarisme qui rendirent célèbre Hannah Arendt, insérés dans l'ensemble de ses autres écrits. C'est la genèse de sa recherche qu'il nous a paru essentiel de retracer maintenant, le portrait de la femme-penseur dont d'autres ont déjà loué ou critiqué les apports politiques majeurs. Nous verrons aussi comment elle ausculte le *Dasein* selon Heidegger ; mais substitue à la solitude de cet « être jeté » la virtuosité de l'« apparaître » dans des liens risqués et pourtant indispensables, toujours à recommencer avec les autres. L'« errance »

heideggerienne parmi l'anonymat des « on » devient soudain méconnaissable dans le pari arendtien sur ce miracle qu'est « la naissance de chacun » dans la « fragilité des affaires humaines », l'espace politique. Toujours attentive à l'œuvre du grand philosophe, cette amoureuse de la pensée parvient cependant à s'en libérer pour devenir une théoricienne politique hors pair – discutée et néanmoins incontournable. Non seulement elle a été la première à réunir les deux totalitarismes par leur commune destruction de la vie humaine ; mais aussi la première à faire admettre que l'« apparaître » est une condition intrinsèque à l'humanité, pour autant qu'elle révèle chacun à son irréductible singularité – si et seulement si ce chacun trouve le courage de partager le sens commun des autres. Après tout, la frénésie médiatique qui agite le monde depuis la mort d'Arendt n'est peut-être pas uniquement une malédiction ; du moins si on la pense avec le génie de cette femme qui réévalua le sens politique comme un « goût » de montrer, d'observer, de se souvenir et de raconter.

Freud venait de découvrir l'inconscient et la dette de la maladie mentale à la sexualité. Il prospectait les écueils du plaisir et réglait ses comptes avec le conformisme social qui ne voulait pas – et ne veut toujours pas – savoir que les corps humains sont des êtres de désir. A cette écoute d'Eros et de Thanatos s'ajoutaient, pour le maître de la psychanalyse, des comptes autrement violents, plus ou moins œdipiens, avec ses disciples. Pendant ce temps, Melanie Klein se consacrait à la déliaison. Le soin des enfants lui avait enseigné qu'au commencement est la destructivité, culminant dans la folie mais restant à jamais l'onde porteuse du désir. Freud l'avait indiqué, mais c'est Klein qui en tira toutes les conséquences. Pionnière de la psychanalyse d'enfants, avec Anna Freud et plus radicalement que celle-ci, Melanie Klein ouvrit la véritable possibilité d'une psychanalyse de la psychose, capable de contourner le spiritualisme de Jung qui s'était aventuré, contre Freud, dans le même domaine. Par-delà le dogmatisme de l'exploratrice féroce qu'on l'accuse d'être, son œuvre se révéla partageable. Elle est prolongée par des développements originaux et fertiles qui en confirment au besoin la justesse : W. R. Bion et D. W. Winnicott n'ont pas été ses disciples, mais ses continuateurs. Sans eux, et sans la psychanalyse moderne de la psychose et de l'autisme que dominant les travaux de Melanie Klein, nous manquerions aujourd'hui de cette empreinte qui spécifie la culture moderne, à savoir la proximité de la folie et la diversité des soins grâce auxquels nous pouvons la moduler.

Que le plaisir ne soit pas seulement organique, mais qu'il se donne dans des mots, à condition que ceux-ci parviennent à se rendre sensibles – personne ne l'a

dit mieux que le génie français depuis Rabelais, en passant par les sensualistes et les libertins du XVIII^e siècle. Le privilège revient cependant à Colette de saturer la langue française de ces saveurs païennes qui font le charme de notre civilisation, tout en racontant comment cette sensualité s'enracine dans l'espièglerie sexuelle des raffinés ou dans les plaisirs suaves des gens simples. Contrairement à Hannah Arendt et à Melanie Klein, ce n'est pas un maître que Colette doit dépasser pour accomplir son génie – Willy, puis Jouvenel, ses maris, ont surtout représenté une aide, une protection, et enfin une entrave. C'est à l'autorité de la langue maternelle qu'elle se mesure directement, ce qui la conduit à affronter à la fois la raison et la féminité, à aimer l'une comme l'autre, à les transmuier l'une comme l'autre. Son seul et vrai rival aura été Proust, dont la recherche narrative dépasse en complexité sociale et métaphysique les aventures de Claudine et de ses complices ; mais Colette le laisse loin derrière dans l'art de capter des jouissances nullement perdues.

Ces trois expériences, ces trois œuvres de vérité révélatrice se sont produites au cœur du siècle en même temps que dans ses marges. Pas vraiment exclues, pas vraiment marginales, Arendt, Klein et Colette sont cependant « hors du rang ». Elles réalisent leur liberté d'exploratrices hors des courants dominants, des institutions, des partis et des écoles. La pensée d'Arendt est à la croisée des disciplines (philosophie ? politologie ? sociologie ?), transversale aux religions et aux appartenances ethniques ou politiques, rebelle à *l'establishment* de « droite » comme de « gauche ». La recherche de Klein défie le conformisme des freudiens et, sans craindre le risque de l'infidélité à l'orthodoxie psychanalytique de l'époque, inscrit une véritable rupture dans l'exploration de l'Œdipe, du fantasme, du langage et du prélangage. Provinciale et scandaleuse, puis mondaine mais toujours populaire, Colette ne rejoint en définitive l'académisme littéraire qu'en persévérant dans sa perspicacité de la comédie sociale et dans sa fronde sensuelle. Novatrices parce que non conformes, leur génie est à ce prix : les révoltées y puisent leur exaltation, elles en paient aussi les frais d'ostracisme, d'incompréhension et de dédain. Destin commun aux génies... et aux femmes ?

La *vie*, la *folie*, les *mots* : ces femmes s'en sont faites les exploratrices lucides et passionnées en engageant leur existence autant que leur pensée, et en éclairant pour nous d'une lumière singulière les enjeux majeurs de notre temps. Nous essaierons de les lire sans nous arrêter aux quelques thèmes désormais célèbres que leurs noms évoquent aussitôt à l'opinion. Hannah Arendt ne se réduit pas à la « banalité du mal » et au « procès Eichmann », ou à l'identification du nazisme et du stalinisme. Melanie Klein ne s'arrête pas à la « projection paranoïaque

précoce », à « l'envie et la gratitude » commandées par cet « objet partiel » qu'est le sein maternel, ou au « clivage multiple » générateur de psychose endogène. Pas davantage la provocation de la garçonne qui scandalise pour mieux régner à l'Académie Goncourt n'épuise la magie de Colette. Ce ne sont là que quelques arbres qui cachent souvent des forêts bien plus attrayantes, mais aussi dangereusement plus complexes.

Bien sûr, les clichés de l'opinion sont déjà rectifiés par le zèle des connaisseurs, car nos trois protagonistes, souvent méconnues sinon persécutées de leur vivant, ont désormais leurs exégètes et leurs fanatiques. Nous ne pourrions pas suivre en détail les travaux des nombreux spécialistes qui se consacrent depuis quelque temps déjà, avec une scrupuleuse minutie, à la reconstitution des multiples controverses et à l'élucidation des inévitables contresens qui parsèment l'itinéraire de ces trois femmes.

Essayons seulement de les lire avec précision et fidélité pour reconstituer la particularité de chacune, tout en les mettant réciproquement en perspective. Non pas pour comparer l'incomparable, mais pour dessiner, dans les résonances qui ne manqueront pas de jouer entre ces trois musiques, la complexité de la culture du XX^e siècle et la partition majeure des femmes en ses lieux les plus sensibles : la vie, la folie, les mots.

Ces génies atypiques, ces innovations inoubliables sont-ils dus à la féminité, d'ailleurs si différente, de ces trois personnes ? La question est légitime, et le titre de cet ouvrage le laisse entendre. Je ne souhaite pas y répondre pour commencer. J'ai entrepris cette réflexion avec l'hypothèse que je n'en savais rien, que « la femme » était une inconnue, ou du moins que je préférerais ne pas « définir » ce qu'est une femme, pour laisser se profiler la réponse à la fin d'une patiente accumulation d'exemples. Alors, peut-être, d'avoir accompagné chacune dans son génie propre, entendrons-nous une tonalité qui les rapproche. Une musique faite de singularités, de dissonances, de contrepoints par-delà les accords fondamentaux. Ce sera peut-être cela, le génie féminin. S'il existe. Réservons la conclusion pour la fin du voyage.

¹ Le *daimôn* grec, puis le *genius* latin veillaient à la naissance des hommes et de leurs oeuvres ; les femmes ayant, elles, une *junon*, sorte de double moi profond qui les protégeait.

² Le *Robert. Dictionnaire historique de la langue française* (p. 880), fait remonter cette dernière évolution à 1689.

TOME PREMIER

LA VIE

Hannah Arendt

*ou l'action comme naissance
et comme étrangeté*

I

LA VIE EST UN RÉCIT



Fig. 1

Hannah Arendt, 1927 (© AKG).



Fig. 2

Hannah Arendt, 1933 (© Leo Baeck Institute).

« Il semble que certaines personnes soient dans leur propre vie (et uniquement là, non en tant que personnes, par exemple) tellement exposées qu'elles deviennent pour ainsi dire des carrefours et des objectivations concrètes de *la* vie¹. » Hannah Arendt (1906-1975) écrit ces lignes, qui préfigurent son propre destin, alors qu'elle n'a que vingt-quatre ans. Elle a déjà rencontré et aimé Heidegger, fascinante présence durant sa vie entière, et déjà soutenu sa thèse de doctorat à Heidelberg : *Le Concept d'amour chez Augustin*², sous la direction du même Karl Jaspers auquel elle se confie. D'entrée de jeu, elle se sait « exposée » au point de se cristalliser en « carrefour et objectivation de *la* vie ».

Après avoir songé à se vouer à la théologie, puis s'être consacrée à l'étude et au « démantèlement » de la métaphysique, la *vie* occupe bientôt l'essentiel de la

réflexion de la jeune philosophe. D'abord, la *vie tout court*: puisque Hannah Arendt, pour survivre, doit quitter l'Allemagne en 1933, échappant ainsi à la Shoah par l'exil. Elle séjourne d'abord à Paris et débarque enfin en 1941 à New York, où elle obtiendra la citoyenneté américaine dix ans plus tard. Devenue politologue, elle y rédige une étude majeure sur l'histoire de l'antisémitisme et les origines du totalitarisme, pour ensuite revenir à des méditations fondamentales sur la vie de l'esprit.

Empoigné d'emblée par cette passion singulière où *vie* et *pensée* ne font qu'un, son parcours mouvementé mais profondément cohérent ne cesse de placer la *vie* – en soi et comme concept à élucider – au centre. Car, loin d'être un « penseur professionnel », Hannah Arendt agit sa pensée au cœur de sa vie : dans ce trait spécifiquement arendtien, on serait tenté de voir aussi une particularité féminine, tant il est vrai que le « refoulement », qu'on dit « problématique » chez la femme, l'empêche de s'isoler dans les palais obsessionnels de la pure pensée, pour l'ancrer dans la pratique des corps et dans les liens aux autres³.

Mais plus encore, tout au long de ses écrits, le *thème de la vie* guide sa pensée, discutant aussi bien l'histoire politique que celle de la métaphysique, si bien qu'au fil de ces multiples occurrences il s'épure et se cisèle. Il sous-tend la réflexion d'Arendt lorsqu'elle établit avec un grand courage intellectuel – et combien contesté ! – que nazisme et stalinisme sont les deux visages d'une même horreur, le *totalitarisme*, parce qu'ils convergent dans *le même déni de la vie humaine*. Sous la poussée du progrès technique depuis la Première Guerre mondiale, ce mépris destructeur de la vie, déjà connu dans d'autres civilisations, atteint un paroxysme inédit : mus en amont par ce même déni, mais d'une manière différente, les deux totalitarismes se rejoignent dans le phénomène concentrationnaire. Ainsi, elle écrit : « Le sentiment d'être inutile, qui caractérise l'"homme de la masse", s'il est un phénomène entièrement nouveau en Europe où il découle du chômage massif et de la croissance démographique des cent cinquante dernières années, prédomine là-bas [dans les pays du traditionnel despotisme oriental] depuis des siècles, dans le mépris pour la *valeur de la vie humaine*⁴. » Ou encore : « Le vieil adage selon lequel les pauvres et les opprimés n'ont rien à perdre que leurs chaînes ne s'appliquait plus aux hommes de masse, car ils perdirent bien davantage que leurs chaînes de misère lorsqu'ils cessèrent de s'intéresser à leur propre bien-être : la source de toutes les inquiétudes et de tous les soucis qui rendent la *vie humaine* pénible et angoissante était tarie. En comparaison de leur immatérialisme, un moine chrétien semble absorbé dans les affaires du monde⁵. »

Cette tonalité grave, où la colère se teinte d'ironie, trahit une inquiétude aux accents parfois apocalyptiques lorsque Arendt diagnostique que le « mal radical » réside dans la « volonté perverse », au sens de Kant, de rendre les « hommes superflus » : autrement dit, l'homme du totalitarisme, passé et latent, détruit la vie humaine après avoir aboli le *sens* de toute vie, y compris de la sienne propre. Pis encore, cette « superfluité » de la vie humaine, que l'historienne repère avec insistance dans l'essor de l'impérialisme, ne disparaît pas – au contraire – dans les démocraties modernes envahies par l'automatisation : « [...] le mal radical est, peut-on dire, apparu en liaison avec un système où tous les hommes sont, au même titre, devenus superflus. Les manipulateurs de ce système sont autant convaincus de leur propre superfluité que de celle des autres, et les meurtriers totalitaires sont d'autant plus dangereux qu'ils se moquent d'être eux-mêmes *vivants ou morts*, d'avoir jamais *vécu* ou de n'être jamais *nés*. Le danger des fabriques de cadavres et des oubliettes consiste en ceci : aujourd'hui, avec l'accroissement démographique généralisé, avec le nombre toujours plus élevé d'hommes sans feu ni lieu, des masses de gens en sont constamment réduites à devenir superflues, si nous nous obstinons à concevoir notre monde en termes utilitaires. Les événements politiques, sociaux et économiques sont partout tacitement de mèche avec la machinerie totalitaire élaborée à dessein de rendre les hommes superflus⁶. »

Face à cette menace, une défense véhémement de la vie s'élève dans *La Condition de l'homme moderne*⁷. Aux antipodes de la vie platement reproduite par l'acharnement vitaliste du consumérisme et par la technique moderne allouée au « processus vital », Arendt entonne un hymne à la singularité de chaque naissance quelconque, capable d'inaugurer ce qu'elle n'hésite pas à nommer le « miracle de la vie » : « Ce miracle sauve le monde, le domaine des affaires humaines, de la ruine normale, "naturelle", car, finalement, c'est dans la natalité, par la naissance d'hommes nouveaux et par le fait qu'ils commencent à nouveau l'action, que s'enracine ontologiquement la faculté d'agir, dont ils sont capables par droit de naissance. Seule l'expérience totale de cette capacité peut octroyer aux affaires humaines la foi et l'espérance, deux caractéristiques essentielles de l'existence que l'Antiquité grecque a méconnues [...]. Et cette espérance et cette foi dans le monde ont trouvé sans doute leur expression la plus succincte mais la plus glorieuse dans l'annonce des Evangiles de la "Bonne Nouvelle" : "Un enfant nous est né"⁸. »

Aujourd'hui, il nous est bien difficile d'accepter que la vie, valeur sacrée des

démocraties chrétiennes et postchrétiennes, soit le fruit récent d'une évolution historique, et d'envisager qu'elle puisse être menacée. C'est précisément l'interrogation sur cette valeur fondamentale, sur sa formation dans l'eschatologie chrétienne et sur les dangers qu'elle encourt dans le monde moderne, qui traverse d'un bout à l'autre l'œuvre d'Arendt – de sa « dissertation » sur saint Augustin au manuscrit inachevé sur la capacité de juger –, à moins qu'elle ne la structure secrètement.

1. Une biographie « tellement exposée »

Avant de retracer les principales étapes de cette exploration du concept de *vie* chez Arendt, évoquons quelques moments cruciaux de sa vie, tels que les relatent ses biographes⁹.

Comme elle l'a écrit en 1930 à Jaspers, c'est une existence « exposée » qui semble en effet *conditionner* Hannah Arendt (nous reviendrons sur le sens de cette « condition » telle qu'elle est définie dans *La Condition de l'homme moderne*¹⁰) à devenir, vie et œuvre intriquées, une « objectivation » ou un « carrefour » de « la vie ».

Hannah, née en 1906 à Linden, près de Hanovre, est la fille de Paul Arendt et de Martha Cohn. Les Arendt sont une « vieille famille de Königsberg » que la philosophe évoque dans son interview télévisée de 1964 avec Günter Gauss¹¹. Juifs réformés, admirateurs de Hermann Vogelstein, un des plus célèbres dirigeants de la communauté juive libérale en Allemagne, ils se montrent critiques envers les sionistes, mais reçoivent cependant Kurt Blumenfeld, le futur président de l'Organisation sioniste allemande. Il jouera avec la petite Hannah chez son grand-père Max, et la guidera dans l'affirmation de son identité juive. Jacob Cohn, le grand-père maternel de Hannah (né dans l'actuelle Lituanie), fit de l'entreprise familiale la plus importante firme d'importation de thés russes à Königsberg, jusqu'alors supplantés par les thés anglais. Les Cohn comptaient beaucoup de veuves « généreuses et sensibles », comme la grand-mère, Fanny Spiero-Cohn, deuxième femme de Jacob, qui affectionnait les toilettes slaves et parlait l'allemand avec un accent russe.

Ingénieur diplômé d'Alberta, Paul Arendt travaillait dans une société d'équipement électrique ; Martha étudia le français et la musique pendant trois

ans à Paris ; tous deux avaient des sympathies pour les socialistes allemands et partageaient les idéaux goethéens de la *Bildungselite* (l'élite cultivée) allemande. L'identité juive était naturellement affirmée dans leur famille, tandis que la culture chrétienne s'insinuait à travers la présence d'Ada, la bonne d'enfant qui s'occupa de Hannah. Dès la naissance de leur fille, les Arendt tinrent un cahier, *Unser Kind*, consacré à son développement, dans lequel se distinguent les remarques perspicaces de Martha, mère attentive à qui rien n'échappe : à un an, Hannah « adore l'effervescence » ; à un an et demi, « elle parle presque toujours son propre langage, qu'elle prononce très couramment. Comprend tout » ; à deux ans, déception pour la maman musicienne : « [Hannah] chante malheureusement faux » ; mais, à trois ans, elle peut parler « correctement sur n'importe quel sujet... même si ce n'est pas toujours intelligible pour ceux qui ne sont pas familiers [déjà une philosophe ?] ». « Extrêmement vive, toujours impétueuse ; et très chaleureuse, même avec les étrangers » ; à six ans, « elle apprend avec facilité, est apparemment douée, particulièrement en mathématiques. »

Ce bonheur fut bref, vite assombri par le déclin de Paul Arendt, atteint de syphilis. Contractée dans sa jeunesse, longtemps stabilisée, la maladie empire deux ans après la naissance de sa fille, pour atteindre une phase dramatique en 1911 avec lésions, ataxie et parésie (sorte de démence). Paul Arendt doit abandonner son travail, et la famille s'installe à Königsberg où il est hospitalisé. Le grand-père Max égaie ces heures tristes par son art de conteur pendant les promenades de sa petite-fille ; et lorsqu'on trouvera sous la plume de la philosophe une apologie de la vie racontée, bios/biographie, qu'elle opposera à la vie biologique et muette, zôê, on se souviendra de cette magie conteuse d'un autre père rattachant Hannah à la vie tandis que Paul Arendt vit son inexorable déchéance.

1913 : Max meurt en mars, Paul en octobre. Martha note dans *Unser Kind* que Hannah n'est touchée par aucune de ces deux disparitions. « Elle me dit qu'il ne faut pas penser autant aux choses tristes, qu'il n'y a pas lieu de se laisser attrister. Voilà qui est typique de son enthousiasme pour la vie. [...] Elle a pris cela comme quelque chose de triste pour moi. Elle demeure elle-même insensible à la mort. [...] Aux funérailles, elle pleure (me dit-elle) "à cause de la beauté des chants"... »

Naïveté de petite fille de sept ans ? ou déjà une vie qui se déploie dans la pensée et qui sait qu'il est possible de penser selon son vouloir : aux choses tristes – à déconseiller – ou aux chants, de préférence ? Quand je suis dans la

pensée, rien ne me manque ? On peut le supposer, en effet, quand on lit les réflexions de sa mère : « Maintenant elle se remet à penser à son Grand-Papa, parle de lui avec amour et chaleur ; mais lui manque-t-il vraiment ? Je ne le pense pas. » La pensée ne serait-elle pas la seule façon de vivre avec les morts, de ne pas les perdre et de transcender le deuil ? Nous retrouverons la trace de ce contournement précoce de la mort, grâce à une pensée à laquelle rien ne manque, dans le débat implicite que Hannah Arendt va mener avec l'« être-pour-la-mort » de Heidegger. Sans se dérober à son désarroi tragique, elle ouvre de nouvelles perspectives pour penser l'espace commun de l'apparaître : les liens, le partage, l'action.

Mais l'accalmie ne dure qu'un an : avec la Grande Guerre et le développement sexuel de la très jeune fille, les ennuis commencent. Hannah n'est plus du tout gaie, nous informe *Unser Kind* ; ses dents, poussant de travers, exigent des soins qui l'agacent ; ses travaux écrits ne sont plus au niveau d'excellence habituelle, et même son oral est plus faible – c'est tout dire ! Très susceptible, d'humeur fantasque, la voilà sujette à de véritables crises de rage ! Le tout sur fond de petites maladies récurrentes : fièvres, saignements de nez, maux de tête et de gorge. La puberté est visiblement en route, et Hannah n'arrive pas encore à se décider à être aussi robuste que... son père – « comme son père », note Martha. Cela viendra !

Une remarque anodine de la petite fille de huit ans (nous sommes en 1914) trahit l'identification masculine en cours : « S'il nous arrivait un enfant maintenant, il ne connaîtrait pas son père », dit Hannah à sa mère. Etranges paroles ! Sous le désir de savoir d'où viennent les enfants et de reconnaître ses parents tout en étant reconnu par eux se décèlent, dans ce propos de Hannah, le corps à corps entre les deux femmes et leur désir pour l'homme absent – désir d'avoir cet homme, désir d'être cet homme. Et le questionnement de sa place entre elles deux : si nous faisons un enfant, qui serait le père ? puisque Paul et Max sont morts, où est l'homme ? Qui est l'homme ? toi ? moi ? un étranger ? L'homme existe-t-il ? Qui peut connaître, qui peut savoir ? Qui peut nous/ me faire un enfant ? toi ? moi ? personne ? S'il nous arrivait un enfant maintenant, il ne connaîtrait pas son père : qui est le père ? Une intense complicité qui « comprend » l'homme transparaît entre les deux femmes. A telle enseigne que le « couple » mère-fille célèbre en 1927 le vingt-cinquième anniversaire du... couple Martha-Paul. Hannah a alors vingt et un ans et prépare son doctorat à Heidelberg.

En 1920, Martha se remarie avec Martin Beerwald, homme d'affaires, veuf et père de deux filles, Clara et Eva. Les rapports de Hannah avec cette belle-famille et notamment avec son beau-père sont, on s'en doute, orageux. Elle s'esquive par un goût prononcé pour de « folles escapades » : version adolescente de la vie où désir et amitié s'entremêlent ? Une amitié fervente la lie à Anne Mendelssohn (descendante du compositeur Felix Mendelssohn, petit-fils de Moses Mendelssohn, chef de file de l'émancipation sociale et culturelle des Juifs, du mouvement les Lumières), qui est la petite amie d'Ernst Grumbach. De cinq ans son aîné, ce jeune homme suit les cours de Heidegger et transmet à Hannah son enthousiasme pour le brillant professeur de Marbourg. C'est Anne qui offrira quelques années plus tard à son amie les éditions rares des écrits de Rahel Varnhagen, dont Hannah Arendt écrira précisément la « vie ».

Entre-temps, la vivacité intellectuelle et l'érudition de Hannah séduisent ses nombreux amis. Mais elle se brouille avec un professeur de son lycée, et la voilà renvoyée ! Comme toujours, sa mère prend sa défense, la turbulente élève devra passer l'examen final, *l'Abitur*, en candidate libre, ce qu'elle réussit brillamment en 1924 (un an avant sa classe), obtenant la médaille d'or frappée à l'effigie du duc Albert I^{er} de Prusse. Anne partie pour Allenstein, Hannah devient l'amie d'Ernst Grumbach : de quoi défrayer la chronique provinciale, mais aussi – encore la vie ! – d'embellir et de s'épanouir. Sous l'œil approbateur de sa mère – que Hannah Arendt décrira dans l'interview avec Gauss comme une personne qui incarnait « l'humanité juive spécifique », capable de « se-tenir-en-dehors-de-toute-liaison-sociale » et d'une « absence totale de préjugé »¹². Nous reviendrons sur l'idée arendtienne d'un « acosmisme » du peuple juif, privé de territoire et de concepts politiques, et développant en contrepoint de ce manque « une chaleur très particulière », menacée cependant de disparaître après la fondation de l'Etat d'Israël¹³.

A Berlin, l'étudiante en théologie, passionnée de Kierkegaard, se heurte vite à une aporie : « Comment faire de la théologie lorsqu'on est juive ? comment s'y prendre ? confie-t-elle à Gauss. Je n'en avais pas la moindre idée. » Elle décide alors d'entendre tout ce qui se dit d'intéressant en philosophie dans les universités du pays : d'où Marbourg et Heidegger (1889-1976). « La nouvelle le disait tout simplement : la pensée est redevenue vivante [*sic*], il fait parler des trésors culturels du passé qu'on croyait morts, et voici qu'ils proposent des choses tout autres que ce qu'on croyait tout en s'en méfiant. Il y a un maître ; on peut peut-être apprendre à penser [...] ; l'idée d'un penser *passionné*, dans lequel Penser et Etre-Vivant deviennent un [*sic*], nous étonne quelque peu [...]. Ce

penser qui prend son essor comme passion à partir du simple factum de l'être-né-dans-le-monde [*sic*] [...] peut aussi peu avoir un but final [...] que la vie elle-même [*sic*]¹⁴. »

Enthousiaste et pétillante de vitalité, Hannah, dite « la Verte » – elle arborait souvent une belle robe de cette couleur –, s'éprend du professeur qui, de son côté, est passionnément attiré par sa beauté et la profondeur de sa pensée. L'idylle secrète débute en février 1924 ; Hannah a dix-huit ans, Martin Heidegger trente-cinq. La correspondance récemment publiée entre Hannah Arendt et Heidegger s'ajoute au livre polémique de Elzbieta Ettinger et permet de reconstituer la force de ce lien qui n'a d'égale que son impossibilité¹⁵. Heidegger, marié à Elfride – une femme dynamique, aux convictions nazies et passablement « féministe » – et père de deux fils, n'a nullement l'intention de divorcer. Une intense passion anime néanmoins le professeur. Ainsi on peut lire, de la main de Heidegger, le passage suivant dans une lettre du 13 mai 1925 :

« Cette fois toute parole m'abandonne. Et je ne peux que pleurer, pleurer encore. Le pourquoi aussi n'a pas de réponse, et – en attendant en vain – il disparaît dans l'expression de la gratitude et de la foi.

Et ton triomphe, quand tu deviens une sainte, quand tu te révèles totalement. Les traits de ton visage se tendent, poussés par la force intérieure d'une expiation (*Sühne*) que ta vie endure.

Mon enfant, comment y parviens-tu ? Et avec ce respect et cette dignité ?

La vie s'ouvre au respect (*Ehrfurcht*) et lui confère sa grandeur¹⁶. »

Cérémonial codé des rencontres clandestines ; éloignement de Hannah à Heidelberg où elle entreprend sa thèse – pour des raisons sociales et déontologiques évidentes – sous la direction de Karl Jaspers, correspondant et ami de Heidegger ; la complexité de cette liaison consume l'étudiante. Blessée mais fière, la jeune égérie se défend comme elle peut, se protège derrière un bouclier d'amis et d'amants : Hans Jonas, qui est sioniste ; Erwin Lœwenson, essayiste et écrivain expressionniste ; Benno von Wiese, qui deviendra national-socialiste et, après-guerre, éminent professeur de littérature allemande à l'université de Bonn ; et Günther Stem, qu'elle épouse en 1929. Elève lui aussi de Heidegger, Günther Stem prépare une thèse de doctorat en philosophie de la musique qui lui vaudra la désapprobation de Theodor Adorno, avant que l'avancée du national-socialisme ne se révèle fatale à sa carrière universitaire.

Heidegger feint de ne pas comprendre que cette stratégie de défense est un

appel fervent à son amour exclusif, qu'il n'est pas question de lui accorder. La philosophe en herbe s'adonne alors à la mélancolie qu'elle avait déjà exprimée dans « Rêve », « Lassitude », « Adieu » (1923-1924), des poèmes faisant allusion à sa relation avec Ernst Grumbach. En 1925, Hannah envoie à Heidegger un autoportrait, *Die Schatten*, « Les ombres », qui sera suivi l'année suivante d'autres poèmes. Rédigés à la troisième personne et dans le vocabulaire heideggerien, ces vers tentent d'appriivoiser son angoisse, ses sentiments d'étrangeté au monde (*Fremdheit*) et d'aliénation, ainsi que l'amère conscience de sa singularité (*Absonderlichkeit*). Une angoisse brutale, une phobie affolante – « La peur de la réalité écrasa la créature sans défense – cette peur vide, irraisonnée et insensée, dont l'aveuglement renvoyait toute chose à un quasi-néant, cette peur qui apportait avec elle la folie, la tristesse et la ruine [...], attente prosaïque, quasi matérielle, de quelque brutalité [...], sauf à essayer, avec une soumission dévote, de s'accrocher aux choses, pâle et exsangue, avec l'étrangeté cachée [*Unheimlichkeit*] des ombres furtives » – à peine modulées par la coquetterie de l'amante qui craint que son histoire érotique ne la fasse apparaître aux autres « plus laide et plus commune jusqu'à en être terne et dévergondée »¹⁷.

La rédaction de la vie de Rahel Varnhagen vient à point nommé : en se projetant dans cette biographie, en racontant la vie d'une autre amoureuse déçue, d'une Juive assimilée qui finit par devenir une « paria consciente » et par renouer avec ses origines, Hannah Arendt semble accomplir un acte cathartique, sinon auto-analytique. Parallèlement, grâce à l'influence de Kurt Blumenfeld et de ses amis sionistes, elle prend conscience de la gravité de la situation politique en Allemagne et rejoint progressivement le camp des résistants : elle participe à Berlin au sauvetage d'opposants au régime, apporte son aide aux communistes au printemps 1933, accepte une mission de l'Association sioniste allemande, se fait arrêter par la police, en réchappe miraculeusement, quitte enfin l'Allemagne en août 1933 avec sa mère, pour se réfugier en France.

En ce printemps 1933, Martin Heidegger est nommé recteur de l'université de Fribourg à la place de son prédécesseur social-démocrate, limogé pour avoir refusé d'afficher l'avis interdisant aux Juifs d'enseigner. Heidegger croit sauver la culture en transférant au projet national-socialiste et au culte du peuple ce « sauvetage de l'Être » dont se chargeait seule, initialement, sa méditation philosophique.

Hannah s'était mariée en 1929, et ses relations avec Martin avaient cessé en 1930¹⁸. « Je pense avoir compris que tu ne viendras pas maintenant, lui avait-elle

écrit en avril 1928. La route que tu m'as montrée est plus longue et plus difficile que prévu. Elle demande *toute une vie, une longue vie*. » Hannah se déclare prête à parcourir ce chemin pavé de solitude, puisqu'il lui semble être « la seule possibilité de *vivre* ». Pour elle, vivre veut dire aimer Heidegger: « J'aurais perdu le droit de *vivre* si j'avais perdu l'amour que j'ai pour toi. » Sans l'habituel *Deine Hannah* (ta Hannah), elle termine la lettre ainsi : « Et avec la volonté de Dieu/Je t'aimerai plus après ma mort¹⁹. »

Hannah Arendt tiendra cette promesse dont le sens se modulera dans et avec le temps : d'abord, elle s'engage dans la voie du combat et de la réflexion politiques qui n'ont rien à voir avec le travail philosophique de Heidegger ; ensuite, dans la dernière partie de sa vie, elle rejoint ses méditations fondamentales dans une proximité vigilante, peut-être ironique, assurément divergente, qui la conduit à écrire une véritable déconstruction de la pensée de l'Etre. On pourrait se demander si une certaine dépendance féminine, au sens d'une passivité subjuguée, n'accompagne pas sournoisement ce trajet. En effet, après la guerre, Arendt prend violemment ses distances avec Heidegger²⁰, qu'elle accuse d'être responsable du renvoi de Husserl de l'université de Fribourg – erreur que Jaspers rectifie dans leur correspondance²¹. Elle tient à faire connaître à celui-ci qu'elle désavoue sans mélange la pathologie du personnage Heidegger et le désintérêt qu'il affiche à l'égard de son œuvre de femme : « Heidegger aurait dû démissionner. Quel qu'ait pu être le degré de folie qu'on lui attribuait, il était capable de comprendre cette histoire : [...] le national-socialisme et l'antisémitisme [...] ; je ne puis m'empêcher de tenir Heidegger pour un meurtrier potentiel [...]. Rien que des mensonges insensés, avec, me semble-t-il, une teinte nettement pathologique²² » (9 juillet 1946). « Toute ma vie, j'ai pour ainsi dire triché avec lui, j'ai toujours fait comme si tout cela n'existait pas et comme si je ne savais pas compter jusqu'à trois, à moins qu'il ne s'agisse de l'interprétation de ses propres œuvres ; dans ce cas, il était toujours très heureux que je sache compter jusqu'à trois, et même jusqu'à quatre. Et puis j'ai perdu le goût de tricher et j'ai aussitôt pris un coup sur le nez. Pendant un moment, j'ai été furieuse, mais je ne le suis plus du tout. J'estime plutôt que j'ai mérité ce qui m'arrive – du fait que j'ai triché et soudain cessé de jouer le jeu » (1^{er} novembre 1961)²³.

Pourtant, elle lui rend visite en 1950, puis en 1952. Ils renouent une correspondance, et, à partir de 1967 jusqu'à sa mort en 1975, Arendt se rend en Allemagne chaque année pour rencontrer Heidegger. Les lettres conservées de Heidegger le montrent ému et tout particulièrement séduit par le lien qu'il tente de favoriser entre Hannah Arendt et Elfriede Heidegger, son épouse. Après avoir

rappelé le rôle de sa femme Elfriede dans la construction de son atelier de travail (*Hütte*), et en se référant à la nouvelle entente supposée/désirée entre Elfriede et Hannah, Heidegger écrit le 8 février 1950 : « Que l'harmonie qui s'est établie prenne à l'avenir la teinte chaude des murs boisés de cette pièce. Je suis heureux de savoir qu'à présent tes pensées pourront rejoindre cet atelier de travail ainsi que les prés et les montagnes sur lesquels il donne²⁴. »

Un mois plus tard, le 19 mars 1950, Heidegger revient sur la première visite de Hannah après la guerre : « Je le savais lorsque je me suis retrouvé face à toi, le 6 février, et que je t'ai dit "tu". Je savais que ce moment marquait pour nous le début d'un nouvel épanouissement et que nous nous efforcerions au cours de notre amour de tout enraciner dans une confiance absolue. Si je te dis que l'amour que j'éprouve pour ma femme a trouvé seulement maintenant sa clarté et son éveil, c'est que je le dois à sa fidélité, à sa confiance en nous et à ton amour. »

Heidegger exhorte alors Hannah à se rapprocher de son épouse : « J'ai besoin de son amour qui, durant toutes ces années, a tout enduré mais est resté capable de grandir. J'ai besoin de ton amour qui, mystérieusement conservé dans ses premiers germes, fait resurgir le sien des profondeurs. Et je voudrais aussi nourrir dans mon cœur une amitié secrète pour ton mari qui est devenu durant ces années de souffrance ton compagnon²⁵. » A cette idylle à quatre s'ajoutent des clichés paysagers célébrant la terre allemande : « Hannah, quand la ville te déchire avec trop de véhémence, pense aux pins immenses qui s'élèvent devant nous sur les montagnes enneigées, dans l'air léger qui baigne les hauteurs à midi. »

La robe verte est désormais brune. Le 12 avril 1950, l'amant qui se veut fidèle insiste étrangement sur le symbolisme de la couleur... brune et ses connotations... terriennes, en rapprochant les retrouvailles à Fribourg de leur première rencontre, vingt-cinq ans auparavant à Marbourg : « Lorsque nous nous sommes revus pour la première fois et que tu es venue vers moi, vêtue de ta plus belle robe, il m'a semblé que tu traversais les vingt-cinq dernières années. Hannah, connais-tu la couleur brune d'un champ fraîchement labouré quand il baigne dans la lumière du crépuscule ? Tout est terminé et on est prêt à tout. Que ta robe brune reste pour moi symbole de cet instant où nous nous sommes retrouvés. Que ce symbole devienne pour nous de plus en plus significatif²⁶. »

En 1969, Arendt publie « Martin Heidegger a quatre-vingts ans²⁷ », texte qui loue le « vent de la pensée » et ses risques, mais qui, sous l'hommage, dissimule

à peine la compromission scandaleuse des penseurs, tels Platon et Heidegger, avec les tyrans et les dictateurs. Au fil des années, Arendt s'efforce de défendre et de faire connaître la pensée de Heidegger aux Etats-Unis, résiste aux attaques dont il est l'objet, et construit sa propre œuvre en étroite relation avec celle de son maître. « C'est un travail qui vous doit presque tout à tous égards », lui écrit-elle à propos de *La Condition de l'homme moderne*²⁸, et elle note sur une feuille séparée qu'elle n'envoie pas : « *De Vita activa* / A ce livre, pas de dédicace. / Comment pouvais-je te le dédier, / toi mon si proche ami, / à qui je suis restée fidèle / et infidèle, / sans jamais cesser de t'aimer²⁹ » Sans cesser non plus de s'interroger sur le « piège » du « renard »³⁰.

« Fidèle et infidèle » : telle nous la découvrirons en effet tout au long de notre lecture de son expérience intellectuelle. En contrepoint à la solitude du *Dasein*, les écrits d'Arendt développent une pensée de la vie-et-de-l'action qui peut paraître modeste, comparée à la gloire de l'Etre dans son éclaircie. L'aventure arendtienne n'en demeure pas moins audacieuse face aux impasses du « penseur professionnel » et de son « œuvre » lorsqu'ils se risquent à affronter la pluralité du monde.

Mais nous sommes pour l'instant en 1933 : la vie de la jeune philosophe se confond avec l'histoire de son peuple et des peuples du XX^e siècle, sans pour autant que Hannah cesse de mener une existence de femme désirante qui raconte ses passions. Avouées obliquement à travers celles de Rahel³¹, elles seront incluses ensuite, grâce à un extraordinaire mélange de dénégaration et de sublimation, dans sa méditation sur ce qu'elle appellera « la condition humaine ». Son expérience d'intellectuelle se révèle tout simplement comme une vie pensée – c' est-à-dire une vie arrachée à la biologie par le *travail*, l' *œuvre* et surtout l'*action*, mais dans laquelle culmine cette forme supérieure de l'existence humaine qu'est la pensée plurielle et inachevée, si et seulement si elle est partagée dans un monde diversifié et contradictoire. « Les êtres vivants sont tellement "faits de monde" qu'il n'est pas de sujet qui ne soit également objet et n'apparaisse ainsi à l'autre qui en garantit la réalité "objective". [...] *La pluralité est la loi de la terre* », écrit-elle dans *La Vie de l'esprit*³².

Arendt rencontre Heinrich Blücher (1899-1970) au début du printemps 1936 à Paris. On peut deviner comment elle le perçoit en lisant l'esquisse du portrait du compagnon de Rosa Luxemburg, Leo Jogiches : « Il était définitivement *masculini generis*, et cela importait [à Rosa Luxemburg] considérablement [...] ; dans un couple, il n'est pas toujours facile de déterminer les pensées personnelles

de chacun³³. » Inclassable, Blücher fut tour à tour communiste, spartakiste, révolutionnaire manqué, ami de Kurt Blumenfeld, adhérent sioniste sans être juif. Les biographes s'accordent toutefois à le définir comme un *anarchiste*. Marié deux fois avant d'épouser Hannah, autodidacte à la vaste culture politique et artistique, ce *Drahtzieher* (« celui qui tire les ficelles », « marionnettiste ») – profession qu'il aimait à décliner sur ses papiers d'identité –, deviendra professeur de philosophie aux Etats-Unis. Si Blücher – « *masculini generis* » – sut parfaire l'éducation politique de Hannah en lui faisant lire Marx et Lénine, il lui permit surtout de stabiliser sa vie affective et de se consacrer entièrement à la pensée, mais toujours en contact avec le monde de la vie, comme le démontre la correspondance³⁴ des deux amants, bientôt époux. Le bohème marionnettiste entra-t-il en résonance avec la petite fille exubérante *d'avant* la mort de son père ? *Unser Kind* raconte qu'elle avait reçu pour son sixième anniversaire un théâtre de marionnettes. La fillette avait inventé un spectacle si compliqué et si passionnel qu'il s'était terminé par une crise de larmes !

Parmi les nombreux tours qu'il cachait dans son sac, Heinrich Blücher – ne fut-il pas également, un temps, assistant du psychanalyste adlérien Fritz Fränkel ? – se vantait d'avoir guéri une hystérique dépressive sans aucune interprétation : il avait simplement mis le feu au lit, préalablement arrosé de kérosène, d'où cette malade prétendait ne pouvoir sortir. Tout aussi efficacement, Blücher parvint à guérir, semble-t-il, les célèbres mélancolies matinales de Hannah, qui avaient le pouvoir d'angoisser sa mère : il n'y prêtait aucune attention et se replongeait sans scrupule dans un bienheureux sommeil. La maladie comme chantage à la mère : Blücher n'était pas dupe. Or, on le sait, Hannah Arendt a toujours méprisé la psychanalyse...

Internée au camp de Gurs avec les « étrangers d'origine allemande », Arendt parvient à s'en échapper au bout de cinq semaines et épouse Blücher en secondes noces en 1940. L'homme manquant, dont l'« ombre » attristait l'enfance et l'adolescence de la jeune Hannah, est enfin retrouvé. Etrange, étranger : non-Juif, Allemand et prolétaire, n'était-ce pas la condition pour qu'il ne fût pas étouffant, pour qu'il permît l'épanouissement de sa virilité à elle, mais aussi de sa véritable féminité ?

« J'ai toujours su – déjà lorsque j'étais gamine – que seul l'amour peut me donner le sentiment d'exister réellement. Ce qui déclenchait en moi la peur terrible de m'y dissoudre. Lorsque je t'ai rencontré, cette peur a enfin cessé... Il me semble encore maintenant tout à fait incroyable de pouvoir vivre le "grand

amour" sans y perdre pour autant mon identité. [...] Et, effectivement, je n'ai l'une que depuis que j'ai l'autre. Enfin je réalise ce qu'est le bonheur³⁵. » L'amour et la confiance dissipent la peur archaïque qui tenaillait Hannah depuis la mort de son père, et que la liaison avec Heidegger, loin de soulager, avait attisée : « Quand je t'ai rencontré, je me suis finalement débarrassée de cette peur d'enfant qui m'habitait encore à l'âge adulte³⁶. » Dans un mélange de pudeur et de franchise, Hannah Arendt exprime son épanouissement sensuel et personnel, auquel l'amant répond : « Je t'ai montré ce qu'est le bonheur ? Je te rends heureuse comme tu me rends heureux ? Car tu es bien mon bonheur, ainsi je t'ai montré quelque chose de toi ? Tu deviendrais celle que tu es ? Moi aussi. Ainsi, mon petit, j'aurais fait de la fillette que tu étais une femme ? Quelle merveille ! - comment ai-je bien pu faire ça, car ce n'est qu'à travers toi que je suis devenu réellement un homme³⁷. » Un an plus tôt, il lui manifestait tendrement son estime : « Oui, bien sûr, tu peux me demander ce que tu te demandes à toi-même, et tu dois me traiter comme tu te traites toi-même - sauf que, justement, tu dois te traiter mieux ; je veux au moins faire ça : te traiter mieux que tu ne le fais toi-même [...]. Je sais ce que j'ai et quelle femme tu es et deviens et seras ; laisse-moi donc en juger, car comment pourrais-tu en savoir quoi que ce soit³⁸ ? » Et elle : « A l'occasion de l'amour que me portaient certains, qui pensaient que j'étais froide, j'ai toujours pensé : avez-vous une idée du danger que c'est et que ce serait pour moi³⁹ ? » Ou encore, lui, soulignant les deux faces de sa femme : « Ainsi j'ai les deux. Tu es aussi indépendante et libre que je puis l'apprécier si je te prends en tant que personne, et aussi dépendante que je te veux en tant que femme⁴⁰. » Malgré la désapprobation maternelle – à moins que ce ne soit pour cette raison même ? –, Hannah est comblée : Blücher le fantasque réussit à devenir l'amant, l'ami, l'époux, le frère et le père. A sa mort, Hannah voudra pour lui, qui n'était pas juif, des funérailles avec *kaddish*.

Libres et indépendants, Blücher et Arendt fondent leur relation sur l'indépendance sexuelle et intellectuelle, en même temps que sur une profonde complicité, et ne cessent d'affirmer le bonheur de ce choix, par-delà ses risques et ses difficultés. Toutefois, les liaisons féminines de Blücher blessent la fidélité de Hannah qui parvient cependant à se maîtriser et à s'en tenir à l'essentiel. « Ma belle, quel cadeau du ciel d'éprouver un sentiment dont on sent puissamment qu'il durera toute la vie et ne changera pas, sinon qu'il se renforcera⁴¹. » Ou encore : « Une autre raison fondamentale de mon amour pour toi : nos points de vue sur les grandes questions de la vie sont toujours les mêmes. Il n'y a aucune différence entre nous. C'est ainsi et cela le restera⁴². »

L'exil soude plus fortement encore cette complicité, et justifie le besoin de Hannah de s'abriter entre les « quatre murs » du couple : « Stups⁴³, pour l'amour de Dieu, tu es mes quatre murs⁴⁴. » « Crois-moi, mon cœur, les femmes ne peuvent vivre qu'en couple⁴⁵. » Et Blücher, celui qui n'écrit jamais, de donner cette belle définition du couple, hésitante, ironique, mais non moins convaincue : « [...] comme une formule magique, ma définition du couple : le couple multiplie tout par deux. C'est une formule véritablement vivante, car elle contient autant de sérieux et d'ironie que la vie elle-même. Qui voudrait mener une vie simple s'il pouvait en avoir une multipliée par deux, et qui croirait, par ailleurs, pouvoir oser quelque chose de ce type ? [...] Une chose est sûre. Une fois qu'on a commencé à vivre doublement, la séparation vous coupe en deux. Tu n'as aucune idée, et moi non plus je n'en avais aucune idée, à quel point tu me manques. Je ne trouve, cette fois, aucune joie à être seul. [...] La solitude telle que nous nous la garantissons mutuellement et la solitude dans laquelle nous aimerions ensemble être face au monde – les deux sont bâties sur les fondements implicites de l'être-deux⁴⁶. »

La liaison entre Hannah et le sage de Todtnauberg ne fut révélée à Blücher que tardivement, sans doute après la guerre, lorsque Heidegger fut accusé de nazisme. Blücher semble en avoir sous-estimé l'intensité, à moins de voir dans ce détachement la ruse nécessaire au « marionnettiste » pour que son couple perdure, et pour que Hannah puisse mener à bien cet affrontement avec la pensée de Heidegger qu'elle décrit ainsi : « Se ranger clairement sous la bannière de ceux qui, depuis pas mal de temps, s'efforcent de démanteler la métaphysique⁴⁷. »

Encore que sa manière de « se ranger » n'avait rien de « rangé ». Nullement obéissante, Arendt s'affirma par toutes sortes d'actions plurielles en imposant sa *différence* de pensée et de jugement, notamment et surtout vis-à-vis de Heidegger. Cette exigence de singularité⁴⁸ lui paraissait constituer l'apogée de la vie humaine (elle la faisait remonter à Duns Scot, auquel elle ne manquait pas de rendre un hommage fréquent et appuyé), sans qu'elle la formulât jamais pour autant comme une revendication de différence féminine.

Passion pour la *politique* et goût pour l'*apparaître*, face solaire de la personnalité d'Arendt depuis sa naissance, s'épanouissent donc au contact de Blücher. Entre la solitude du sage philosophe qui se trompe dans l'histoire (Heidegger) et la fougue de l'impétueux histrion qui se trompe en politique tout en faisant surgir l'authenticité d'une vie révoltée (Blücher), Hannah ne fait pas

que choisir ou simplement mélanger. De ces compagnons de corps et d'esprit, elle fut aussi la créatrice, du moins en ce qui concerne leur être-pour-elle. Heinrich, le « professeur » en politique, a beaucoup appris de la profondeur philosophique et de la précision vitale de sa femme : leurs lettres témoignent de ce dialogue mutuellement enrichissant. En revanche, le peu d'enthousiasme – sinon la réticence – manifesté par Heidegger pour lire le travail d'Arendt suggère que le « penseur professionnel » n'a pas bénéficié des interrogations de sa jeune élève. La publication de leur correspondance révèle cependant quelques échanges intellectuels et politiques vers la fin de leur vie : le sage de Todtnauberg a-t-il cyniquement utilisé, après la guerre, la position sociale de sa maîtresse d'avant le nazisme ? Arendt avait-elle besoin de cette proximité avec la pensée de Heidegger pour enraciner la sienne dans une tradition essentielle, s'y marquer et s'en démarquer ? Quoi qu'il en soit, comme sur une *agora* grecque, ou sur une de ces scènes de théâtre où le spectateur juge mais aussi improvise et participe à la pièce en la recréant, Hannah Arendt construit sa pensée originale « entre-deux » : à la fois sauvegarde du *retrait* et implication dans *l'action*.

Beaucoup de ses contemporains ont témoigné de sa séduction de femme – les uns dans les salons new-yorkais, méditant sur la *Weimar flapper*⁴⁹ ; les autres, tel Hans Jonas, admirant que son amie puisse « jouir des attentions que les hommes réservaient aux femmes », tout en étant « une des femmes du plus grand esprit de notre siècle ». Ni « penseur » (définition qui serait ce que la partie est au tout), ni « personne » (le terme est asexué), mais « femme », appuie Jonas⁵⁰. Pourtant, Arendt ne s'aventure sur la condition féminine que si elle est fortement sollicitée : était-elle plus féminine que féministe, comme on l'a dit souvent ? Elle n'a pas cru bon de soutenir la « cause » des femmes⁵¹. Quand on lui fait remarquer que le métier de philosophe est exercé majoritairement par des hommes, elle se contente de répondre : « Il pourrait fort bien y avoir un jour une femme philosophe », non sans préciser qu'il ne s'agit pas d'elle, puisque les philosophes ne l'acceptent pas parmi eux, et qu'elle-même ne se situe qu'en « théorie politique », quand elle ne se définit pas comme une « journaliste politique » ! « Donner des ordres ne sied pas à une femme, et c'est pourquoi elle doit s'efforcer d'éviter de telles situations si toutefois elle tient à conserver ses qualités féminines. [...] Le problème lui-même n'a joué pour moi personnellement aucun rôle⁵² », déclare-t-elle à ceux qui persistent à vouloir qu'elle s'exprime sur la lutte pour l'émancipation des femmes.

Toutefois, il ne s'agit pas plus, pour elle, de *donner* des ordres que de les *accepter*. En effet, la docilité passive, que d'aucuns qualifieront de « féminine »,

caractérise chez Eichmann, au procès de Jérusalem, cette absence de pensée dont l'autre nom est la « banalité du mal ». Serait-ce cette pseudo-féminité acceptatrice qu'Arendt décèle chez le nazi quand elle constate que, sans être tout à fait inintelligent, il est banalement et ridiculement dépourvu de pensée ? qu'il n'a pas donné lui-même les ordres abjects, mais s'est contenté de s'y soumettre et de les transmettre ? Est-ce qu'Eichmann serait une espèce de non-homme, une sorte de fausse femme : un clown ? « J'ai lu son interrogatoire de police, soit 3 600 pages, et de très près, et je ne saurais dire combien de fois j'ai ri, ri aux éclats ! [...] J'aurais probablement encore ri trois minutes avant ma propre mort⁵³.

»

Mais alors, si ce n'est ni donner d'ordres, ni les exécuter, ni exercer une influence, ni s'y soumettre, comment définir une femme ? « L'essentiel pour moi, c'est de comprendre : je dois comprendre. L'écriture, chez moi, relève également de cette compréhension : elle fait, elle aussi, partie du processus de compréhension, [...] et lorsque d'autres gens comprennent aussi, je ressens alors une satisfaction comparable au sentiment que l'on éprouve lorsqu'on se retrouve en terrain familier⁵⁴. » La modestie de cette attitude de « compreneuse » cèle une grande richesse de sens cachés. La *com*-preneuse attend, accepte, accueille : espace ouvert, elle se laisse habiter, elle côtoie, elle est *avec* (*cum*-, *com*-), matrice du « laisser-aller » serein (*Gelassenheit*, insiste Heidegger) qui se laisse féconder. Cependant, la compreneuse *prend* aussi : elle choisit, arrache, pétrit, transforme les éléments, elle se les approprie et les recrée. Avec les autres mais armée de son propre choix, la compreneuse est celle qui fait naître un sens où se lit, transformé, celui des autres. A nous de déchiffrer ce processus de la pensée en action, qui se construit-déconstruit.

Peut-on parler d'une œuvre ? Bien sûr. Nos habitudes académiques et éditoriales désignent sans l'ombre d'un doute Hannah Arendt comme l'auteur d'une œuvre (politique ? philosophique ? féminine ? laissons la question ouverte pour le moment) des plus importantes de ce siècle. Le style incisif, la concision, la rapidité, l'érudition immense mais jamais exhaustive de ses écrits ont été reconnus ; les répétitions et l'hétérogénéité de leur style ont agacé les spécialistes de tous bords ; mais c'est surtout par leur ancrage dans l'expérience personnelle et dans la vie du siècle que ses textes donnent moins l'impression d'une *œuvre* que celle d'une *action*. L'incontestable singularité d'Arendt se révèle ici : elle ne fige ni n'achève, pas plus qu'elle ne fige son discours au-dessus de la mêlée. La compreneuse prend la balle au bond, questionne les « données », dialogue avec les « auteurs », apparents ou cachés, sans cesse en interaction avec les

autres, et avec elle-même pour commencer. Dans ce labyrinthe polémique, la pensée se prive peut-être d'une épuration pointue, mais c'est pour mieux résonner avec les mémoires antérieures (au pluriel) et inciser le monde en cours.

Une photo de la fin des années 50⁵⁵ livre, à mes yeux, l'image la plus troublante de la « compreneuse ». La tension de pénétrer (Heidegger dit : *durchschauen*, *Durchsichtigkeit*), de percer à jour, confère à son visage un air masculin et une voracité ironique. Cependant, le sourire et l'œil conquérants demeurent illuminés par une furtive douceur qui traduit et transmet confiance autant que complicité. Mais la maturité et le combat intellectuel ont fait disparaître la jeune fille suave aux cheveux longs qui avait séduit à dix-huit ans son Platon de Marbourg⁵⁶. La garçonne à la cigarette elle-même, qui appelait d'un



Fig. 3

Hannah Arendt, New York 1944 (d. r.).



Fig. 4

Hannah Arendt vers 1950 (© Studio Fred Stein).

profil concentré le public d'une conférence à New York en 1944⁵⁷, s'est brutalement fixée.

Hannah Arendt détestait la célébrité, mais ne cessait de célébrer l'apparaître et le spectacle : elle n'aurait sans doute pas désapprouvé que l'on s'attardât sur les traces qu'elle laissait de ses apparitions. Revient, devant cette photo ([fig. 4](#)), l'éternelle question : qu'est-ce qu'une femme ? Est-ce seulement la « *girl-phallus* » – l'érection d'un modèle féminin qui attise l'appétit phallique des hommes – que les psychanalystes déchiffreraient sans hésiter dans la fraîcheur séduisante de la « belle jeune fille », celle de 1927 ([fig. 1](#)) et de 1933 ([fig. 2](#)) ? D'autant plus qu'une séductrice, notamment quand elle pense, est rarement dépourvue des ambiguïtés de l'androgynie⁵⁸. Est-ce la mère aux seins généreux de nos rêves, magique compensatrice de nos frustrations – orales au premier chef ? Si on retrouve Hannah dans le premier cliché, elle semble bien s'être refusée au second. Ou est-ce enfin la « compreneuse » ([fig. 4](#)) dont l'image ferait plutôt fuir

les magazines féminins qui veillent sur «votre beauté » ? Son visage traduit jusqu'à la caricature la dureté du combat qui l'a conduite à comprendre. Sans cet engagement tendu, l'esprit reste irréalisé, invisible ; mais, lorsqu'il apparaît, la féminité – comme l'Etre ? – bat en retraite et, des deux sexes, le masculin seul envahit sans gêne le spectacle. Dans cette négociation de sa bisexualité psychique, l'image de Hannah Arendt à la fin des années 50 offre le témoignage d'un épanouissement viril. Nous n'y verrons ni un masque trompeur, destiné à faciliter l'intégration d'une femme dans une profession d'hommes, ni simplement la vérité inconsciente d'une homosexuelle qui s'ignore. Mais la voie nécessaire de cette pensée en actes, de cette action pensée, qui est, chez Arendt, synonyme de vie.

2. Aimer selon saint Augustin

Hannah Arendt soutient sa thèse⁵⁹, *Le Concept d'amour chez Augustin*, le 28 novembre 1928. Le rapport réservé de son directeur de thèse, K. Jaspers, atteste que l'étudiante « est apte à souligner l'essentiel, mais elle n'a tout simplement pas rassemblé tout ce qu'Augustin a dit sur l'amour. [...] Quelques erreurs apparaissent dans les citations. [...] La méthode fait quelque peu violence au texte. [...] L'auteur veut, à travers un travail philosophique d'idées, justifier sa liberté par rapport aux possibilités chrétiennes qui pourtant l'attirent. [...] Ne mérite malheureusement pas la plus haute mention [*cum laude*]. » En effet, Arendt semble privilégier en Augustin le philosophe au détriment du théologien. Les trois parties de sa thèse (l'amour comme désir ; le rapport Créateur/créature ; la vie en société) sont aménagées selon les idées de Jaspers : Arendt recherche une systématité implicite à l'œuvre, même si celle-ci est étrangère aux intentions religieuses de saint Augustin, sans l'enfermer pour autant dans un système ; mais le vocabulaire de Heidegger est d'ores et déjà présent. Les théologiens sont déconcertés, déçus. Des années plus tard, Arendt écrit à Jaspers qu'elle est surprise de se reconnaître encore dans ce lointain travail⁶⁰. En effet, cette première recherche abstraite, purement philosophique, questionne – au cœur du lien transcendantal qu'est l'amour chrétien – le lien pluriel qui unit les hommes dans le monde. Le programme d'une œuvre à venir est déjà tracé : le *thème de la vie*, par l'intermédiaire de celui de *l'amour*, architecture ce travail inaugural et nous permet de relire saint Augustin avec Arendt à la lumière de sa pensée ultérieure.

De nombreux termes déclinent le concept d'amour chez saint Augustin : *amour*, désir (avec ses deux variantes, *appetitus* et *libido*), *charité*, *concupiscence*, formant une véritable « constellation de l'amour », selon Arendt qui avance que l'onde porteuse de cette variété est le *désir* : « Le désir (*libido*) est donc la structure fondamentale de l'étant qui ne se possède pas lui-même et est en danger de se perdre⁶¹. » Seule la différence d'*objet* distingue les *formes* variées d'amour, mais ce dernier est toujours coextensif à la vie : « en qui [l'amour] réside le caractère propre de la vie⁶² ». Mais qu'est-ce que la vie ? Tout l'effort arendtien, à travers les variantes de l'amour selon saint Augustin, va s'attacher à la définir.

Pour Augustin le chrétien, la vie, « suprême bien », est une « vie qui ne peut être perdue » : sans mort, sans fin, elle est éternelle. Le *beate vivere*, « Bien » absolu, n'est donc rien d'autre que l'« éternité » en dehors de nos existences. Or, l'amour tend vers ce hors-existant (en écho à la leçon heideggerienne : vers cet Etre), totalité éternelle et bienheureuse du bien suprême (*summum bene*) qu'est la Vie éternelle en Dieu. Cependant, tout en étant situé à l'extérieur de l'homme, ce Bien suprême installe une tension dans l'existant en tant que tel, puisqu'il lui est toujours déjà connu par la remémoration rétrospective (la philosophe souligne ici le remaniement de Platon au sein de la pensée augustinienne). Cette tension spécifique à la vie de l'étant le divise en lui-même entre sa finitude et l'éternité, l'amour étant le signe de la division aussi bien que de sa soudure possible. L'amour vise un Bien qui se trouve hors de cette visée. Mais, puisque tout ce qui survient de l'extérieur de la vie n'est désiré que par l'amour de la vie, c'est en fait à la vie qu'il faut aspirer⁶³.

Ainsi s'esquisse un dédoublement, sinon une dialectique de la vie : extériorité absolue de l'Etre éternel, tout autant qu'introduction de celle-ci dans l'intériorité de celui qui aime ; une vie d'amour est déjà une Vie. Dieu, qui est Amour, apparaît nécessairement comme ce qui identifie *vivre* avec *Etre éternel*. Il en résulte qu'on ne peut atteindre Dieu qu'en... vivant d'amour. Mais comment ?

A l'identification entre *vivre* et *Etre en Dieu* s'oppose la vie présente qu'il convient de négliger : seule la convoitise accorde une importance exclusive à cette vie-là. Comme l'amant s'oublie auprès de l'aimée - Arendt dira plus tard⁶⁴ que le lien amoureux, de même que la « bonté » chrétienne, n'est pas « du monde » –, la vie présente est à oublier auprès de la Vie. Cependant, le sujet (le croyant) *jouit* de la Vie (de Dieu : de *summum esse*) en l'aimant, et cette jouissance est possible dans la mesure où le sujet renvoie sa béatitude à un dehors où Dieu est.

Temporellement parlant, ce dehors n'est autre que l'avenir inséparable du passé. La vie heureuse est toujours déjà dans le passé, de telle sorte que seul le souvenir l'introduit dans la vie présente : le rôle de la remémoration est donc central, car c'est elle qui nous restitue l'accès à la béatitude. Arendt se plaît à souligner qu'Augustin lie ensemble, par la mémoire et dans la jouissance, la Vie bienheureuse, la vie présente et la remémoration : la vie heureuse est une vie projetée au-dehors et vers l'avenir (éternité), uniquement en raison de l'« articulation rétrospective du désir » qui la retrouve dans le passé (remémoration) ; accéder à l'origine d'où provient la vie terrestre est le fondement de toute aspiration humaine⁶⁵. En d'autres termes, la vie est ce qui extrait l'étant de sa finitude de rejeté de l'Etre et, par le souvenir ou la confession (*ricordari*), le rattache à l'éternité : si et seulement si la vie s'identifie à l'amour.

Sans se départir de la *mémoire*, la vie n'est pas une pure remémoration du passé, mais se fait connaître comme aspiration à la vie heureuse, comme *désir*. Bien que dépendante de la nature, et plus encore de « Celui qui m'a fait », la vie dans l'amour recèle ainsi une sorte d'indépendance : elle projette, dépasse, élève, en un mot elle *désire* la mémoire. « Je veux donc dépasser aussi cette force de ma nature pour m'élever progressivement vers Celui qui m'a fait ; et voici que j'arrive aux domaines, aux vastes palais de la mémoire », écrit saint Augustin dans les *Confessions* (X, 12) qu'Arendt commente⁶⁶.

Ainsi, dans ce retour à l'Etre qu'est la vie d'amour, l'étant est confronté à l'éternelle permanence et acquiert lui-même une éternelle permanence à soi : la vie humaine ne peut être changeante, son être est immuable⁶⁷. En ce lieu précis s'amorcera la différence entre la position chrétienne de la vie-réconciliation avec l'éternel, et la position contemporaine de l'homme révolté. Le re-tour révolté, le désir de rupture, renouveau ou renaissance, qui spécifie l'homme moderne et que manifestent les révolutions auxquelles Arendt consacrera plus tard une réflexion éclairante⁶⁸, n'est pas un apaisement dans un « face à Dieu » stabilisant. A l'aspiration vers l'Etre éternel se substitue désormais l'idéal de la modification, du déplacement incessant. Pourtant, la pensée d'Augustin introduit déjà, selon la lecture de Hannah Arendt, les prémices d'une conception de la vie comme mobilité, altérité, altération. En effet, dans l'homéostasie de l'immuable que vise la vie heureuse, la créature, selon Augustin, ajoute sa part bien spécifique. A l'univers simultané et éternel le sujet adjoint ce qu'Arendt appelle l'« étonnante incurvation d'Augustin⁶⁹ » : en naissant dans la simultanéité stable, l'homme introduit la succession temporelle.

Un autre aspect de la vie s'annonce ici : une vie qui n'est pas la Vie éternelle, mais la vie qui *advient* dans et par la *naissance*. Porteuse de temps et portée par lui, la « naissance » (qui sera un thème arendtien récurrent), la vie entre naissance et mort « incurve », dans l'éternité de l'Etre, un «monde» (*mundum*) où la vie se déploie comme l'œuvre de notre volonté : « Ce qui advient dans le monde est aussi constitué par l'homme qui vit dans le monde⁷⁰. »

Notons la nouvelle définition de la vie : la vie constitue le monde ; au fait que l'homme naissant dans l'Etre l'habite et l'aime s'ajoute une dimension supplémentaire au déjà-là : c'est la dimension du *commencement* et du faire. A partir du *principium* divin, l'*initium* humain engage des naissances et des actions. Ainsi comprise, la vie transforme la « Création » en « monde » : la créature adopte certes le monde, mais plus encore elle le fonde ; elle le trouve déjà là (*invenire*), mais aussi le fait (*facere*). Or, c'est de ce dédoublement fertile que surgit la possibilité de l'étant-homme de *questionner* son propre être.

Déduite d'Augustin par Arendt, une nouvelle richesse de la vie en découle. En tant que commencement, la naissance fait signe vers l'avant (*ante*), et, par-delà sa fin dans la mort, le vivant aimant annonce la durée future (dans l'Etre, dans l'éternel). C'est dire que la naissance de l'homme engendre le temps aussi bien qu'une non-concomitance avec l'Etre, lesquels sont source de questions : « La vie humaine est réintroduite dans la clôture du monde et non plus concomitante au monde. Car à l'après-naissance correspond le fait de durer après le trépas⁷¹. » Insistons sur ce nouveau sens de la vie : non plus bonheur éternel, ni remémoration de l'Etre de Dieu dans la béatitude de l'amant, la vie est désormais une *interrogation*. Délimitée par le « pas-encore » et le « déjà-plus », la vie donnée à la naissance, en s'interrogeant, outrepassa le monde. *Quaestio mihi factus sum* – « je suis devenu question pour moi-même » : la formulation augustinienne qu'Arendt explore jusque dans *La Vie de l'esprit*⁷² est tributaire de cette expérience de *l'amour* qui naît en même temps que la *volonté* et *l'intériorité* de l'homme. Elle tend vers l'Etre (*tendere esse*) et, de cette tension, la créature se constitue « une nouvelle fois » après avoir été créée par le Créateur⁷³. En allant ainsi de l'Etre dans l'Etre, d'éternité en éternité, la vie abolit la signification de la fin⁷⁴.

On saisit ici l'effort d'Arendt, en lisant Augustin, de dépasser l'opposition objectif/subjectif, et d'enraciner la liberté humaine non pas dans une disposition psychique interne, mais dans le caractère même de l'existence humaine dans le monde. L'*initium* après le *principium* sont les marques de cette détermination

présubjective de la liberté humaine comme « auto-commencement », ainsi que l'a défini Kant : c'est parce qu'il y a un commencement que l'homme peut commencer ; et, en commençant par naître, il se destine à des naissances renouvelables qui sont autant d'actes de liberté. Les pages de Heidegger sur la « mondéité » du *Dasein* sont en arrière-plan de cette lecture d'Augustin⁷⁵, ainsi que ses avancées sur l'« initial ». Tout en s'en inspirant, Arendt confère au commencement et à la naissance des connotations plus proches de la chrétienté amoureuse d'Augustin, et diverge radicalement du patriotisme occidental exprimé par Heidegger dans sa polémique ultérieure⁷⁶.

Cependant, si novatrice qu'elle soit par rapport à la pensée antique, l'introduction de la séquence naissance/ mort demeure pour une part, chez saint Augustin, dans le cadre d'une valorisation absolue de la Vie éternelle, au détriment de la vie présente. Le déroulement de la vie n'a pas de réelle importance face à la réconciliation avec l'éternité de l'Etre dans la béatitude. Quittant ce qu'elle appelle « la sphère préchrétienne de la pensée d'Augustin », tributaire du néoplatonisme et de l'autarcie hellénique, la philosophe s'attache dès lors à démontrer qu'une nouvelle orientation du raisonnement augustinien s'amorce, dont la source n'est plus grecque, mais biblique : il s'agit d'une autre logique qui intègre le Créateur.

Non plus être cosmique, mais *Autre* de la créature, bien qu'ayant un comportement anthropomorphe, ce Dieu Créateur choisit par son amour, mais aussi *exige* et *interdit*. Désormais, la *loi* s'imprime dans le cœur de l'homme comme une autorité qui interroge et donc relance le questionnement précédent que nous avons croisé : de telle sorte que la vie qui ne s'interroge pas, la vie dans l'habitude paraît être le « vrai péché », selon la pensée biblique, plus encore que ne l'est un quelconque désir⁷⁷. D'autre part, si la loi interdit le monde (« Tu ne convoiteras point »), Dieu s'oppose à la vie dans le monde et, symétriquement, la créature dans le monde s'oppose à Dieu. L'autorité de Dieu est constamment présente dans l'opposition : Dieu est celui « à qui *s'oppose* sans cesse la créature en faisant sa vie⁷⁸ ».

Arendt se plaît à insister sur la *vie comme conflit* telle qu'elle découle de la position biblique d'un Dieu Créateur. Ajoutons que cette idée d'opposition, de révolte, caractérisera de plus en plus l'homme moderne : il y puisera non seulement l'exigence de bénéficier des biens de ce monde (qui culminera dans la sécularisation souvent dénoncée par Arendt dans son œuvre ultérieure), mais aussi la faculté de développer son aptitude à interroger. Cet espace psychique de

l'interrogation est porteur de jouissance, il garantit la survie du vivant par la capacité de représenter, mais à condition que le sujet puisse s'opposer à l'autorité ou simplement à la limite de l'Autre. Jouissance de l'amour, certes, mais de l'amour-conflit : tout ensemble adhésion et refus, joie et peine.

Freud a mis ce conflit en évidence dans ses travaux qui ont constitué une véritable révolution du rapport de l'homme au sens. En effet, en contrepoint à la réconciliation de l'homme dans son isolement face à Dieu (*coram Deo esse*), que nous propose la remémoration augustinienne, l'anamnèse psychanalytique dévoile la permanence du conflit comme condition de la vie psychique. Saint Augustin avait déjà ouvert cette perspective en greffant sa lecture biblique sur l'autarcie hellénique. A sa suite, sans le savoir, se référant lui aussi à la Bible, mais en s'appuyant explicitement sur la tragédie d'Œdipe, Freud se met à l'écoute d'un être dramatique, irréconciliable. Mais l'eschatologie chrétienne n'avait ressuscité cette conflictualité que pour tenter de l'apaiser par l'amour de la Vie dans la vie. Cet apaisement réussit grâce à un agencement subtil entre une *Vie-mimêsis*, ou similitude avec l'Etre, et une *vie-interrogation* depuis l'intervalle naissance-mort. Au contraire, en auscultant cette réussite, Arendt fait ressortir une question moderne par excellence : celle du conflit et de la révolte intrinsèques à la condition humaine en tant que vie psychique et *Vie* absolue, tout en en faisant remonter la généalogie jusqu'au cœur de la pensée augustinienne. Sans relever les répercussions psychanalytiques de la découverte augustinienne, Arendt explorera cependant, vers la fin de sa vie, ce que saint Augustin considérerait comme la principale faculté de l'intériorité humaine ainsi focalisée : la volonté²⁹, et envisagera sa déconstruction.

Enfin, après la *naissance* et le *conflit*, c'est le *prochain* qui, chez Augustin, forme définitivement le concept de « vie » qu'Arendt n'aura de cesse de « démanteler » tout au long de son travail à venir. Mais comment peut-il y avoir un prochain, un « autre », si le monde est interdit ? Le prochain est d'abord représenté par les « parents » avec qui j'ai des liens de naissance (*cognatio*), à savoir la vaste famille des descendants d'Adam. Nous croisons encore ici le thème de la vie concrète, historique, qui nous plonge dans le *socius* de par notre filiation commune à Adam. Pourtant, ce qui intéresse l'homme augustinien dans le dédoublement intrinsèque de sa vie entre Vie éternelle et vie présente, ce n'est pas la singularité de ce parent-là, mais uniquement ce qui est commun à tous : notre commun péché et notre commun salut dans la Vie du Christ rédempteur. Je suis indifférent à la vie singulière du prochain, car, dans cette vie, ce qui m'importe, c'est *quelque chose d'autre* [...] le soi ne se voit plus et ne voit plus

son prochain que dans une distance absolue¹. » « En effet, tu n'aimes pas en lui ce qui est, mais ce que tu veux qu'il soit (*quod vis ut sis*)⁸⁰ ». Et Augustin de confirmer : « *volo ut sis*⁸¹ », je veux que tu sois – cette volonté adressée à l'autre impliquant le souci non pas d'un perfectionnement individuel moral, mais d'un ravissement vers Dieu (*rapere ad Deum*). On trouve plusieurs fois dans les écrits d'Arendt la formule augustinienne *volo ut sis*, qui fut employée par Heidegger dans une lettre adressée à Hannah en mai 1925, mais aussi – il ne craignait pas de se répéter avec les femmes aimées – dans une correspondance à une autre amie intime, Elizabeth Blochmann, en 1927⁸².

Les « innovations » d'Augustin, notamment les possibilités historiques qu'il offre à la vie, toujours entremêlées à la béatitude essentielle, suscitent tour à tour l'approbation et l'embarras chez Arendt. Ainsi, le passage des humains par la naissance (*generatione*) implique égalité, pluralité, descendance, nature pécheresse, mort, bref une prise en compte du « genre humain », et brise littéralement l'autarcie de l'hellénisme. Plus encore, la notion d'un « prochain » issu de ce genre humain se dote d'un sens nouveau qui n'était pas explicité avant saint Augustin : l'égalité pécheresse de naissance devient un *être-ensemble librement choisi* et nouvellement contraignant pour chacun. Par le détour de la Bible, d'Adam et du Créateur, Augustin esquisse, selon Arendt, une possibilité de vie dans le monde qui n'est pas seulement celle d'un « jeté » dans l'étrangeté. Une discussion implicite avec Heidegger commence ici, qui s'accentuera dans les travaux ultérieurs d'Arendt : il s'agit d'une vie familière qui, par la parenté dans la *generatione*, pose la question de l'Autre en tant que « vie nouvelle », commémorant le passé le plus extrême, la mort et l'extra-mondain. Le lien de l'« ancienne communauté » (*societas*) à cet « Autre » sera-t-il possible ? impossible ? autrement que dans l'anonymat des « on », mais dans l'amour mutuel (*diligere invicem*) qui dissout la dépendance réciproque ?

Pendant des siècles, la théologie catholique aura suivi la voie ainsi ouverte par Augustin, qu'Arendt évoquera et développera à sa manière. Etranger au monde, l'homme continue de vivre dans le monde : familier et égal à l'autre, il ne peut se lier à lui qu'en dissolvant l'ancienne vie au profit d'une nouvelle Vie dans le Christ. La « nouvelle communauté » de vie devient possible : mais dans la souffrance (en exagérant l'appartenance au Corps du Christ) et dans l'isolement (l'autre n'occupant que la fonction d'un « passage » dans la relation directe et solitaire avec Dieu). Ainsi vécue, la vie est une permanente altération de l'homme, une inquiétude, du fait que lui-même et sa descendance sont en danger, mais aussi parce que les personnes peuvent néanmoins être sauvées par la grâce,

par l'intermédiaire d'un commun souci du prochain dans une vie d'amour : *voluntatis*. Cette vie-altération, cette vie-dédoublement, renouvelée par la lecture d'Arendt, se révèle susceptible de promesses et de réalisations historiques à condition de ne pas se départir des inquiétudes essentielles. En insistant sur le « nœud » qu'est la double appartenance de la vie humaine au « genre humain » et à un « nouvel être-ensemble » dans la vie d'amour, l'étudiante prépare sa pensée politique à venir. Des notions empruntées à la philosophie chrétienne mais inconnues dans l'Antiquité, comme celle de « promesse » et de « pardon » qu'elle développera plus tard, lui serviront, tout au long de son œuvre, de référence et d'hypothèse politique.

On serait donc tenté de voir dans ce livre de jeunesse et dans la complexité dévoilée du concept de vie selon Augustin non seulement l'élaboration des « amours » qu'éprouve Hannah Arendt durant cette période de sa vie – et dont ses « Ombres » (1925) disent la souffrance –, mais aussi le germe de ses réflexions ultérieures. En effet, si l'actualité désastreuse du nazisme et du stalinisme l'amène à penser les causes socio-historiques du totalitarisme⁸³, elle reviendra aux logiques de la vie, sous les termes de « condition humaine », pour établir une hiérarchie dans l'articulation des expériences humaines : *vita activa* d'un côté, *vita speculativa* de l'autre, et, au sein de la première, trois types d'activité : *travail, œuvre, action*.

En s'appuyant sur la vie de la pensée, et tout en critiquant la tradition métaphysique qui privilégie la vie contemplative au détriment de la vie active, Arendt s'emploie à valoriser cette dernière, arguant que l'activité assure la vie. Pourtant, *La Condition de l'homme moderne*⁸⁴ donne lieu aussi à une récusation sans précédent de la notion de « vie » comme valeur nihiliste par excellence. L'activisme vitaliste – qui porte en apothéose *l'homo faber*, mais qui l'enferme, en fin de compte, dans la robotisation d'une connaissance qui « calcule », mais sans « penser » – est violemment dénoncé. Ainsi, en écho aux considérations sur la vie dite « négligeable » par saint Augustin lorsqu'elle n'est pas prise dans l'amour du *beate vivere* et du *summum esse*, Arendt vitupère contre le consumérisme où s'enlise la vie humaine lorsqu'elle oublie le durable⁸⁵. Elle dénonce le culte de la « vie individuelle », et plus encore celui de la « vie de l'espèce » qui s'impose comme suprême bien moderne, mais désormais sans recours à une quelconque aspiration à l'immortalité. Le « processus » vital remplace cette dernière et s'érige en valeur nihiliste fondamentale. Au cours de

ce long changement paradigmatique, sous-tendu par la technique et la science, Arendt épingle tout particulièrement Marx qui naturalise les hommes en stipulant que « le processus de la pensée est lui-même un processus naturel⁸⁶ ». Sans épargner pour autant l'acharnement des scientifiques qui assurent le triomphe de l'*animal laborans* sous le masque d'une sacralisation de la vie en soi, dépourvue de toute référence à l'Autre.

A ces dérives Arendt oppose une vie « spécifiquement humaine » : l'expression désigne cet « intervalle entre la naissance et la mort », à condition qu'il puisse être représenté par un *récit* et partagé avec les *autres hommes*. Une superbe refonte de sa lecture de jeunesse d'Augustin, appuyée sur son expérience politique ultérieure de femme-philosophe, s'énonce en ces termes : « La principale caractéristique de cette vie spécifiquement humaine, dont l'apparition et la disparition constituent des événements-de-ce-monde, c'est d'être elle-même toujours remplie d'événements qui, à la fin, peuvent être racontés, peuvent fonder une biographie. C'est de cette vie, *bios*, par opposition à la simple *zôè*, qu'Aristote disait qu'elle "est en quelque manière une sorte de *praxis*"⁸⁷. » Ainsi donc, la possibilité de se représenter la naissance et la mort, de les penser dans le temps et de les dire à l'Autre par le partage avec les autres – bref, la *possibilité de raconter* –, fonde la vie humaine dans ce qu'elle a de spécifique, de non animal, de non physiologique. En se référant implicitement à Nietzsche qui déchiffre dans la « volonté de puissance » un désir de vie, et à l'interprétation de Heidegger qui infléchit le biologisme de ce « dernier métaphysicien » que fut pour lui Nietzsche vers la « sérénité » du dire *poétique*, Arendt réhabilite la *praxis* du récit. Récusant le calme retrait de l'œuvre poétique, seule l'action comme narration et la narration comme action parachèvent aux yeux de la politologue la vie dans ce qu'elle a de « spécifiquement humain ». Cette conception, dont nous indiquerons la provenance aristotélicienne, soude le destin de la vie, du *récit* et de la *politique* : le récit conditionne l'essence durable de l'œuvre d'art, mais il accompagne aussi, en tant que récit historique, la vie de la *polis* pour en faire une vie politique au sens noble (et, depuis les Grecs déjà, menacé) du mot.

Enfin, la réflexion de Hannah Arendt progresse vers une troisième étape : sans être abandonnée, la méditation sur la *vita activa* se retire dans l'implicite pour s'ancrer au cœur de la réflexion sur la « vie de l'esprit⁸⁸ », dont elle éclaire en les « démantelant » les trois composantes : la *pensée*, la *volonté*, le *jugement*. Mais l'amorce est déjà faite dans *La Condition* : s'il est vrai qu'on ne bouleverse pas impunément la hiérarchie des activités humaines (travail, œuvre, action ; *vita*

activa/vita contemplativa), que ces bouleversements menacent simultanément la pensée et la vie en détruisant l'une autant que l'autre, il est urgent de sauver la vie en revenant à l'exploration permanente de son dédoublement, de son altération, et des figures complexes qui en résultent. Héritière des entrelacs de la vie et de la pensée propres à l'eschatologie chrétienne et à la philosophie, Arendt fait résonner l'Histoire avec la déconstruction de l'Esprit pour démontrer que la vie n'est pas une « valeur » en soi, comme le croient les idéologies humanistes ; mais qu'elle ne s'accomplit que si elle ne cesse d'*interroger* aussi bien le sens que l'action : « [Le] caractère révélateur de l'action comme la faculté de produire des récits et de devenir historique [...], à eux deux, forment la source d'où jaillit le sens, l'intelligibilité, qui pénètre et illumine l'existence humaine⁸⁹. »

Les multiples et vives inquiétudes de Hannah Arendt concernant la-vie-et-le-sens nous autorisent à des prolongements dont l'actualité s'éloigne des préoccupations de notre auteur, mais dont les enjeux sont implicites à son questionnement.

L'action, même prise au sens arendtien⁹⁰, n'est pas, à elle seule, capable d'assurer une vie créative et libre aux hommes : c'est la réouverture de la « vie de l'esprit » qui peut le faire, comme la théoricienne l'a montré dans la dernière partie de son œuvre. En dépit de son hostilité envers la psychanalyse (dans laquelle elle voyait une réduction scientiste de la « vie de l'esprit » à des généralités⁹¹, c'est bien dans l'espace psychique ouvert à celui des autres et au monde que cette vie de l'esprit associe l'exigence de *praxis* à celle d'un *sens* à questionner indéfiniment – double exigence chère à Arendt. Aujourd'hui, personne ne conteste que le travail robotise les employés de la société du spectacle. L'*œuvre d'art* elle-même se délite dans la laideur et le minimalisme du non-sens. Quant à l'*action politique*, loin d'être une « révélation » (*disclosure*, dans le texte anglais), elle n'est que parodie et vacuité d'ingénieurs de marketing plus ou moins corruptibles. Par ailleurs, à la suite d'investigations scientifiques, philosophiques autant que psychanalytiques – approche pluridisciplinaire qu'Arendt pratiquait à sa façon et avec modestie, sans revendiquer la « pure philosophie », mais seulement l'hybride « théorie politique », voire le « journalisme politique » ! –, la « vie de l'esprit » nous apparaît désormais constituée par une complexité diversifiée faite de *logiques de représentations plurielles*. Celles-ci n'affectent pas uniquement la pensée, la volonté ou le jugement, bien qu'elles tentent aussi de les cerner avec le plus de précision possible. La pluralité dont il s'agit ici laisse advenir, à travers ces catégories ou capacités logiques, les abîmes encore peu abordés du sensible et du

représentable.

Le récit, l'aptitude à énoncer une bio-graphie, devient, dans ce contexte, aussi nécessaire que problématique, aussi risqué qu'hétérogène. A l'exception de son texte sur les conflits métaphysiques de Kafka et d'un essai sur N. Sarraute, la philosophe ne s'est pas confrontée au style de la littérature moderne, à ses crises, à ses drames, à ses découvertes. Le récit classique, qui demeure la référence implicite d'Arendt, est pourtant désormais mis à mal. A travers lui, c'est une écriture en quête de jouissance et de démystification qui tente de témoigner de la condition des hommes modernes. Telle une expansion du « récit » arendtien, quand ce n'est pas son explosion, cette *écriture* explore et renouvelle l'espace psychique et, tout en interrogeant dans le souvenir le lien rétrospectif de l'homme au sens, de la créature à l'éternel, du sujet à l'Etre, révèle et pratique une incessante conflictualité : une ré-volte. La vie comme ré-volte se réalise dans l'absence de l'écriture⁹². Elle tente aussi sa chance dans l'interrogation permanente des souvenirs, des plaisirs, des certitudes et de toute identité, qui sous-tend l'aventure psychanalytique, malgré ses enlisements mondains.

Sommes-nous capables d'imaginer d'autres variantes de discours et d'action qui seraient les figures modernes de la mutabilité, de ce perpétuel jaillissement du sens et du sensible que recherchait Arendt ?

Personne d'autre, dans la modernité, n'avait réfléchi, comme le fit Arendt lisant saint Augustin, sur la *naissance* en tant qu'éternel recommencement d'une histoire singulière, d'un récit insolite, d'une biographie⁹³. Là où Nietzsche insiste sur un « éternel retour » qui n'est pas une lassante répétition, mais « la forme la plus haute d'acquiescement qui puisse être atteinte⁹⁴ », Arendt, dans le droit-fil de la tradition biblique, évangélique et augustinienne, affirme une scansion : chaque naissance est le « miracle » de cet « éternel retour » renouvelant, risqué, prometteur. A l'incantation cyclique qui accompagne le thème de la naissance dans les écrits d'Arendt nous pourrions appliquer son propre commentaire de l'idée de l'« éternel retour » chez Nietzsche: «Ce qui la rend moderne [l'idée de l'«éternel retour" chez Nietzsche, et – pourrait-on ajouter – l'idée de naissance chez Arendt], c'est le ton pathétique qu'elle emprunte et qui révèle le degré d'intensité volontaire indispensable à l'homme moderne pour retrouver l'étonnement admiratif et positif, *thaumazein*, qui fut autrefois, pour Platon, le commencement de la philosophie⁹⁵. »

Pourtant, lorsque l'humanité parvient à programmer les naissances et à modifier le patrimoine génétique, faisant ainsi basculer le risque de la nouveauté

dans l'automatisme, la question se pose autrement : est-il encore possible de laisser ouverts l'éclair de la surprise, la grâce du commencement ? Est-il encore possible d'aimer la vie « spécifiquement humaine », hors de la course vitaliste au progrès et à la réussite ? Pouvons-nous encore scander la fuite en avant par l'étonnement et l'inquiétude, par la chance et la promesse de ce « miracle de la naissance » qui risque parfois d'être un événement médiocre ou malchanceux (maladie, handicap ou idiotie), mais qui, en tant qu'événement précisément, demeure la relance ultime – la seule ? – du questionnement sur le sens de *toute* vie ? Ou bien la vie comme événement et comme interrogation est-elle désormais périmée, puisque la technique l'a sécurisée, uniformisée, banalisée ?

C'est parce qu'il y a des naissances – fruits de cette liberté propre aux hommes et aux femmes de s'aimer, de penser et de juger, avant d'être des produits de la combinatoire génétique – que la possibilité même existe de vouloir et d'être libres. Notre liberté n'est pas (ou pas seulement) une construction psychique ; elle est la conséquence de cette existence qui est la nôtre, d'être nés : *initium*. D'être « jetés », dit Heidegger. De commencer quelque chose d'entièrement nouveau, corrige Arendt, à l'intérieur de la « fragilité des affaires humaines » : « La capacité même de commencement s'enracine dans la *naissance* et aucunement dans la créativité, non pas dans un don, mais dans le fait que des êtres humains, de nouveaux hommes viennent au monde, sans cesse, en naissant. Je me rends bien compte que ce raisonnement, même sous sa forme augustinienne, est loin d'être clair, qu'il paraît tout juste dire que nous sommes *condamnés* à la liberté du fait de notre naissance⁹⁶... » Mais Arendt ne se contente pas de délier la volonté de toute décision psychologique en la faisant dépendre de la naissance, elle-même soustraite à toute programmation volontaire, puisque la naissance surgit dans la tension de l'amour. En reprenant un Heidegger tardif, elle y inscrit aussi la mort, non pas comme l'avenir de la vie, mais comme dimension interne et intime à son événement, « châsse » « enchâssée » dans l'expérience de la bio-graphie entendue comme un « intervalle » ; et de citer Goethe :

L'Eternel se fait sentir en tout Car tout doit tomber dans le Néant S'il veut persister dans l'Etre⁹⁷.

Ainsi, au carrefour de ces emprunts et de ces refontes éclôt la conception arendtienne de la vie et de la naissance, non pas comme expérimentation

biologique, mais comme expérience suprême du sens renouvelable. Femme sans enfant, Arendt nous lègue une version moderne de l'attachement judéo-chrétien à l'amour de la vie par son chant répété du « miracle de la naissance » où se conjuguent le hasard du commencement et la liberté des hommes de s'aimer, de penser et de juger.

Cette pensée nous est livrée pour être partagée, et gageons qu'elle le sera ; tout particulièrement par les autres femmes, « philosophes » ou non, « théoriciennes politiques » ou non. En effet, la relative libération actuelle des femmes leur offre la possibilité de penser leur maternité mieux qu'elles n'avaient pu le faire depuis la nuit des temps. Aussi l'épreuve de la maternité dans la présence réelle du nouveau-né, à laquelle une femme délègue son être, loin de l'accomplir, la rend-elle vulnérable, altérée. Cette épreuve attache la mère à son enfant par un lien exceptionnel qui n'a pas d'équivalent dans l'existence humaine : car il s'agit non pas d'un désir pour un objet (ou un sujet), mais d'un amour pour l'*autre*. L'amour maternel est peut-être l'aurore du lien à l'autre, que l'amoureux et le mystique redécouvrent plus tard, et dont la mère, quand elle ne succombe pas aux règlements de comptes avec sa propre génitrice par l'intermédiaire du partenaire sexuel, serait l'exploratrice primordiale. De surcroît, cet *autre* n'est pas un élu, mais un « quelconque⁹⁸ » : nullement supérieur, mais simplement nouveau, dramatiquement et souvent tragiquement commençant, et partageant notre rencontre avec la mort. Cette épreuve-là, si elle pouvait être pensée - comme Arendt nous y invite -, pourrait faire des femmes des siècles à venir les gardiennes de la possibilité même de la vie.

Essayons donc d'entendre le terme vie au sens arendtien. Non pas comme une « survie de l'espèce » (qu'on nous annonce possible avec les femmes génitrices aussi bien que sans elles, compte tenu des prouesses de la science qui multiplie artifices et autres « clonages ») ; entendons-la plutôt *comme amour pour le quelconque*, pour le prochain, tout aussi fragile que moi devant la mort, et qui, de par mon amour de femme-mère, réinvente continûment le sens infini des vies plurielles dont il me fait don en retour.

Grâce à la contraception et à l'avortement, ainsi qu'aux techniques de procréation artificielle, les femmes d'aujourd'hui se protègent de la fatalité de la fécondité ou de la stérilité ; elles peuvent ainsi réaliser leur développement personnel, participant pleinement à l'âge moderne où la condition humaine est dominée par la science et soustraite aux lois transcendantes. Toutefois, cette immersion dans l'ère scientifique n'empêche pas – bien au contraire - le *désir* de

procréation et de maternité. Même s'il prend souvent l'aspect d'une volonté de *possession*, ce désir exacerbé, voire paroxystique, de maternité reste analysable et susceptible d'incarner, dans les affaires humaines désormais désacralisées, le souci de l'Autre dans l'amour pour l'autre. Un amour qui, à chaque naissance recommençant et, à travers le père, retrouve dans l'angoisse maternelle son sens de perpétuelle interrogation. Celle-ci ne porte pas sur une éternité au-delà, sur un *summum esse* transcendant ; mais sur le sens in-fini du tout proche ici même, mon tout autre, mon tout pareil, le quelconque. Dans ces replis psychiques de l'amour maternel brillent encore les éclats ultimes du sacré que l'*homo religiosus* parvient à transmettre à l' *homo laborans*, lequel cependant le dévore de plus en plus. Pour que l'être naissant puisse devenir un être parlant et pensant, le psychisme maternel se forme comme un lieu de passage de *zôê* à *bios*, de la physiologie à la biographie, de la nature à l'esprit. A cet égard, si les femmes parvenaient à le vivre et à le penser, le testament légué par le judéo-christianisme pourrait être sauvegardé, singularisé et modernisé.

Dans la mesure où la psychanalyse interroge un sujet hétérogène - pulsion *et* sens, inconscient et conscient, somatique *et* symbolique -, elle se situe sur la même frontière et contribue, conjointement à l'accompagnement maternel et autrement que lui, à maintenir ouverte la question de la vie comme sens, du sens comme vie. C'est en déployant les fonctions psychiques de chaque individu face à la naissance et à la mort, en analysant les structures et les drames du triangle familial, et en connaissant ses conséquences sur la sexualité psychique et les stratégies de pensée singulières de chaque sujet, que les analystes préservent, dans la perpétuation de l'espèce humaine, son destin de faire sens.

L'amour maternel pour la vie quelconque – et non pas les progrès de la technique vitaliste dont cet amour peut s'entourer, ni, à l'inverse, le rejet passéiste de ces progrès par les religions conservatrices farouchement natalistes - est en mesure de garantir notre condition humaine d'êtres soucieux du sens d'être là. Dans cette optique, et compte tenu des menaces qui pèsent sur elle (une vie que certains s'aventurent à reproduire techniquement en « toute liberté », tandis que d'autres l'imposent religieusement sans aucune liberté), on pourrait prédire que la vie au sens arendtien sera féminine ou ne sera pas. Bien entendu, la bisexualité psychique, que la psychanalyse découvre en chaque personne, permet de supposer qu'un homme puisse assumer cette féminité-là, voire expérimenter cette maternité définie comme une tension de l'amour entre *zôê* et *bios*. Et cela durera jusqu'à ce que la technique ait éliminé la menace de mort : mais cela sera-t-il jamais possible ?

A l'ombre de la Shoah, il est significatif que ce soit une femme, une femme juive, Hannah Arendt, qui ait ainsi pris l'initiative de rouvrir la question de la naissance en insufflant un nouveau sens à la liberté d'être. Tel est l'éclat majeur de son génie, qui touche en son cœur la crise de la culture moderne, là où se joue son destin de vie ou de mort.

3. Le sens d'un exemple : Rahel Varnhagen

Adeptes fervents de la « vie racontée », de la *bios-graphie*, Hannah Arendt n'a cependant écrit ni autobiographie ni roman. Un seul texte de jeunesse : *Rahel Varnhagen. La vie d'une Juive allemande à l'époque du romantisme*⁹⁹, approche de cette sorte de narration à laquelle la philosophe-politologue accorde, avec Aristote, le privilège de parachever la « vie » dans sa dignité d'« action ». L'ouvrage est terminé en 1933, après la thèse sur saint Augustin et avant qu'Arendt ne quitte Berlin la même année, à l'exception des deux derniers chapitres ajoutés plus tard, en 1938. Il ne sera publié qu'en 1958, avec une dédicace : *A Anne, depuis 1921*¹⁰⁰, et une préface qui éclaire les intentions de l'auteur sans en révéler la véritable ampleur - « Ce qui m'a intéressée, ce fut de raconter après coup la vie de Rahel telle qu'elle eût pu elle-même la narrer »¹⁰¹. Cette déclaration lourde de sous-entendus introduit à un ouvrage surprenant, touffu, émaillé de nombreux détails que Rahel avait confiés dans ses lettres et journaux intimes, et que l'auteur a souvent repris sans guillemets, en les entremêlant de réflexions philosophiques sur la vie affective d'une femme, sur la difficulté d'être juif et plus encore juive, sur la vocation spirituelle, les contraintes et les choix politiques ou sociaux. Loin d'être en osmose, Arendt semble régler des comptes avec son héroïne : un être proche, un *alter ego* que Hannah n'a sans doute jamais pu être, mais dont elle sent la menace et qu'elle déloge de quelque profondeur familière, avec une sévérité et un acharnement aussi impitoyables que complices.

Le kaléidoscope de cette écriture n'est certainement ni une confession, ni une « autobiographie romancée » - si libres que soient aujourd'hui les variantes de ce genre protéiforme -, mais plutôt un *exemple agi* : le « cas particulier » de Rahel est manié, voire manipulé par l'auteur au gré d'une sorte de mise en scène ou de scénario qui *fait voir* les noces autant que les déchirures entre l'héroïne et la dramaturge.

Un *exemple*, au sens kantien du terme, sur lequel Arendt revient dans des

travaux ultérieurs : non pas un « cas » qui illustre un concept abstrait, mais un individu ou un événement qui suscitent l'imagination. « L'exemple est le particulier qui renferme - ou est censé renfermer – en lui-même un concept ou une règle générale [ainsi : saint François, Jésus de Nazareth ou Napoléon]. La validité de l'exemple sera limitée à ceux qui ont [de Napoléon] une expérience personnelle, soit en qualité de contemporains, soit en tant qu'héritiers de cette tradition historique particulière. La plupart des concepts des sciences historiques et politiques sont de cette nature restreinte ; ils ont leur source dans un événement historique particulier, et c'est ensuite que nous entreprenons de le rendre "exemplaire" – de saisir dans le particulier ce qui vaut au-delà de l'unicité de l'événement¹⁰². » La vie de Rahel, devenue en ce sens un « exemple », se mue en un véritable *laboratoire* de la pensée politique d'Arendt qui forge ses futurs concepts au contact de ce « particulier » dont elle partage la « tradition historique ».

Le laboratoire n'en est pas moins un *spectacle* dont Arendt la marionnettiste tire les ficelles, sans s'embrouiller comme elle l'avait fait à l'âge de six ans¹⁰³. Elle-même extraordinaire actrice, Arendt rappelait à ses contemporains la prestigieuse Sarah Bernhardt ou la Berma de Proust, « une magnifique diva de scène », une « déesse chthonienne, ou enflammée, plutôt qu'une déesse aérienne », laissant *voir* jusque dans ses conférences le drame de l'esprit et la dynamique de la pensée : « La regarder s'adresser à un public, c'était percevoir les mouvements de l'esprit rendus visibles dans les actions et les gestes »¹⁰⁴. Le spectacle lui était en somme essentiel, mais son héroïne s'y prêtait bien davantage, férue qu'elle était de visibilité sociale et de signes de reconnaissance : « Elle [Rahel] porte en elle la prétention monstrueuse d'être elle-même ce "champ de bataille" muet, scène d'un spectacle et rien d'autre, et, par conséquent, ce qui fait la cohésion de ce spectacle. [...] Elle ne veut plus se laisser impliquer, veut elle-même être le sol qui, immuable, absorbe tout en lui¹⁰⁵. »

Outre ce trait de caractère, Arendt a toutes les raisons intellectuelles d'aimer la scène, puisque, pour elle, l'« apparaître » est non seulement le mode par excellence de l'*action*, mais aussi le meilleur espace susceptible d'offrir une opportunité de jugement véridique à ceux qui, ne participant pas à l'action, se contentent d'observer. Aussi partage-t-elle l'opinion de Kant qui admirait dans le peuple français le spectateur des révolutionnaires plutôt que les révolutionnaires eux-mêmes, et dont la sympathie observante fit de la Révolution un « phénomène [qui] *ne s'oublie pas* - ou, en d'autres termes, un événement public et signifiant pour l'histoire du monde. Donc : ce qui constituait le domaine public

approprié à cet événement particulier, ce n'étaient pas les acteurs, mais les spectateurs en acclamations¹⁰⁶ ».

C'est précisément dans cette alchimie du donner-à-voir et de la distance participative que s'élabore le jugement de la biographe Arendt. L'exploration psychologique, bien que réelle et persistante, ne cesse d'être minimisée au profit de l'essai politique : l'auteur dénie l'identification avec son personnage qui, visiblement, la guide, et discrédite l'écriture d'introspection (renvoyée avec ou sans guillemets à la seule Rahel) pour n'adopter qu'un style interprétatif de psychologue doublée d'une sociologue.

Un genre insolite, en somme, que cette *Vie*, et dans lequel Arendt ne se risquera plus, mais qui marque dès le départ son activité de théoricienne hors normes. A l'opposé de l'idéal du penseur que Heidegger évoquait ainsi en commençant un de ses cours sur Aristote : « Il naquit, travailla et mourut », suggérant par là même que le phi-losophe se doit de s'effacer au profit de sa seule philosophie, Arendt, dans cet « exemple » pris à Rahel et abrégé par son jugement personnel, esquisse un *théâtre de la pensée*, invisible dans ses écrits ultérieurs, mais dont *La Vie d'une Juive* révèle la prégnante logique sous-jacente aux textes à venir. N'écrit-elle pas d'ailleurs, dans *La Condition de l'homme moderne*, à propos de ce genre qu'elle aime entre tous : « Le théâtre est l'art politique par excellence ; nulle part ailleurs la sphère politique de la vie humaine n'est transposée en art. De même, c'est le seul art qui ait pour unique sujet l'homme dans ses relations avec autrui¹⁰⁷ » ?

Mais pourquoi Rahel ?

Fille de joaillier, d'un milieu juif aisé sans être vraiment riche, Rahel Levin (1771-1833) était sans beauté ni grâce. Elle vécut confortablement et bénéficia du philosémitisme de Frédéric II de Prusse avant de souffrir de l'hostilité de la bourgeoisie et de la noblesse. En effet, dès le changement de régime, en 1810, les idées des Lumières, qui propageaient certaines demandes d'égalité, mais aussi le nationalisme, rallumèrent un antisémitisme latent. Eprise de littérature et de philosophie sans être auteur elle-même, Rahel avait réussi à créer dans sa mansarde de la Jägerstrasse à Berlin, entre 1790 et 1806, un salon romantique des plus brillants que fréquentèrent les frères Humboldt, Friedrich Schlegel, Friedrich Gentz, le pasteur Schleiermacher, le prince Louis-Ferdinand de Prusse et sa maîtresse Pauline Wiesel, l'helléniste Friedrich-August Wolf, Jean Paul, Brentano, les frères Ludwig et Friedrich Tieck, Chamisso, Fouqué et d'autres... Elle y reçut Goethe, étant parvenue à se faire adresser une lettre par le grand

poète qui accepta de lui rendre visite. Outre son salon, elle eut une certaine notoriété due à ses lettres et à ses journaux intimes partiellement publiés par son mari, August Varnhagen, sous le titre *Ein Buch des Andenkens für ihre Freunde* (Livre du souvenir), en trois volumes (1834).

Fascinante et agaçante, Rahel Levin s'adonne d'abord à une passion de la vie qu'elle éprouve comme une sorte de mystique laïque. Alternant sensibilité pathétique et perte de soi dans l'abandon amoureux, elle exalte la douleur, quand ce n'est pas la nature, et enfin les engagements patriotiques. Pour revenir, vers la fin de son existence, à ses origines juives auparavant dénigrées. « Ce qu'elle [Rahel] voulait, écrit Arendt, c'était s'exposer à la vie de telle manière qu'elle pût l'atteindre comme une averse sans parapluie ("Qu'est-ce que vous faites ? Rien du tout. Je laisse la pluie pleuvoir sur moi...") [...] Ce qui lui restait à faire, c'était de devenir le "porte-voix" de l'événement, de transmuier l'événement en discours. On y parvient en racontant et en répétant sans cesse sa propre histoire. "[...] Mais moi, la vie était le domaine qui me fut imparti." Vivre sa vie comme si c'était une œuvre d'art¹⁰⁸... »

Tel aurait été le credo de Rahel, désireuse d'accomplir le culte de la personnalité romantique exceptionnelle, complète et androgyne, dessein que Hannah Arendt juge comme la « grande erreur commune à Rahel et à ses contemporains ». En décrivant son livre comme une contribution à l'histoire des Juifs d'Allemagne, dans la perspective de la destruction de la judéité juste avant l'arrivée de Hitler au pouvoir, Arendt n'en reprend pas moins les accents de ce plaidoyer pour une vie destinale qui se dégageait de sa thèse sur l'amour chez saint Augustin. Elle oppose à Rahel la nécessité de prendre plus au sérieux et plus gravement « sa propre personne », plutôt que « la vie et l'histoire qu'elle dicte aux vivants », et tente de dégager « le destin d'une personne » au croisement de la « vie humaine » et de la « vie spirituelle et mondaine » : « Je n'ai traité ici qu'un aspect du problème de l'assimilation : la manière dont le processus d'assimilation à la vie spirituelle et mondaine du milieu ambiant a concrètement agi sur une vie humaine, et a pu devenir ainsi le destin d'une personne¹⁰⁹. »

Tout en se plaisant à exhiber les détails psychologiques qui parsèment les passions variées de son héroïne, Arendt ne décrit pas ce pathétique, qui la fascine et lui répugne à la fois, comme une pathologie individuelle : nulle allusion à l'hystérie, à la dépression ou à la paranoïa. En relevant la plainte de Rahel qui déplore souvent l'« infamie de sa naissance¹¹⁰ », Arendt interprète ce

destin, moulé dans le romantisme et dans l'histoire allemande, sous l'angle d'une tragédie de l'assimilation.

En effet, elle utilise les notions de *paria*¹¹¹ et de *parvenu*, ainsi que de *paria conscient* et de *paria inconscient*¹¹², transmises par Kurt Blumenfeld, mais dues à Bernard Lazare (1865-1903). Ce conseiller juridique de la famille Dreyfus, ami de Péguy et auteur de *L'Antisémitisme, son histoire et ses causes* (1894), expliquait le regain de l'antisémitisme français par « le triomphe de l'Etat laïque sur l'Etat chrétien. L'Eglise a rendu les Juifs et les hérétiques responsables de sa défaite [...] et elle a commencé par attaquer Israël [...]. La démocratie a laissé grandir l'antisémitisme sans protester contre lui¹¹³. » Il rejetait catégoriquement l'assimilation (« Pour eux, pour les peuples au milieu desquels ils vivent, il faut que les Juifs restent juifs » afin de « participer à l'œuvre humaine en restant soi-même, en gardant sa personnalité, en développant ses qualités nobles ». « Quelle solution? Sionisme ? Maintien du type intellectuel¹¹⁴. »), tout en se séparant du sionisme officiel de Herzl. Plus tard, dans une étude significative, « Herzl et Lazare », Arendt prendra parti pour Lazare¹¹⁵. Le *paria conscient* selon Bernard Lazare, «porteur d'une tradition cachée, nourrie par l'orgueil et la grandeur des persécutés », doit renoncer aux prérogatives du *Schlemihl*¹¹⁶ qui se réfugie dans la nature et l'art, rejeter aussi le « parvenu » comme une « pourriture¹¹⁷ » qui nous « empoisonne », et, par la révolte, défendre un peuple opprimé et sa nation. Forte de cette clé, Arendt s'arrache au psychologisme et, sans pour autant éviter les pièges des dénis, des projections et des aveux plus ou moins involontaires ou inconscients, s'achemine, par l'intermédiaire de Rahel, vers un dépassement de sa propre tourmente psychique en même temps que vers l'élaboration d'une pensée politique enracinée dans l'expérience. Le livre apparaît ainsi, en définitive, comme une véritable *histoire* de sa pensée politique, au sens étymologique qu'elle aimait rappeler du mot grec *istôr* : celui qui juge, pour peu qu'il s'attache à des événements exemplaires comme un spectateur sensible.

Cette genèse de l'œuvre éclaire l'obstination qu'Arendt mit, bien après la guerre, à faire reconnaître par les tribunaux allemands *La Vie d'une Juive* comme thèse universitaire *d'habilitation*. Elle intenta un procès en dommages et intérêts au gouvernement de l'Allemagne de l'Ouest, invoquant le fait qu'elle avait presque terminé sa thèse avant de quitter l'Allemagne en 1933, mais sans pouvoir la soutenir en raison de l'hostilité des milieux académiques de l'époque à l'encontre des femmes, juives de surcroît. Epaulée dans cette requête par Jaspers – qui, pourtant, dans sa correspondance antérieure, jugeait sévèrement le livre et déconseillait même sa publication en langue allemande¹¹⁸ –, ainsi que par Benno

von Wiese, et alléguant que son texte avait été apprécié par Heidegger et Dibelius, Arendt se heurta néanmoins à un premier refus en 1967 ; mais elle finit par obtenir en appel un verdict positif du tribunal en novembre 1971. Reconnue titulaire de l'*habilitation* à la date du 1^{er} juillet 1933, elle reçut un paiement compensatoire et un salaire croissant depuis 1933¹¹⁹. Une telle procédure ne fait que souligner l'aspect symptomal de l'ouvrage, tout en l'enracinant encore plus passionnément dans la biographie d'Arendt.

La récente édition américaine du livre montre qu'Arendt a fait subir quelques retouches à son personnage: tout en rectifiant les erreurs d'August Varnhagen, qui coupe des phrases ou supprime les noms juifs des correspondantes de sa femme pour rendre ses écrits plus « respectables », Arendt elle-même s'attribue une sorte de « rôle d'époux » en procédant à d'autres coupures¹²⁰. Elle passe notamment sous silence le fait que Rahel, bien qu'assumant ses origines juives peu de temps avant sa mort, est restée fidèle à sa foi chrétienne toute neuve. Hannah Arendt ne procédera, pour sa part, à une véritable réévaluation de son attachement initial à la théologie chrétienne, dont elle s'était écartée dans les années de guerre, que dans des pages pénétrantes du deuxième volume de *La Vie de l'esprit, Le Vouloir*¹²¹. Avec Rahel, il s'agit, dans l'urgence, de stigmatiser l'assimilation sous l'aspect des deux tentations: le catholicisme et l'universalisme des Lumières. Comment agir en citoyenne sans trahir le judaïsme ? Etre femme et juive: ne pas se perdre soi-même, mais ne pas perdre les siens non plus? S'arracher à la culture des Lumières, à la philosophie d'inspiration romantique, à l'attraction allemande, à soi-même? Hannah Arendt accomplit cette renaissance en taillant amoureusement dans la chair... d'une autre.

Pourtant, tout se passe comme si, dans les neuf premiers chapitres, Rahel et Hannah s'appliquaient à singulariser l'expérience de la vie – vie individuelle d'une femme amoureuse. La naissance juive et les rejets qu'elle provoque s'estompent et passent, tout compte fait, au second plan, pour laisser place aux déboires amoureux. Rahel se repaît de ces derniers si complaisamment que le lecteur se demande si sa situation sociale est bien la seule et unique source de ces états-limites. La biographe ne manque pas de s'en apercevoir elle-même, et note: « La lutte que mène Rahel contre les faits, et surtout le fait d'être née juive, devient très vite une lutte contre elle-même¹²². » « Manque de rapport direct avec autrui », personnalité dédoublée entre « la mine qu'elle fait aux gens et la manière dont elle les juge » (« de vrais animaux¹²³ »), au bord de l'intrusion arrogante quand ce n'est pas du suicide, etc. – Rahel reste néanmoins séduisante par son extrême vivacité d'esprit et sa lucidité : n'est-elle pas la première à se

juger plus sévèrement que ne le font ses détracteurs, avec naïveté et sans la moindre perfidie ?

Mais le manque de maîtrise et de froideur agace la biographe qui ne se prive pas de donner de sérieux coups de griffes à son héroïne. De même, lorsqu'elle constate que Rahel se vit « libre et sans lien », que son indépendance est faite d'« aptitudes absurdes, sans objets », et qu'elle n'est « enchaînée à aucun monde historiquement donné »¹²⁴, Arendt reprend de l'intérieur l'image péjorative des Juifs adaptables et gaffeurs, parvenus ou mendiants (*schnorrer*), ne connaissant « aucune hiérarchie définissable, aucun ordre » ; le « manque de style, [le] désordre, [le] goût sans raison de la chasse aux paradoxes » de Rahel l'irritent, bien que « son originalité soit authentique », son « ardeur conquérante » remarquable ; mais quel dommage qu'elle ait « besoin de toute une vie pour acquérir chaque opinion »¹²⁵ !

Loin d'être toutes négatives, les caractéristiques du *paria conscient* pour qui « toute consolation est interdite » se révèlent aussi une formidable stimulation pour se forger une culture de la vérité et de l'individuation que Rahel possède mieux que les romantiques et qu'ils viennent apprendre auprès d'elle dans son salon. « Rahel ne connaît au monde nulle terre natale où elle pourrait chercher un refuge contre la destinée; elle n'a rien qu'elle puisse opposer. Elle n'a plus rien à faire qu'à "dire la vérité", qu'à porter témoignage, qu'à "engranger l'opulente moisson du désespoir". » Le salon juif, et plus encore celui de Rahel, se construit comme un espace social extérieur, à l'écart des conventions, et flatte l'aspiration des artistes à être hors du monde et de la tradition. Une illusion dont Rahel s'enivre, croyant que ses invités l'authentifient alors qu'ils lui sont profondément indifférents. « Elle se protège de la mort par cette abondance de contacts humains¹²⁶. »

La fuite à Paris après la rupture avec Finckenstein donne à Rahel l'occasion de décrire comme un étonnant plaisir le sentiment d'étrangeté dû à la dépersonnalisation : « C'est un plaisir que d'être à l'étranger¹²⁷ », mais c'est Hannah qui ajoute, sans guillemets: « s'effacer, n'être personne, n'avoir ni nom ni rien qui suscite le souvenir ; et donc expérimenter, tâter de ce qui peut encore provoquer la joie¹²⁸... ». Elle ajoute cette perception insolite (propre aux deux femmes ?) au sujet des enfants : « Les rapports avec les enfants présentent aussi cet avantage qu'ils n'ont en eux presque rien d'humain¹²⁹. » A entendre comme un ravissement sur fond d'une souffrance sans consolation à partir de laquelle « les hommes n'importent pas, mais seulement ce qui leur arrive: leur souffrance, leur

vie et leur mort. Etre mise au courant de cette vie et de cette mort, c'en est assez pour elle; quant à elle, il n'est plus rien qu'elle désire, ni la souffrance ni la joie. Telle est sa résolution¹³⁰. » Alors que ce dernier terme évoque la « décision » ou la « résolution » (*Entscheidung, Entschlossenheit*) de Heidegger, le contexte psychologique dans lequel se place Arendt, avec son « exemple » de Rahel, rapproche davantage son raisonnement de la psychanalyse que de l'ontologie. La biographe de Rahel fait une pénétrante analyse de la dissociation de la personnalité hystérique que des analystes femmes commenceront à décrire à la même époque : « la mascarade » selon Joan Rivière¹³¹, ou les « personnalités comme si » selon Helene Deutsch¹³². Imperceptiblement teintées des réminiscences déjà lointaines des « ombres » d'Arendt, les multiples passions et les échecs amoureux de Rahel trament son histoire mouvementée : le Suédois Karl Gustav von Brickmann, Wilhelm von Burgsdorff et David Veit; le comte von Finckenstein (son fiancé de 1795-1796 à 1800) ; Friedrich Gentz ; puis le beau secrétaire de la légation d'Espagne, Don Raphaël d'Urquijo, avec lequel elle sera aussi fiancée (en 1801-1802); Alexander von Marwitz ; et enfin Varnhagen – le « mendiant du bord de la route », comme il se désigne lui-même – qu'elle épouse en 1814.

L'aristocratique Finckenstein fait piètre figure dans le salon de Rahel Levin, mais finit par s'en apercevoir et prend ses distances, bien que ce soit sa maîtresse qui envisage la séparation la première. Mais quelle souffrance d'être une femme qui dépend d'un homme, des hommes et du « théâtre de *la vie* en général¹³³ » ! En effet, « [...] puisque l'amour de Finckenstein a fait d'elle une personnalité définie – définie, sans monde défini autour d'elle ni projets définis, sans autres frontières que celles tracées par son amour [...] -, la voilà rejetée au désespoir et à la futilité dont elle vient¹³⁴ ».

Ou, à propos de la relation Rahel-Gentz : « [...] Il n'a d'autre choix que de l'aimer officiellement ou de la renier officiellement [...], il aurait trouvé en elle une autre chance d'approcher la réalité [...], une chance de tout avoir, finalement en défiant le monde. Il eût pu opposer à la réalité une seconde réalité qui eût été si singulière, si unique, si harmonieuse que le monde réel n'eût guère pu l'emporter sur elle¹³⁵. » Mais il ne l'a pas fait... pas plus que Heidegger !

Gentz n'ignore pourtant pas le caractère exceptionnel de leur lien: « Ce que nous sommes deux à savoir, pas un mortel n'en a le moindre soupçon. Je me reproche maintenant avec amertume de n'avoir pas, naguère, insisté violemment pour jouir de ce que vous appelez votre peu de chose. Car quelque chose d'aussi

nouveau et d'insolite que les rapports physiques de deux êtres humains en qui l'être secret s'est justement retourné vers l'extérieur, cela n'a jamais encore dû exister¹³⁶... »

On fera résonner ces propos de Gentz, qu'Arendt recopie, avec les lettres de Heidegger dont fait état Elzbieta Ettinger: « Les lettres débordantes de lyrisme qu'il lui écrivait, dont les phrases, à la limite du kitsch, contenaient avec difficulté une passion vibrante, ont dû maintenir Hannah dans le doute et la perplexité au sujet du désir qu'il éprouvait pour elle. Le langage de Heidegger traduit le bouleversement qu'il connut lorsque la raison céda à la passion. Ses premières lettres étaient sophistiquées, mesurées, et toute la prose en était calculée. A l'opposé, les lettres ultérieures révèlent une sentimentalité conventionnelle, si ce n'est un goût incertain : elles laissent parler le langage débridé du sentiment¹³⁷... » Hannah n' apparaît-elle pas étrangement proche et complice de Rahel, si l'on pense à son extraordinaire dépendance envers son amant, après sa décision de se séparer de lui pour mieux l'aimer: « J'aurais perdu le droit de vivre si j'avais perdu l'amour que j'ai pour toi... » (22 avril 1928)¹³⁸ ?

Bien que la correspondance avec Blücher ainsi que des notes personnelles attestent entre 1950 et 1953 qu'elle soit devenue lucide sur les manipulations de Heidegger, désigné comme le « renard » et le « menteur »¹³⁹, et que Blücher, pour sa part, n'hésite pas à le traiter de *Hosenmatzdeutscher* (« bambin allemand en culottes courtes »)¹⁴⁰, la dépendance de Hannah envers le professeur-amant perdurera sous l'aspect d'une passion intellectuelle : n'écrit-elle pas, au sujet de *La Condition de l'homme moderne* (1958), que c'est un livre qui lui doit « presque tout, à tous égards¹⁴¹ » ? Pourtant, c'est au sein de cette fidélité qu'Arendt affirmera sa différence... de pensée. Non sans céder à des passages à l'acte passionnels, comme cette consultation chez une graphologue, avec un spécimen de l'écriture de Heidegger, pour lui demander si celui-ci est... marié (comprendons: comment est-il avec une autre femme ?), et s'il est... « homosexuel¹⁴² » ! Dans les années 30, à travers l'exemple de Rahel, Hannah insiste, mais c'est à propos de Gentz : « Car en aucun moment il ne l'a voulue, et rien qu'elle, mais bien une situation, un certain rapport, "des relations telles que le monde n'en a peut-être que rarement connu". » « Il » voulait sa « compréhension », et aurait dû « renoncer à tout pour elle » – mais cela voulait dire « renoncer à sa situation dans le monde », et il ne le pouvait pas¹⁴³. Dans le couple Rahel-Gentz, cependant, une autre caractéristique du couple Hannah-Heidegger se profile: alors qu'« il » est « complice » du réel et d'une lucidité qui n'est que simple complaisance, « elle » ne peut s'empêcher de vouloir toujours

changer le monde, car elle est « anarchiste »¹⁴⁴.

Avec Urquijo, l'étranger qui procure un « abri à son humanité propre », Rahel s'offre un culte de la nudité et de la beauté qui serait la version absolue de son avidité. Mais ce n'est que pour mieux abandonner sa « vie de *schlemihl* » et tenter de faire reconnaître son âme, dont Urquijo n'a d'ailleurs que faire. Une femme qui aime plus qu'un homme ne peut qu'être humiliante pour le diplomate dans le cercle de ses amis, d'autant plus que l'excessive Rahel semble s'intéresser moins à l'« homme » qu'à l'« événement » : Humboldt et Gentz se moquent de sa négligence totale vis-à-vis des différences individuelles ; Rahel ne serait qu'une passionnée qui « imite » avec exagération et « niaiserie », tout à la fois « paradoxale [et] inexplicable »¹⁴⁵. Bien plus tard, dans sa *Correspondance* avec Jaspers, Arendt ironise sur ses remarques, alors qu'il était son directeur de thèse, concernant sa tendance à elle à « exagérer » : « Penser amène toujours à exagérer [...]. Par ailleurs, la réalité a en vérité tellement exagéré dans notre siècle qu'on peut dire sans craindre que la réalité est "exagérée" »¹⁴⁶ (25 janvier 1952). Qui exagère, en définitive: Hannah ou Rahel ?

Un dernier feu embrase Rahel : Alexander von Marwitz. Junker distingué, déçu de la société, enfermé dans son rang mais soucieux d'appartenir au monde actuel, il ne peut ni vivre ni se suicider. Tout naturellement, Rahel va se projeter en lui, « inquiète de lui comme d'elle-même »¹⁴⁷. La biographe pointe l'identification androgyne et le fantasme d'exception nobiliaire de Rahel, qui seraient communs à nombre de Juifs « assimilés », mais que Marwitz refuse: il est radicalement différent et n'a nul besoin de se justifier, il « méprise », « écœuré ». Arendt insiste sur cet « écœurement ». Dans *Qu'est-ce que la métaphysique ?* (1929), Heidegger identifiait l'Etre à la répulsion. Rahel, au contraire, bien que rebelle, revendique sa place et l'« égalité des droits de l'homme »¹⁴⁸. Le lecteur, amusé, ne peut que jubiler de voir Arendt se moquer des deux amants. Ses flèches égratignent au passage Marwitz, qui aspire à vivre « plus serein, moins personnel, lié aux vues les plus sublimes de l'esprit », et renvoie sa maîtresse... à Dieu. Car Marwitz se soucie peu d'une femme aussi sublime! Qu'elle reste donc dans son exceptionnelle solitude, qu'elle s'adresse à Dieu! « Moi qui ne connais que Dieu à qui vous me renvoyez [...]. Ainsi, je serais exilée sans être morte »¹⁴⁹ ? » gémit Rahel, endolorie, sous le regard caustique de sa biographe.

Celle-ci préfère une autre Rahel, « dévorée de rébellion et d'angoisse »¹⁵⁰, en proie à d'exorbitantes prétentions, comme celle-ci: « Je suis aussi unique en mon

genre que le phénomène le plus important sur cette terre¹⁵¹ » ; mais capable aussi, la vieillesse l'assagissant, de critiquer vertement ses « expériences vitales » : des « duperies », déclare-t-elle. Ou des masques d'une fausse personnalité ? « Je mentais. Le plus grand mensonge, celui d'une vraie grande passion¹⁵². » Rahel se distancie d'elle-même et de sa vie, toute remplie de fantasmes angoissants, « spectraux » : « Elle la voit devant elle, de l'extérieur, cette vie, avec autant de détachement ludique que si ce n'était pas elle qui l'avait vécue [...]. Sa vie devient pour elle un récit¹⁵³. » De fait, l'héroïne d'Arendt parvient à métaboliser les drames de sa vie grâce à une sorte d'auto-analyse aiguisée par la lucidité narrative qu'elle cultive et que favoriseront les circonstances, telle sa correspondance avec Rebecca Friedländer et Pauline Wiesel, ainsi que le fil des événements politiques.

Karl August Varnhagen, né en 1785, de quatorze ans son cadet, joue un rôle décisif dans l'assimilation de Rahel, mais aussi dans l'évolution qui l'amènera à la révolte. Ce « mendiant du bord de la route¹⁵⁴ » lui voue un enthousiasme sans borne, et trouve le sens de sa vie en témoignant... de celle de sa femme. Homme des Lumières, comme Gentz, mais sans ses qualités, humble comme Finckenstein mais sans sa noblesse, Varnhagen n'aspire qu'à « servir comme on sert un classique grec¹⁵⁵ ». Arendt se gausse de cette « ridicule absurdité de se faire prophète d'une femme », et ne cache pas son mépris pour un mari d'une « fidélité sacerdotale », « enchaîné à son épouse comme le prêtre à son idole ». Varnhagen fait de Rahel l'« anecdote qu'il exploite sa vie durant », et « ne voit en elle qu'une formidable étrangeté »¹⁵⁶, une troisième incarnation de la « nation juive » après le Christ et Spinoza, etc. Trop, c'est trop, la biographe préfère qu'un homme soit un homme et tienne sa place ! Mais elle relève aussi les manipulations de l'époux généreux, menace que Rahel aurait dû repousser, dépasser. Pourtant, sans l'aimer vraiment, Rahel se persuade que Varnhagen est « l'unique ami qui soit toujours là pour elle¹⁵⁷ », qu'il la « comprend¹⁵⁸ ». De quoi arracher à sa biographe ces magnifiques lignes sur la force humaine de la compréhension qui, par-delà les personnes, ouvre les splendides palais du « langage » et de l'« amitié » : « Si l'appel n'est pas entendu, si l'autre ne peut prêter l'oreille à vos arguments, il ne reste plus rien des hommes que leur éternelle différence et leurs diversités inexplicables : celles de substances formées par la Nature. On peut aimer ce qui vous est étranger, avec la tendresse éperdue qu'imposent les belles formes. On peut se détourner de ce qui vous est étranger, avec toute l'indifférence ou tout le dégoût qu'inspire la difformité d'une créature. Tout cela n'empêche pas que l'appel rejeté retombe sur vous-même,

vous réduit au rang de créature, et ravale la raison à celui de différence parmi bien d'autres. [...] grâce à l'humanité du langage – elle [l'étrangeté] se laisse intégrer dans l'histoire d'une amitié¹⁵⁹. » Ayant dissipé ses « ombres », une nouvelle Arendt s'avance désormais en magicienne de l'amitié dont témoignent, par-delà ses « colères » et ses « exagérations », tous ceux qui l'ont connue.

Varnhagen réussit à s'introduire dans les milieux diplomatiques, travaille comme secrétaire-journaliste d'ambassade ; tout le monde est alors saisi par la fièvre patriotique et assimilationniste. A partir de 1810, Rahel change de prénom et de nom pour devenir Friederike Robert, comme son frère qui s'était fait baptiser, avant de se faire baptiser elle-même, en 1814, et d'épouser Varnhagen pour s'appeler dorénavant Antoinette Friederike Varnhagen von Ense. Ainsi la *paria*, parfois consciente, parfois non, devient une vraie *parvenue*. « Il faut exterminer le Juif et le chasser hors de nous, voilà une vérité sacrée, même s'il fallait que la vie y passe, elle aussi¹⁶⁰. » En lisant le *Discours à la nation allemande* (1806-1807) de Fichte, Rahel trouve des raisons valables pour adhérer à celle-ci et délaisse l'arrogance de la *paria* qui prétendait à des expériences extraordinaires¹⁶¹. Mais elle se rend compte aussi qu'au fur et à mesure que les Juifs s'émancipent, ils s'isolent. Que faire ?

Rahel décide d'abord de se sauver « toute seule », note la biographe, en « se faisant prendre à bord par quelqu'un qui a encore à s'élever¹⁶² ». Par ses actions sociales et patriotiques qui ne l'intègrent pourtant pas vraiment à la nation allemande, Rahel échappe un temps à sa mélancolie et devient en apparence « une personnalité », sans méconnaître en son for intérieur « son exclusion [...] définitive »¹⁶³.

La parvenue de surface se sait *paria* indélébile, ce qui ne lui épargne pas les sarcasmes d'Arendt, notamment lorsque Rahel rêve d'une paix mondiale promue par le sexe féminin: « J' ai dans mon cœur un plan: inviter toutes les femmes d'Europe à décider de ne plus jamais participer à la guerre¹⁶⁴... » On reste songeur devant les railleries et la sévérité de la biographe qui n'éprouve décidément aucune sympathie pour cette pionnière du féminisme. Après tout, la naïveté féministe et pacifiste de Rahel n'est peut-être pas si désespérante ? Mais ce n'est pas ce parcours-là qui intéresse Arendt et, si elle se moque de l'Européenne précoce, elle n'en attend pas moins avec impatience la rébellion juive de la parvenue.

La révolte adviendra grâce à deux précieuses confidentes : Rebecca Friedländer et Pauline Wiesel. Entre 1805 et 1810, la médiocre romancière

Rebecca Friedländer reçoit cent cinquante lettres de Rahel, heureuse de pouvoir enfin se confier à quelqu'un et partager sa « curiosité » avec une personne qui sache l'« écouter » : « Ne vaut-il pas la peine, ne serait-ce que par curiosité, de vivre sa vie jusqu'au bout et de se mettre à l'écoute de la douleur et de la joie¹⁶⁵ ? » Chemin faisant, de plus en plus impliquée et bien à l'abri dans l'écriture, Rahel découvre la force de la poésie et le génie de Goethe. Aucune allusion n'est faite alors à sa propre judéité, bien que ce soit avec une femme de son peuple qu'elle ait éprouvé personnellement la force des mots, avant de redécouvrir dans la magie verbale goethéenne la véritable assimilation de la poésie et de la vie, mais... pour se l'approprier immédiatement et sans gêne : « C'est ainsi, me semble-t-il, qu'il en est de ma [sic] vie. » Les « mots exorcisent en elle l'enchantement silencieux de ce qui a lieu, sans plus. Capable de les prononcer, elle trouve un asile en ce monde »¹⁶⁶. Elle: Rahel ou Hannah ? Rahel dévore donc *Wilhelm Meister* et l'interprète comme une stimulation majeure à se défaire de son originalité pour devenir « humaine parmi les humains », c'est-à-dire en somme allemande, ou plutôt parvenue. Arendt suggère ici que le rôle de Goethe dans l'histoire des Juifs allemands a été de favoriser leur entrée dans la culture allemande sous l'aspect du juif cultivé: on dira que « le culte de Goethe dont Rahel est l'initiatrice [...] a produit une espèce de mythologie de parvenu [...] l'illusion [...] de pouvoir échapper au destin juif en devenant célèbre, comme Goethe »¹⁶⁷.

Alors que son sentiment d'exclusion se renforce du fait de l'hostilité croissante des milieux dirigeants comme des autres, Rahel retrouve enfin ses origines. Le retournement se manifeste surtout à travers sa correspondance avec Pauline Wiesel, la maîtresse de Louis-Ferdinand, qui fréquentait son salon de la Jägerstrasse. Femme de mœurs faciles, Pauline essaie de séduire... Varnhagen lui-même, sans que Rahel ne s'en offusque, plutôt amusée, même, par cette fraîcheur, preuve de non-conformisme. Arendt interprète ce dernier attachement féminin comme le désir de Rahel de rester *paria* tout en acceptant d'être parvenue¹⁶⁸. De plus en plus paniquée par son assimilation, Mme Antoinette Friederike Varnhagen von Ense se demande: « Peut-on complètement s'arracher à ce qu'on est au fond¹⁶⁹ ? [...] Après tout, la liberté tant vantée du marginal exclu de la société est rarement plus que le droit [...] de désespérer, d'être justement *rien du tout*. Ni fille ni sœur, ni amante ni femme, même pas bourgeoise¹⁷⁰. »

Dans ce portrait psychosociologique, Arendt outrepassa le rôle de bienveillante confidente: elle ne se prive pas du plaisir de psychanalyser son héroïne en déchiffrant pour de bon et à sa façon les rêves de Rahel dans un

étrange chapitre: « Le jour et la nuit ». Curieux passage intimiste dans une thèse d'« habilitation¹⁷¹ » ! Tous les rêves de la protagoniste crient l'exclusion et l'humiliation plus ou moins sexualisées, rêves qu'Arendt interprète comme un refuge dans l'univers nocturne : ils protègent de l'exclusion, mais, surtout, révèlent les conflits que Rahel fait semblant d'aplanir dans son existence diurne, faite de leurres et de compromis. « Ainsi, la poursuite du cours de la vie quotidienne est sans cesse remise en question par la nuit¹⁷². »

A propos du rêve d'un animal blanc, mi-mouton, mi-chèvre, Arendt s'applique à recopier les mots d'amour que prononce Rahel à l'adresse de son « favori vivant, mon animal », qui serait en réalité Finckenstein, mots qui rappellent étrangement certains poèmes de jeunesse de Hannah elle-même¹⁷³, « Dans l'abîme de soi » et « Les ombres ».

Derrière le symbole de la duplicité (mi-mouton, mi-chèvre), l'apparence animale de l'amant signifierait la conviction que les amants sont en fait exclus de l'humanité – autre thème cher à Arendt l'augustinienne qui situe l'amour hors du monde. Quant aux répétitions angoissantes de ce rêve, elles expriment une tension intolérable, diagnostique avec finesse notre analyste improvisée¹⁷⁴.

Un autre rêve présente une nouvelle mise en scène du rejet: Rahel s'y voit poussée du haut d'un rempart par tout le peuple d'Athènes¹⁷⁵. Les Athéniens ne sont-ils pas le peuple modèle pour Arendt, autant que l'idole des postromantiques aux yeux desquels les Grecs annonçaient la quintessence de leur germanité ? On ne saurait rêver plus étranger aux Juifs. Dans un autre rêve, enfin, Rahel est couchée entre Bettina Brentano et Marie, la Mère de Dieu¹⁷⁶. Rahel serait-elle enfin acceptée par la Mère des chrétiens en personne? Indifférente au sens sexuel – ici homosexuel – des rêves, Arendt n'y voit que la présence obsédante d'un univers attrayant mais menaçant de *goyim* auquel la rêveuse aspire douloureusement, mais en pure perte.

De par son « incapacité définitive de comprendre l'ensemble, de discerner les relations, de s'intéresser à autre chose que sa propre personne¹⁷⁷ », Rahel la *parvenue* conserve cependant trop de défauts – mais aussi trop de qualités – de la *paria*, par exemple la conscience de la fausseté de sa situation, qui l'empêchent de devenir une simple parvenue totalement dupe. « La banqueroute de la vie » enfin admise, Rahel saura compenser les faux-fuyants de la parvenue par une « contemplation de l'ensemble »¹⁷⁸. Le récit autobiographique comme « contemplation de l'ensemble » se révèle-t-il le seul antidote possible à la mascarade qu'elle n'a cessé de jouer et de se jouer ?

Arendt en est convaincue, à condition d'ajouter qu'on n'échappe pas à sa *naissance*. La fuite dans l'assimilation, « c'est la tentative désespérée de renaître », à cela près qu'« on ne naît pas une seconde fois »¹⁷⁹. Le thème augustinien de la naissance est ici repris, mais pour la première fois comme une définition de l'être juif. Ainsi qu'elle le dira plus tard, Arendt se considère juive non pas en vertu de son appartenance à une religion, mais « de naissance » : « J'ai toujours considéré ma judéité comme une des données réelles et indiscutables de la vie et je n'ai jamais souhaité changer ou désavouer des faits de ce genre. Il existe une sorte de gratitude fondamentale pour tout ce qui est comme il est ; [...] pour les choses qui sont *phusei* et non pas *nomô*¹⁸⁰. » Toutefois, à la suite de son travail sur saint Augustin, le terme de *naissance*, utilisé ici par Arendt pour spécifier la judéité de Rahel, ne saurait être enfermé dans une donnée biologique, même reconnue et méritant reconnaissance. Pareille lecture relèverait d'une attitude prépolitique que la philosophe partage, mais tout en la considérant comme un retrait et comme un pis-aller. La naissance n'est pas non plus une pure donnée de l'Être; elle révèle l'apparition d'une *nouveauté* au sein d'une *pluralité* à retrouver et à repenser sans cesse. On entrevoit ici comment, par le thème de la *naissance* tel qu'elle le module au sujet de Rahel, Arendt infléchit déjà l'ontologie fondamentale vers une refonte entre sociologie politique et poétique de la narration – la psychologie (ou la psychanalyse) occupant l'« ombre » inavouable de ce remaniement intellectuel.

Ce sens de la *naissance* s'éclaire peu à peu dans le finale de la biographie de Rahel. En effet, une fois intégrée à ses ennemis, « la vie [assimilée] se change en une succession ininterrompue de blessures d'amour-propre¹⁸¹ ». Arendt débusque dans toute assimilation le piège d'une assimilation à l'antisémitisme : l'universalisme des Lumières, selon elle, conduirait le Juif à renoncer au « fait historique de son peuple », à l'« assistance d'autrui », et à se fondre dans le « cercle de la Nature » ; avant de constater aussitôt que l'« on tombe très vite de cette hauteur sublime entre les mains de ses ennemis, lesquels considèrent ces Juifs-là, qui ont abandonné leur intégration sociale et historique, comme la "quintessence du judaïsme" ». Et Arendt de lever ainsi l'« équivoque » de l'assimilé(e), dans une analyse qui préfigure *Les Origines du totalitarisme* : « Dire un "non" total, définitif et sans équivoque à la judaïté, cela aurait produit le même effet qu'un "oui" franc et net ; la judaïté ne pouvait cesser d'être un fait politique et historique pour se changer en problème personnel et privé que lorsque tout était maintenu, quelles qu'en fussent les raisons, dans l'équivoque de la "volonté d'être et en même temps de ne pas être des Juifs" (comme le

contemporain de Rahel, le théologien libéral H. E. G. Paulus, l'a formulé un jour avec une clarté insurpassable). *En tant que problème personnel, la judaïté était insoluble*¹⁸²... »

Que faire? Arendt approuve – et exagère – ce retour de Rahel à ses origines, et lui rend hommage lorsque celle-ci affirme à Pauline Wiesel son irréductible insoumission: « Ne pas avoir honte de sa naissance juive, ne pas laisser tomber la nation dont vous connaissez plus exactement, en vertu de cette naissance, les malheurs et les défauts, pour le simple espoir qu'on ne dira pas : "Vous avez encore tant de choses juives en vous !" »¹⁸³. » Tout en embrassant une vision saint-simonienne de l'Europe qui se fonderait non pas sur la conquête, mais sur l'égalité – et sur laquelle Arendt aura beaucoup à redire dans ses écrits ultérieurs –, Rahel commence à écrire à son frère en hébreu. Elle accueille le jeune Heine avec enthousiasme, voyant en lui celui qui « s'engage furieusement » pour « la cause des Juifs et de leur égalité de droits civils ». Arendt préfère oublier le christianisme de Rahel, la persistance de son culte des Lumières et du patriotisme allemand, ainsi que ses amitiés allemandes, et conclut sur cette lettre à Heine auquel Rahel transmet avec confiance l'« histoire d'une banqueroute et un cœur rebelle »¹⁸⁴. A Jaspers qui lui reproche « déformation et erreur »¹⁸⁵ au sujet de son héroïne, elle précise en 1952 que ce livre « est écrit dans la perspective de la critique sioniste de l'assimilation »¹⁸⁶.

En réalité, et à travers cette option politique qui forme incontestablement l'arrière-plan de son livre, il s'agit, pour Arendt accompagnant Rahel, de traverser *l'hystérie d'une femme* : non pas pour l'évacuer ni même pour l'analyser, mais pour la transformer en « vivre bien » (*eu dzèn*), selon l'idéal d'Aristote qu'elle aime à citer. Appelons cette alchimie une *sublimation*, et pourquoi pas, puisqu'Arendt a fait de sa Rahel une « habilitation », une « thèse ! ». Le récit théâtralisé et confié à d'autres est le médiateur indispensable d'une telle métamorphose. Grâce à cette appropriation d'une vie de Juive en plein romantisme, une autre vie de femme et de théoricienne peut désormais être agie et racontée, mais à l'intérieur d'une méditation politique. Hannah fut peut-être une Berma qui aurait joué Rahel. Après cette auto-analyse avec Rahel, Arendt devient la Berma du concept. Adieu aux « penseurs professionnels » !

4. Arendt et Aristote : une apologie de la narration

Le maillon manquant qui relie ces textes de jeunesse aux œuvres désormais

célèbres sur le totalitarisme semble bien être la conception arendtienne de la vie humaine comme une action politique révélée dans la langue d'une histoire (*story* et *history*). Reste donc à aborder ce qui nous paraît être une apologie de la narration chez Hannah Arendt, telle qu'elle traverse en diagonale toute sa recherche, avant de lire les textes politiques de sa maturité. Ils retrouveront mieux alors leur ambition philosophique et éthique, qui dissipera peut-être maintes difficultés et ambiguïtés qu'on s'est plu à leur reprocher.

Raconter sa vie serait en somme l'acte essentiel pour lui donner un sens. Arendt s'incline devant l'aptitude à raconter de Rahel, qui lui permet d'échapper à la « seule continuation banale de la vie » ou à l'« oubli », et de « s'insérer dans l'Histoire, de sauver son petit bout d'histoire »¹⁸⁷. La philosophe ferait-elle l'apologie de l'œuvre ? Pas exactement, car après avoir valorisé l'art de narrer, la biographe le néglige, non seulement parce que les récits de Rahel, « passablement médiocres », seraient « un jeu désespéré », mais, plus fondamentalement, comme le démontre son raisonnement ultérieur, parce que le récit seul, si brillant soit-il, ne saurait sauver une vie. C'est l'action qu'Arendt préconise en avant-goût aux développements de *La Condition de l'homme moderne* : « [...] d'une pareille platitude, seule la solidarité avec les êtres humains peut vous sauver [...]. Il ne suffit pas d'être un exemple : il faut aussi pouvoir l'être pour quelqu'un¹⁸⁸. » La narration compte, mais l'action prime, à condition qu'elle soit une action narrée. En écho à cette position aristotélicienne qui s'appuie sur l'*Éthique à Nicomaque* et la Poétique, Arendt discute le platonisme de Heidegger.

La critique arendtienne oppose volontiers l'aristotélisme et le kantisme d'Arendt au platonisme de Heidegger, quand elle n'attribue pas, au contraire, le prétendu irrationalisme politique d'Arendt à l'influence de la pensée politique de Heidegger ! Ces deux lectures contrastées et tout aussi schématiques sont désormais discutées¹⁸⁹ : en fait, Arendt adopte la stratégie heideggerienne de la déconstruction (*Abbau*) et de la répétition de la métaphysique, ainsi que les thèmes heideggeriens de révélation (*Erschlossenheit*), de dévoilement (*Unverborgenheit*) ou de publicité (*Offentlichkeit*) et son insistance sur la finitude, la contingence et le sans-monde comme structures internes de la liberté humaine, etc. ; mais elle les extrait du contexte existentiel pour les transposer dans un cadre politique. Il n'en reste pas moins que c'est précisément une relecture d'Aristote et de Kant, consécutive à sa familiarité avec Nietzsche et Heidegger, qui guide Arendt dans ce travail d'appropriation et de transposition.

Sa lecture de l'*Éthique à Nicomaque* lui fait distinguer, dans *La Condition de l'homme moderne*, la *poiêsis*, activité de *production*, de la *praxis*, activité d'*action*. Arendt met en garde contre les limitations internes à la production d'œuvres : les « œuvres » ou « produits » « réifient » la fluidité de l'expérience humaine dans des « objets » qu'on « utilise » comme des « moyens » en vue d'un « but » ; la réification et l'utilitarisme auxquels succombe la condition humaine sont déjà en germe dans la *poiêsis* ainsi comprise. En revanche, au sein de la *polis* comme « espace d'apparence » ou « espace public » se développe l'*action* (*praxis*) qui n'est pas une *fabrication*, mais une « possibilité suprême de l'être humain ». Conceptualisée dans la notion d'*energeia* (actualité) par Aristote¹⁹⁰, la *praxis* comprend des activités qui ne poursuivent pas de fin (*ateleis*) et ne laissent pas d'oeuvre (*par'autas erga*), mais « s'épuisent dans l'action elle-même pleine de signification ».

La *polis* dont Arendt cherche le modèle chez les Troyens d'Homère, chez Hérodote et chez Thucydide est le lieu optimal pour l'action ainsi comprise. Cette *polis* n'est pas une localisation physique, comme le sera la Cité romaine fondée par une loi, mais une « organisation du peuple qui vient de ce que l'on agit et parle ensemble¹⁹¹ », et qui peut se manifester « n'importe quand et n'importe où », si « j'apparais aux autres comme les autres m'apparaissent »¹⁹². Lieu donc de l'*inter-esse*, de l'entre-deux, un tel modèle politique n'est fondé sur rien d'autre que sur « l'action et la parole », mais jamais l'une sans l'autre. Quelle parole?

Fidèle à l'enseignement de Heidegger, Arendt insiste sur le fait que la poésie, dont le matériau est le langage, constitue pour cela même l'« art le plus humain¹⁹³ », et qu'elle se tient à proximité de la pensée qui l'inspire. De ce fait, la poésie ne se réifie pas en objet utilitaire. « Condensée », tournée vers le « souvenir », elle actualise l'essence du langage¹⁹⁴ ; mais, en contrepartie, elle est aussi « le moins-du-monde », demeurant en retrait de l'*inter-esse*. Comment cette parole poétique peut-elle se manifester dans la *polis* pour révéler la virtuosité de ses héros?

C'est la *phronêsis*, sagesse pratique, ou prudence, ou encore perspicacité jugeante – à distinguer de la *sophia*, sagesse théorique –, qui offre l'étayage de la parole dans le « réseau des relations humaines ». Il faudra trouver un discours, une *lexis*, qui puisse répondre à la question : « Qui es-tu ? », question implicitement adressée à tout nouveau venu concernant ses actions aussi bien que ses paroles. Ce sera le rôle du *récit*, de l'histoire inventée accompagnant

l'histoire vraie. En interprétant Aristote, Arendt propose une articulation entre ces deux histoires que son originalité distingue aussi bien des théories formalistes du récit que de celle de Paul Ricœur¹⁹⁵.

La discordance entre histoire vraie et histoire inventée est implicitement reconnue, et la théoricienne met d'abord en valeur la particularité de l'exploit dans le modèle grec de la Cité. Sans être un « demi-dieu », le *hêrôs* homérique manifeste certes sa propre distinction, mais elle n'a rien d'exclusif, puisque « tout homme libre [en] est capable¹⁹⁶ ». L'espace d'apparence de la *polis* est tel qu'il sollicite chacun à montrer un « courage originel » qui n'est autre que le « consentement à agir et à parler », à quitter l'abri privé pour s'exposer aux autres, et, avec eux, « être prêt à risquer la révélation ». Telle serait la première condition politique de la « révélation » : manifester *qui* je suis, et non pas *ce que* je suis. Ensuite, dans l'épreuve agonistique de la compétition, le « *qui* (je suis) » se mesure aux autres et, dans la rivalité, manifeste son excellence. Pas plus qu'elle ne se jauge aux motivations ou aux résultats de l'action, l'excellence ne réside dans la victoire, mais uniquement dans sa « grandeur » (*megethos*)¹⁹⁷. Question d'appréciation politique, en somme, puisque c'est au sein du réseau des relations humaines que se définira ce qui échappe au commun, ce qui est extraordinaire, « ce qui est grand et radieux: *ta megala kai lampra*, selon Démocrite¹⁹⁸ ».

Nous constatons que l'*acteur* lui-même, l'acteur seul, quelque héroïque que soit son exploit, ne constitue pas l'action merveilleuse. Celle-ci l'est uniquement si elle devient mémorable. Où réside la mémoire ? Ce sont les *spectateurs* qui « achèvent » l'histoire ; et cela grâce à la pensée venant après l'*acte* : un achèvement qui s'accomplit par l'intermédiaire du *souvenir*, sans lequel il n'y a tout simplement rien à raconter. Ce ne sont pas les acteurs, mais les spectateurs, s'ils sont capables de pensée et de souvenir, qui font de la *polis* une organisation créatrice de mémoire et/ou d'histoire(s).

Nous voici au cœur de la conception arendtienne : pour que l'histoire vraie devienne une histoire racontée, deux conditions inséparables sont nécessaires. D'abord, l'existence d'un *inter-esse* dans et par lequel se forment ensuite la *mémoire* et le *témoignage*. Le sort du récit dépend d'un « entre-deux » où surgit la logique résolutive de la mémorisation comme détachement du vécu *ex post facto*. A ces conditions seulement, le « fait » peut être révélé en « pensée partageable » par la verbalisation d'une « intrigue ».

Arendt revient sur cette « dimension de la profondeur de l'existence humaine »

qu'est la *mémoire* sous-jacente au récit, lorsqu'elle stigmatise la crise de la culture moderne comme étant un « danger d'oubli » : « La tragédie [...] commença [...] quand il s'avéra qu'il n'y avait aucune conscience pour hériter et questionner, méditer et se souvenir. Le point central est que l' "*achèvement*" qu'assurément tout événement accompli doit avoir dans les consciences de ceux à qui il revient de raconter l'histoire et de transmettre son sens leur échappa; et sans cet *achèvement de la pensée après l'acte*, sans l'articulation accomplie du souvenir, il ne restait tout simplement aucune histoire qui pût être racontée¹⁹⁹. »

Ainsi, ayant constaté la discordance entre l'histoire vécue et l'histoire narrée, Arendt ne juge pas que l'essentiel de la narration réside dans la fabrication d'une cohérence interne au récit, dans l'art du conte. Elle n'ignore pas cet aspect « formel » ou « formaliste » de la théorie aristotélicienne : le beau demande en effet grandeur (*megethos*) tout autant qu'union des parties (*taxis*)²⁰⁰. Mais elle passe rapidement sur la construction technique du récit, pour rester proche de l'*Ethique à Nicomaque*. Selon elle, ce qui importe avant tout pour le récit-témoignage, c'est de reconnaître le « moment de l'achèvement » et d'« identifier l'agent » de l'histoire²⁰¹. L'art du récit réside dans le pouvoir de condenser l'action en un intervalle exemplaire, de l'extraire du flux continu, et de révéler un « *qui* ». C'est Achille, et l'exploit est bref – voilà ce que dit en substance une belle narration. La brièveté du récit prend elle-même valeur de révélation, car la manifestation du « *qui* » s'opère de manière oraculaire, comme le dit Héraclite : les oracles « ne parlent ni ne cachent, mais font signe²⁰² ». Le signe est condensé, lacunaire, fragmentaire: il lance l'action infinie de l'interprétation.

Demeure néanmoins le risque immanent à la parole, qui « durcit » ou « réifie » la fluidité des signes et peut à tout moment figer l'*energeia* de cette action et de son récit (*muthos*) dans la finitude d'un caractère, quand ce n'est pas dans l'idée que l'histoire serait « produite » par tel ou tel « auteur ». En réalité, l'histoire doit bien son existence aux hommes, mais elle n'est pas « faite » par eux, pense Arendt avec Platon²⁰³. A trop se polariser sur l'artifice de la cohérence d'une intrigue, on oublie qu'elle a cependant pour finalité principale la *révélation* (*disclosure*)²⁰⁴. Celle-ci comporte deux faces: le commencement tel que l'ordonne chaque action, et la parole pour autant qu'elle délivre une biographie *ex post facto*.

Un tel récit, formulé dans le réseau des relations humaines et destiné à l'*inter-esse* politique, est fondamentalement inséré dans l'action et ne pourra manifester cette logique essentielle qu'en devenant lui-même action : en se montrant et en

agissant comme « drame », comme « théâtre », en se « jouant ». Ainsi seulement le *muthos* reste *energeia*. Pour qu'il demeure révélation et ne se fige pas en réification, il importe qu'il soit joué. Contre la *mimêsis* statique, Arendt réclame la gestuelle théâtrale comme *modus operandi* de la narration. optimale.

Depuis l'époque archaïque jusqu'à la liturgie catholique, ce *récit agi* – dit encore *parole vivante* – hante le projet d'un espace politique fait de singularités partageables. Mais c'est à Hannah Arendt que revient le mérite de le réhabiliter dans une intention politique au cœur de la crise moderne de la culture: « [...] La qualité spécifique de révélation de l'action et de la parole, la manifestation implicite du sujet qui agit et parle, est si indissolublement liée au flux vivant de l'agir et du parler qu'elle ne peut être représentée et "réifiée" qu'au moyen d'une sorte de répétition, l'imitation ou *mimêsis* qui, selon Aristote, règne dans tous les arts, mais qui ne convient vraiment qu'au *drama* dont le nom même (du verbe grec *dran*, "agir") indique que le jeu dramatique n'est en fait qu'une imitation de l'action²⁰⁵. » Agir, voir, se souvenir, parachever le souvenir par le récit: telle semble être la voie royale de la révélation du « *qui* », constituant chez Arendt une véritable politique de la narration.

Ce regard du narrateur, qui semble essentiel à la narration selon Arendt lorsqu'elle relit Aristote, et qu'on qualifiera de « théâtral » ou de « politique », ne se confond pas avec l'étonnement muet du philosophe affrontant l'innommable qu'est en dernière instance la mort. Ni *bios theôrêtikos* de la pure pensée, ni révélation solitaire de la pure poésie, mais contemplation des actions parlées de la Cité. Dans un passage maintes fois commenté et fort obscur d'Aristote²⁰⁶, Arendt déchiffre pour sa part un espace communautaire constitué de regards politiques en quelque sorte pré- ou post-théoriques, espace qui n'admire ni l'homme en soi ni le mortel, mais l'aptitude de l'action narrée à immortaliser les vivants. Arendt commente: « Chez Aristote, le fameux passage: "Considérant les affaires humaines, on ne doit pas [...] considérer l'homme tel qu'il est, ni considérer ce qui est mortel dans les choses mortelles, mais les envisager [seulement] dans la mesure où elles ont la possibilité d'immortaliser" se trouve, comme il se doit, dans ses écrits politiques. Car la *polis*, pour les Grecs, comme la *res publica* pour les Romains, était tout d'abord leur garantie contre la futilité de la vie individuelle, l'espace protégé contre cette futilité et réservé à la relative permanence des mortels, sinon à leur immortalité²⁰⁷. » « On » s'immortalise en devenant un « *qui* » agissant dans l'espace politique, et en suscitant ainsi seulement un récit mémorable.

Pourquoi la parole racontant l'action aurait-elle ce privilège? D'abord parce que c'est dans l'action, en tant qu'aptitude au *commencement*, que s'actualise la condition humaine de l'individuation²⁰⁸. Le « flux vivant de l'agir et du parler » se manifeste dans la *mimêsis* – qui, selon Aristote, souligne Arendt, n'indique pas l'imitation d'un caractère isolé, mais une « imitation d'action » – par l'« intrigue ». Tandis que, pour Platon, la *mimêsis* se laisse piéger, telle une esclave des apparences, et que *Le Sophiste* rejette l'« intrigue » ou le *muthos* comme infantile²⁰⁹, Aristote, examinant la tragédie, y découvre une *mimêsis praxeôs* qui est tout autre. Les caractères n'y sont pas réifiés « comme tels », car le chœur, « qui n'imité » pas, en propose un commentaire répondant à *l'hubris* (la démesure) par la *phronêsis* (la sagacité). De surcroît, la « composition ou l'écriture de la pièce » effectuent une imitation qui ne se réalise que lorsqu'elle est représentée, donc agie, par le théâtre. Autant d'actions qui portent au langage le mouvement de la vie et de la sagesse publique. « La tragédie est une imitation, non des êtres humains comme tels, mais d'une action, d'une existence (*bios*), d'une *eudaimonia*, et le but en est une certaine action, non une qualité. Les héros dramatiques ont certaines qualités en vertu de leur caractère (*ethos*), mais c'est en vertu de leur praxis qu'ils sont *eudaimones*, ou l'inverse. Ils n'agissent donc pas pour représenter leurs caractères ; ils reçoivent bien plutôt celui-ci de l'action elle-même. Ainsi, le cours des actions et l'intrigue sont le but de la tragédie, et le but est ce qu'il y a de plus important²¹⁰ », écrit Aristote. Le prototype de cette révélation par l'action parlée serait, on l'a vu, le *drama* disant l'« agir ». Arendt résume son Aristote implicite en ces termes déjà rappelés plus haut : « C'est aussi pourquoi le théâtre est l'art politique par excellence; nulle part ailleurs la sphère politique de la vie humaine n'est transposée en art. De même, c'est le seul art qui ait pour unique sujet l'homme dans ses relations avec autrui²¹¹. »

Cette conception récuse la vision d'une puissance révélatrice de la parole poétique qu'Arendt a pu trouver chez Heidegger : « Or la pensée est poème (*Dichten*) [...]. La pensée dit la dictée de la vérité de l'être. La pensée est le *dictare* originel. La pensée est le poème originel²¹². »

Pourtant, ce n'est pas un retour naïf à Aristote qu'entreprend Arendt pour en restaurer l'hypothétique pureté originelle. Lectrice de Nietzsche et de Heidegger, attentive à leurs successifs démantèlements de la métaphysique, elle ne revient à la *phronêsis* et à l'*action narrée* qu'en écho aux interrogations déjà portées par Nietzsche et par Heidegger sur l'action, sa liberté et ses impasses pragmatiques – pour tenter de fonder, après le passage de ses prédécesseurs et pour sa part à elle, des îlots d'un monde partageable.

Solitaire et retirée, la *Dichtung* extatique du philosophe manifeste l'Etre abritant son Néant par une décision solitaire (*Entscheidung, Entschlossenheit*), reprend ce qui est déjà et anticipe le futur dans le coup d'œil de l'instant (*Augenblick*). Au contraire, Arendt insiste sur le fait que l'action n'est jamais possible dans l'isolement. Seul le souverain est isolé; or l'acteur novateur n'est pas obligatoirement un souverain. A la fois agent et patient, le héros est novateur, il prend des initiatives et se meut toujours parmi d'autres. Nouvelle, infinie, imprévue, l'action individualise au sein de la pluralité et, inversement, permet à la pluralité d'assurer l'*eudaimonia*, cette « bénédiction » ou plutôt ce « bien être » qui accompagne chacun durant sa vie, mais qui n'est visible que par les autres. Grâce au mythe et au drame – tragédie et comédie –, dans l'espace de la *polis*, le héros est celui qui devient exemplaire en ramassant sa vie dans l'éclair d'un seul acte, « de sorte que l'histoire de l'acte s'achève avec la vie ». Action et vie dépendent alors du narrateur qui témoigne de la passion de se « montrer en se mesurant contre autrui »²¹³. Tandis que l'école socratique s'opposait à la politique et à l'action, et revenait à des activités pré-politiques, Aristote – vers lequel vont ici les préférences d'Arendt – préconise, selon elle, la « mise en commun des paroles et des actes », ce qui reviendrait à « multiplier pour chacun les chances de se distinguer, de faire voir en paroles et en actes qui il était en son unique individualité »²¹⁴. Et Arendt de suggérer que le *récit politique* était, au siècle de Périclès, la seule façon de constituer une « mémoire organisée » comme « remède à la futilité de l'action et du langage »²¹⁵.

Cette reprise par Arendt de l'*Éthique à Nicomaque* et de la *Poétique* ne saurait se lire sans qu'on ait rappelé que c'est une lecture préalable d'Aristote qui avait conduit Heidegger à son cours de 1924 sur *Le Sophiste*²¹⁶, auquel assistait Hannah. On a souvent montré que la lecture d'Aristote a permis à Heidegger d'opposer au primat de la conscience chez Husserl celui de l'existence pratique, et de fonder ainsi l'analytique existentielle (la première partie de l'ontologie fondamentale). On a moins souvent montré que cette lecture heideggerienne opère des métamorphoses, des durcissements, aussi bien que des oblitérations de certains traits essentiels de la pensée d'Aristote²¹⁷. Ainsi, Heidegger semble prendre en compte la distinction aristotélicienne *poiêsis/praxis* (fabrication/action). La différence qu'il établit entre *Umwelt* et *Welt* peut être lue en écho à la séparation aristotélicienne (d'un côté: l'environnement public, l'impersonnalité des « on », la préoccupation, la circonspection prévoyante, *Wozu* [« en vue de quoi? »] ; de l'autre, le propre du *Dasein*, le soi, le souci, la résolution, *Worumwillen* [« en vue de lui-même, ou de rien »]). Alors que le monde de

découvrement spécifique de la *poiêsis* est la *technê* (ou le savoir-faire) que rappelle le *herstellen* (produire, fabriquer) animé par une voyance spécifique ou *praktische Umsicht*, au contraire la *praxis* n'a d'autre fin qu'elle-même. C'est aussi le cas du *Dasein* : « *Das Dasein existiert umwillen seiner.* » Pourtant, la clairvoyance, ajustée à la *praxis*, est pour Aristote une *phronêsis* (« discernement », « prudence » ou « perspicacité jugeante »). C'est en ce lieu précis que gît la modification heideggerienne : la *phronêsis* absente est remplacée par la *sophia*, au sens d'une vue portée sur l'Etre, et non pas sur le « réseau des relations humaines ».

En effet, pour Aristote polémique avec Platon, la *sophia* ne saurait s'appliquer à la fragilité des affaires humaines : celles-ci, ne pouvant être cernées par un savoir stable, exigent une aptitude à la fois intellectuelle, affective et morale propre à chacun, et non aux spécialistes. Elle se développe dans la délibération plurielle interne à cet espace d'apparaître qu'est la *polis*. Tout en accentuant la prééminence de la vie contemplative, car elle seule témoigne de « quelque élément divin présent en nous²¹⁸ », Aristote distingue la *sophia*, sagesse théorétique, de la *prudence*, indispensable « aux choses humaines et aux choses qui admettent délibération²¹⁹ » : la *phronêsis* a pour objet non seulement les universels, mais aussi les singuliers, « car elle est de l'ordre de l'action », et elle est « la connaissance de ce qu'il y a de plus individuel, lequel n'est pas objet de science, mais de perception²²⁰ ». N'est-ce pas cette même *phronêsis*, perspicacité jugeante, qu'Arendt scrute à travers le « jugement esthétique » de Kant dont, à la fin de sa vie, elle fera, solidaire en cela du philosophe allemand, la base d'une philosophie politique²²¹ ?

Le *phroneîn* (« penser sainement ») désigne « en un sens indissolublement intellectuel, affectif et moral, la pensée saine, le discernement correct et convenable²²² ». Savoir limité et conscient de ses limites²²³, propre à l'homme par opposition à la *noesis* des dieux, la *phronêsis* se manifeste notamment dans la tragédie. En effet, la sagesse constate que la tragédie en tant que catastrophe advient lorsque les agissants simplifient les conflits²²⁴ et, de ce fait, les exagèrent ; alors qu'il serait prudent, au contraire, d'observer la *mesotês*, ou mesure inhérente à la *phronêsis*, et d'interdire à quiconque de se placer en maître et d'imposer un point de vue systématisant. La représentation tragique est, en ce sens, indispensable à une vie en commun, à un *bios politikos* dans lequel la parole met en scène des conflits en vue de les résoudre dans la publicité et l'égalité.

Arendt convoque les tragédiens lorsqu'elle souhaite démontrer que le conflit est irréductible, tout particulièrement entre le « Moi pensant » et le « Moi réel », *bios theôrêtikos* et *bios politikos* ; et qu'il est nécessaire de le maintenir comme tel, sans fausses résolutions ou rabattements spécieux. Ainsi Richard III, le souverain shakespearien, ne témoigne d'une « conscience », d'une capacité d'« examen critique », qu'*après* le crime – à l'instar de Socrate qui, bien que fervent amateur de la vie publique, ne « retrouve l'Autre » qui le « met en examen » qu'en rentrant chez lui dans la solitude²²⁵. Mais si Socrate devait refuser toute charge publique pour ne se consacrer qu'à son rôle de penseur qui aiguillonne, il risquerait de détruire la *doxa* et s'apparenterait alors à un Œdipe « abandonné sans aucune *doxa*, le mot étant pris dans toute la gamme de ses significations: opinion, splendeur, réputation, et un monde à soi²²⁶ ». Dans le même sens, Arendt interroge *Œdipe à Colonne* et explicite le double message de Sophocle: d'une part, la faute tragique prive le héros du « monde » et le laisse méditer sur le non-être, le « n'être-pas-né », ainsi que sur le risque d'y retourner ; d'autre part, par la bouche de Thésée, surgissent des paroles qui aident à 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 vie²²⁷. » « Car ce qui apparaît à tous, c'est ce que nous nommons l'Etre²²⁸ », écrit Aristote. A sa suite, en s'appropriant cet Etre qui apparaît à tous, Arendt en déduira que l'espace *d'apparence* est, en puissance, un espace politique d'action et d'interlocution plurielles²²⁹.

A l'inverse, chez Heidegger, la résolution du *Dasein* est privée, située au-dessus de l'opinion publique, bien loin de la compréhension d'autrui et de l'indulgence propres à la *phronêsis*. Le *Gewissen* (la conscience) est un savoir intime, au-delà de l'angoisse et de l'espace commun, par lequel le *Dasein* dans son pouvoir-être ne s'appartient qu'à lui seul. En supprimant la pluralité, le *Dasein* se centre sur le face-à-face du seul avec soi, dans une « assomption résolue de l'être-pour-la-mort » que couronne le *Gewissen*. Il peut désormais devenir ce foyer d'intelligibilité unique, et le socle pour la *science* de l'Etre qu'est la métaphysique. Cette scientificité découle de la soustraction de la pluralité interne à la *phronêsis* aristotélicienne, et de la promotion de la pensée platonicienne comme seule expérience authentique d'action ou de *praxis*.

En effet, dans *Was ist Metaphysik ?* (1929), jusqu'à ses textes de la période du Rectorat, Heidegger se réclame de la *République* de Platon. S'il n'a pas tort d'indiquer que l'Etre d'Aristote tend à basculer dans l'étant, et l'ontologie aristotélicienne à se confondre en conséquence avec une théologie, s'il a raison de mettre en garde contre une ontologie du monde au sens de la *phusis*, de la

présence et de la constance, pour réhabiliter en revanche l'ensemble de la temporalité – non pas à partir de la *phusis*, mais du *Dasein*, – il n'en délaisse pas moins, ce faisant, la conflictualité et la pluralité de la praxis selon Aristote, ainsi que ses modes discursifs particuliers que sont le mythe, l'histoire, la tragédie. Il en résulte non seulement une unification solipsiste de l'action dans la seule pensée, mais aussi une transposition de ce solipsisme de la *sophia* qui remplacera désormais la *phronêsis* jusque dans le domaine public. De ce fait, le domaine public lui-même sera considéré par Heidegger non plus comme une pluralité provisoire et toujours à ajuster, mais comme une passion unanime et mystique: celle du peuple. Plus encore, dès qu'on identifie la pensée de l'Etre avec la *praxis*, on est conduit à un engagement coercitif, « scientifique », et à une action de gestion volontariste du peuple. L'absolue négligence de la pluralité, de la mesure et du provisoire qui caractérisent pareille radicalisation, en fait nécessairement une pensée tyrannique et, à l'extrême, une action dictatoriale²³⁰. Même après la *Kehre*, et en tirant les conséquences philosophiques, sinon politiques, de ses erreurs, notamment pour renoncer à la « science » métaphysique, Heidegger n'en continue pas moins à assimiler action et pensée, pour autant que celle-ci « correspond initialement » à la langue : « La pensée est l'agir en ce qu'il a de plus propre²³¹ » ; et, fidèle à un platonisme pourtant « démantelé » dans son *Nietzsche*, il persiste à se désintéresser de la pluralité aristotélicienne. En revanche, tout au long de son œuvre philosophique et politique, Arendt souligne une opposition entre, d'une part, la puissance des Idées platoniciennes et de leur latence tyrannique qui se réalise immanquablement lorsque le penseur les applique en agissant en politique, et, d'autre part, l'ouverture de l'« autorité » qu'Aristote – cet autre philosophe des « modes de vie (*bioi*) » et « l'un des grands penseurs les plus cohérents et les moins contradictoires » – fut le premier à penser : une « autorité » fondée non plus sur la notion de « domination », mais sur celle d'une « nature » faite de « différences »²³². On ne saurait oublier désormais que le discours propre à cette *autre* autorité qu'Arendt cherche à restaurer, par-delà le sécularisme moderne, est tout simplement le *récit*.

Ce retour rapide à Aristote *via* Heidegger a été nécessaire non seulement pour apprécier la discussion qu'ARENDT mène implicitement avec son ex-professeur de Marbourg, souvent sans le nommer, et qu'on a pu qualifier d'« ironie », mais encore au sens platonicien d'un *dialogue* et d'un *déplacement*, nullement d'une raillerie voltairienne, d'une dévalorisation ou d'une caricature. Arendt – qui déplore amèrement le refus de Heidegger de lire et de commenter ses livres –

aurait pu dire cependant de lui ce qu'elle dit souvent de Platon en citant la phrase de Cicéron : « Je préfère au nom du Ciel m'égarer avec Platon que voir juste avec ses adversaires²³³. » Néanmoins, son attachement à la pensée et à Platon persiste dans l'importance qu'elle accorde à la *theôria*, qui permet aux hommes de se soustraire au cycle naître/mourir et, en s'associant à la *praxis*, d'échapper à la futilité des affaires quotidiennes et d'approcher le divin. Sans évacuer cette conquête de la pensée ou du *bios theôrêtikos*, ni dénigrer les avancées de l'œuvre heideggerienne, il s'agit, pour Arendt, d'en indiquer les « fallacies », les « spéciosités », et, notamment, de rétablir la pluralité de l'action ainsi que certaines modalités discursives de son partage en s'appuyant sur Aristote.

Sa méditation sur l'action et le récit nous a permis surtout de saisir que l'univers homérique lui est indispensable pour esquisser une conception de la vie du langage comme *muthos-fable*, consacrant l'excellence d'un héros tel Achille²³⁴, et comme *drama*, mettant en évidence l'énergie de la parole. Elle s'en inspire aussi pour un long développement sur la *métaphore*²³⁵, qui la conduit à affirmer en substance que les concepts philosophiques d'abord, et tout langage humain en définitive, sont un renvoi de l'esprit au monde sensoriel : « La métaphore apporte à la pensée abstraite, dépourvue d'images, une intuition venue du monde des phénomènes ; [elle] annule ainsi le retrait du monde des phénomènes, qui est la condition première à l'activité mentale²³⁶ », offrant aux concepts le « sens commun » par l'intermédiaire de l'« exemple ». En se fondant sur le Platon apocryphe de *La Septième Lettre* (commentée par Heidegger dans son cours sur *Le Sophiste*), mais plus encore sur l'Aristote de la *Poétique*, Arendt attribue à la métaphore le privilège de transformer la pensée en phénomène, de la réconcilier avec la « perception » et le « sens commun ». « Moisson envahissante » et non sans danger²³⁷, mais grâce à laquelle « le monde des phénomènes s'insère dans la pensée sans être sollicité en cela par les besoins du corps » – le langage de la pensée étant en lui-même essentiellement métaphorique²³⁸, – la métaphore rejoint le flux de naissances surprenantes et novatrices : « Le simple fait de nommer les choses, de créer des mots, est la manière qu'a l'homme de *s'approprier*, et pour ainsi dire désaliéner un monde dans lequel, après tout, chacun naît étranger et nouveau²³⁹. » Parce qu'elle est toujours-déjà saisie par le langage métaphorique, sensible et partageable dans un monde pluriel, la vie de l'esprit n'est pas seulement un *thaumazein*, un étonnement ineffable, indicible (*arrêton*) selon Platon, ou sans parole (*aneu logou*) selon Aristote. Tout au contraire, la seule métaphore juste qui puisse convenir à la vie de l'esprit ainsi désaliénée ne serait autre que... la *sensation*

d'être en vie ! Et Arendt de citer ce passage connu de la *Métaphysique* d'Aristote : « L'acte de l'intelligence (*energeia* qui possède sa fin en elle-même) est la vie²⁴⁰. »

A cette relecture aristotélicienne Arendt associe de fréquents retours à saint Augustin pour formuler une indissociable conjonction entre acte et verbe, qui serait - par-delà et en sus de la parole poétique – la « révélation » suprême de l'« unique individualité » qui fait de la pluralité humaine une paradoxale pluralité d'« êtres uniques » : « C'est par le verbe et l'acte que nous nous insérons dans le monde humain, et cette insertion est comme une seconde naissance dans laquelle nous confirmons et assumons le fait brut de notre apparition physique originelle²⁴¹. » Dès lors, la gravité de l'être-pour-la-mort selon Heidegger, qui épure l'ascèse du Soi dans le dévoilement de la langue, sera transformée chez Arendt en une suite, moins désolée que lumineuse, *d'étrangers éphémères* qui ne disparaissent que délogés par les naissances surprenantes des nouveaux venus : « L'action humaine, comme tous les phénomènes strictement politiques, a partie liée avec la pluralité humaine dans la mesure où celle-ci repose sur le fait de la natalité grâce auquel le monde humain est constamment envahi par des étrangers, nouveaux venus dont les actions et réactions ne peuvent être prévues par ceux qui sont déjà là et qui vont s'en aller sous peu²⁴². »

On comprend mieux maintenant pourquoi c'est le *récit historique* (mémoire de la pluralité humaine chez Hérodote et Thucydide, confession personnelle chez saint Augustin) qui, puisqu'il associe « acte et verbe », retrouve chez Arendt ses lettres de noblesse : le récit en tant que mémoire de l'action qui est elle-même une naissance et une étrangeté sans cesse recommencée, et dont la possibilité ontologique est donnée dans le fait initial de notre naissance. En revanche, *Sein und Zeit* ne fait qu'un seul rappel d'un mythe tardif, la fable de la Cura²⁴³ (de Caius Julius Hyginus, écrite à Rome au siècle d'Auguste et transmise par Herder à Goethe qui s'en inspira pour le second *Faust*), et décrète Thucydide superficiel. Ayant constaté que non seulement les *mots*, mais surtout la *grammaire* manquent pour saisir l'« étant » dans son « être », Heidegger estime que seules la « complexité des concepts » et la « dureté d'expression » peuvent y remédier. Le philosophe les repère dans les « passages ontologiques » de Platon et d'Aristote qu'il compare aux « passages narratifs de Thucydide », au net détriment de ce dernier : « Et l'on verra ce qu'avaient d'inouï les formulations auxquelles se virent contraints les Grecs par leurs philosophes [...] ; une chose est de rendre compte narrativement de *l'étant*, mais une autre de saisir l'étant dans son *être* »²⁴⁴. Arendt notera qu'après la *Kehre* le penseur « n'insiste plus sur la tension

entre philosophie et poésie », mais qu'il pointe cependant vers « quelque chose qu'il ne dit nulle part ailleurs » – l'énigme : « l'aurore du penser dans la proximité de l'énigme »²⁴⁵. Dans sa terminologie à elle, s'agirait-il d'une énigme-drame, d'une énigme-récit ?

Toujours est-il que, à la différence de son maître, Arendt s'appuie sur les « célèbres paroles de Périclès dans *l'Oraison funèbre* », rapportées par Thucydide²⁴⁶, pour louer le « théâtre » et le « témoin » que la *polis* forge à la gloire du héros par l'intermédiaire du récit mémorable, de sorte que « ceux qui contraignent tout pays et toute mer à servir de théâtre à leur audace » n'ont nul besoin « ni d'Homère, ni de quelque autre expert en mots » : « [...] La vie commune des hommes sous la forme de la *polis* paraissait assurer que les activités humaines les plus futiles, l'action et la parole, ainsi que les "produits" humains les moins tangibles et les plus éphémères, les *actes et les histoires* qui en sortent, deviendraient impérissables »²⁴⁷.

Nous pourrions entendre, dès lors, le dialogue implicite qu'Arendt poursuit avec le passage cité plus haut de Heidegger dans « Le tournant », qui assimilait la pensée, l'agir et la langue²⁴⁸. Si la pensée est une *sophia*, dit en substance Arendt, l'agir politique l'accompagne et la modifie en une *phronêsis* qui sait partager dans la pluralité des vivants. *C'est par le récit, et non dans la langue en soi (qui n'en demeure pas moins la voie et le passage), que se réalise la pensée essentiellement politique.* Par cette action racontée qu'est un récit, l'homme correspond à la vie ou appartient à la vie en tant que la vie humaine est immanquablement une vie politique. Le récit est la dimension initiale dans laquelle l'homme vit, d'un *bios* – et non d'une *zôê* –, vie politique et/ou action racontée aux autres. La correspondance initiale homme-vie est le récit ; le récit est l'action la plus immédiatement partagée et, en ce sens, la plus initialement politique. Enfin, et du fait du récit, l'« initial » lui-même se disperse en étrangetés dans l'infini des narrations.

5. Raconter le XX^e siècle

Plus concrètement, et parmi les écrivains du XX^e siècle, Arendt choisit les romanciers qui, par leurs fictions, témoignent de l'action historique dont ils révèlent le sens masqué à leurs contemporains. Les poètes, souvent cités dans ses textes (ses amis Randall Jarrell et Robert Lowell, ainsi que Rilke, Yeats, Emily Dickinson, W. H. Auden, Mandelstam, Valéry ou René Char), le sont non pas

pour la virtuosité du dire, mais pour la sagesse de leurs récits fulgurants. Ni la prouesse narratologique des uns, ni la singularité stylistique des autres ne focalisent l'attention de la théoricienne, qui s'intéresse plutôt aux « narrathèmes » : aux séquences narratives brèves qui condensent ou métaphorisent le témoignage personnel d'une expérience historique.

Marcel Proust, lu avec patience et passion, dépeint, *via* Swann, Charlus et les Guermantes, le tableau du philosémitisme intrinsèquement antisémite propre aux salons français avant et après l'affaire Dreyfus. L'art arendtien de la citation prélève dans *A la recherche du temps perdu* une de ces « surimpressions » que Proust affectionne, et qui spécifie le Juif assimilé – mais aussi d'autres « clans », voire la société française tout entière –, pour la rendre à jamais célèbre : « La question n'est pas comme pour Hamlet d'être ou de ne pas être, mais d'en être ou de ne pas en être²⁴⁹. » Arendt interprète en démontrant que la laïcisation du « judaïsme » en « judéité » signifie un abandon de l'« identité » (ou « être ») au profit de l'« appartenance » (ou « en être »), et qu'elle a des conséquences néfastes, jusqu'à la Shoah, sur le destin des Juifs européens au XX^e siècle : « L'origine juive, pri-vée de ses connotations religieuses et politiques, devient partout un attribut psychologique [qui] se rangeait obligatoirement dans la catégorie des vertus ou des vices²⁵⁰. »

Kafka – dont une immense photo ornait l'appartement d'Arendt et de Blücher au 95, Morningside Drive, à New York – s'impose avec une parabole, Er, qui décrit la « sensation du temps telle que le perçoit le Moi pensant », « champ de bataille où s'affrontent le passé et le futur ». Arendt commente l'« économie extrême de la langue de Kafka » en la rapprochant d'abord d'une allégorie de Nietzsche sur l'instant (*Augenblick*), représenté par le portique sous lequel se croisent deux voies, puis de l'interprétation qu'en propose Heidegger : l'instant serait donné non pas à une *vue* de spectateur, mais à celui « qui *est lui-même* l'instant²⁵¹ ». La lecture arendtienne se construit comme une véritable mosaïque littéraire qui entrecroise les récits de Kafka, Nietzsche, Heidegger... et Arendt elle-même. Non seulement la philosophe observe, mais elle devient elle aussi le « champ de bataille » des pensées et de l'histoire de son siècle dans sa langue...

Dans une étude précédente sur Kafka²⁵² (1944), Arendt se félicitait, pour commencer, de l'« absence de style [*sic*] » chez cet auteur, de l'« absence d'amour pour les mots en tant que tels [*sic*], jusqu'aux limites de la froideur »²⁵³. Visiblement, la critique abhorre « toute expérimentation et tout maniérisme²⁵⁴ », mais cela ne l'empêche pas de faire deux constats dont la pertinence tranche sur

cette étude bien schématique de l'écriture kafkaïenne. Elle affirme que « la méchanceté de ce monde dans lequel les héros de Kafka se trouvent pris consiste précisément à exposer sa divinisation, sa suffisance, sa nécessité divine²⁵⁵ » : serait donc « divin »... le « méchant » ? Mais, surtout, et plus en affinité avec la démarche littéraire, elle n'interprète pas le « caractère abstrait et dépourvu de qualités des hommes » chez Kafka comme étant le simple reflet d'un univers bureaucratique où le monde fonctionne telle une machinerie que le héros cherche à détruire ; selon Arendt, Kafka présente non pas des personnages réalistes – bien connus du roman bourgeois –, mais des « modèles » : ce n'est pas leur « réalité » qui intéresse l'écrivain, mais leur « vérité », cette dernière étant « bien plus le résultat d'un processus de pensée que d'une expérience sensible »²⁵⁶. Davantage penseur que romancier naturaliste, parce qu'il pense ce qu'il ressent, Kafka trace des schèmes de pensée là où l'on s'attend à trouver des caractères...

Dans l'« Autobiographie » de Stefan Zweig, la politologue scrute, comme dans la vie de Rahel, le drame du Juif assimilé qui espère néanmoins se distinguer en devenant une célébrité dans la société viennoise – avant de s'en trouver rejeté, à sa grande humiliation. Il rencontre alors la réalité du peuple juif, mais, étant incapable d'engagement politique, cet « expulsé du paradis » – comme il se définit lui-même – ne peut que s'adonner au calme désespoir du suicide. Démonstration imparable que « la honte et l'honneur sont des concepts politiques »²⁵⁷.

Hermann Broch pour l'« absolu terrestre » et la composition musicale « abstraite » qui spécifie son style ; Walter Benjamin pour sa « malchance » et son « don de penser poétiquement » avec des paradoxes qui le mènent jusqu'au suicide ; et Isak Dinesen, *alias* Karen Blixen, l'une des rares femmes – avec Nathalie Sarraute et Rosa Luxemburg – à trouver grâce sous la plume d'Arendt dans ces « sombres temps »²⁵⁸, complètent le panthéon arendtien des narrateurs contemporains.

Isak Dinesen cache en effet sous un nom masculin – on pense à la photo en garçonne d'Arendt des années 50 – Karen Blixen, dont la vie n'est pas sans ressemblances avec celle de sa commentatrice. Fille d'une mère émancipée qui fut suffragette, ce que Martha n'était pas – mais n'a-t-elle pas connu Rosa Luxemburg ? –, et d'un père décédé trop tôt (Karen avait dix ans alors que Hannah en avait sept à la mort de Paul Arendt), la romancière a épousé un homme syphilitique (comme le père de Hannah) et subi dans son propre corps les pénibles conséquences de cette maladie (aucun rapport avec Hannah). Karen-

Tania, dite Titania, trouve que la lumière de la vie publique ne sied pas à une femme ; elle déteste le piège d'écrire et surtout celui de se prendre au sérieux – comme Hannah, elle adore rire au point d'adopter pour pseudonyme non seulement le prénom d'un homme, Isak, mais un mot qui signifie de surcroît « celui qui rit » en hébreu. Les analogies entre les deux femmes se transforment en gémellité lorsque Arendt rappelle que c'est la « grande passion » (comme chez Rahel ? comme chez Hannah ?) pour l'inclassable et impossible Denys Finch-Hatton qui décida de la vie de Titania, de son désir de raconter, puis d'écrire ; et qu'elle n'a pu construire sa vie qu'après avoir tout perdu pour pouvoir tout raconter. Notre lectrice rusée découvre pourtant que sa Schéhérazade n'est amoureuse, à en croire Shakespeare, que d'une... tête d'âne ! Avis au lecteur : il n'est pas recommandé de pousser trop loin la comparaison entre les deux femmes. Mais la gémellité se revendique quand même lorsque Arendt souligne cette pensée essentielle d'Isak Dinesen, qui aurait pu être la sienne : « Sans répéter la vie en imagination, on ne peut jamais pleinement vivre, "le manque d'imagination" empêche les gens d'"exister"²⁵⁹. » Et Hannah de commenter : « S'il est vrai, comme le suggère sa "philosophie" [à Titania-Isak], qu'aucune vie ne vaut d'être pensée dont l'histoire ne puisse être contée, ne s'ensuit-il pas alors que la vie pourrait être, devrait être, même, vécue comme une histoire, et que tout ce qu'on a à faire dans la vie est de rendre l'histoire vraie²⁶⁰ ? » L'épigraphe du chapitre « L'action » de *La Condition de l'homme moderne* est empruntée à Dinesen : « Tous les chagrins sont supportables si on en fait un conte ou si on les raconte. » De Rahel à Titania, la boucle est bouclée, et Hannah sait déjà (l'article est écrit en 1968) que sa propre vie est désormais une histoire vraie, tout autant qu'une histoire racontée.

L'amant de Blixen-Dinesen était un de ces hommes qui n'acceptent pas le monde : les extrémistes, qu'ils soient conservateurs ou révolutionnaires, de même que le penseur ou le criminel, se rejoignent dans la non-acceptation du monde, précise Arendt ; le lecteur songe à son maître en philosophie, ex-nazi et poète solitaire. Tandis qu'une conteuse anticonformiste n'accepte ni ne refuse non plus la vie politique : elle se contente de l'agir en la parlant. Mais que de pièges dans cette narration active ! Ils ne fascinent pas moins notre philosophe qui se lance elle-même dans la restitution volubile des récits d'Isak Dinesen en guise de conclusion copieuse à son étude sur la romancière²⁶¹. Ailleurs, Arendt semble même toute prête à se consacrer à l'enseignement de la littérature : « Si j'étais critique littéraire [*sic*], je [parlerais] de la plus haute importance que joue le ciel dans les poèmes de Brecht, et surtout de ses peu nombreux mais très

beaux poèmes d'amour²⁶². » Mais elle n'est pas Schéhérazade, ni critique littéraire : « rien qu' » une vigilance politique qui se prend d'intérêt pour... Louis-Ferdinand Céline. Bien avant tout le monde !

En effet, Arendt a été l'un de ses premiers commentateurs²⁶³, car Céline illustre à ses yeux le « compromis des élites avec la populace ». « [...] Il fallait d[e l']imagination idéologique pour compléter l'antisémitisme rationaliste des Français », écrit-elle en citant les pamphlets antisémites de sinistre mémoire²⁶⁴. Elle approfondit l'analyse et la complète en suggérant que le formalisme des élites artistiques, des avant-gardes tel le *Bauhaus*, exprimerait un culte de la technique et de l'anonymat. Ces élites mépriseraient la « grandeur de l'homme » dont parle Robespierre, et seraient prêtes à « détruire la civilisation » en même temps que la « respectabilité ». Au « désir de démasquer l'hypocrisie [qui] était irrésistible parmi les élites » se serait ajoutée l'« aversion pour le philosémitisme des libéraux » : de quoi créer un « monde fictif » commun aux masses déracinées et dû au « manque du sens de la réalité » des élites²⁶⁵. Interprétation sommaire, sans doute, mais non sans pertinence sur le plan des « affaires humaines ».

Kipling et la légende des origines, Lawrence d'Arabie et son Moi anglais, Barrès, Maurras²⁶⁶ et d'autres, avec en contrepoint Péguy, souvent évoqué²⁶⁷, complètent cet univers narratif de référence qui agence, en définitive, la véritable « origine » des *Origines du totalitarisme*.

Nathalie Sarraute est le seul auteur contemporain auquel Arendt consacre une étude²⁶⁸. Séduite par une narration qui déroge aux canons du roman classique afin de « fracturer la surface "lisse et dure" des personnages » et de s'adonner à une « vivisection psychologique », Arendt reconnaît préférer les tropismes de cette « vie intérieure », décrits par la romancière, aux remous qu'en révèle le divan du psychanalyste. Elle se délecte de la cruauté et de l'ironie avec lesquelles Sarraute explore l'intériorité catastrophique du je égoïste, chaque mot devenant une « arme », quand il n'est pas un « lieu commun » ou un cliché, tandis que la famille et la société se désagrègent pour sombrer dans l'inanité de ces « ils » dont les plus insignifiants ne sont autres... que les soi-disant « intellectuels » ! Une fois de plus, l'analyse arendtienne s'empare du récit pour contourner sa technique au profit d'une révélation des mécanismes sociaux ; et, ici, de la comédie psycho-sociale. Le « moment de vérité » chez Sarraute, où le heurt de deux sous-conversations produit une « métamorphose » - c'est-à-dire la fugace perception d'une insoutenable révolte –, lui paraît être d'une qualité dramatique unique dans

la littérature contemporaine. Pourtant, et bien que cette « ère du soupçon » l'amuse beaucoup, Arendt se garde d'épouser son désenchantement radical ; elle préfère sauver le « monde commun », la « parenté naturelle », malgré la fausseté qu'en exhibent les récits acerbes de l'anti-romancière. Une dizaine d'années avant son livre *Juger*, inspiré de Kant, Arendt repère les sarcasmes de Sarraute au sujet du « goût », supposé être au fondement du lien social²⁶⁹, mais préfère conclure sur une note kantienne et optimiste : contre les faux « ils », il existerait tout de même un « nous » possible, la communauté avouable du lecteur et de l'auteur, si fragile et cependant si forte...

Enfin, Arendt s'attache à Brecht, dont elle apprécie le génie mélancolique, tout en prévenant qu'il ne faut pas espérer de l'irresponsabilité endogène des poètes (comme de celle des philosophes ?), aptes à *penser* mais incapables de *juger*, une quelconque pertinence politique. Ce qu'elle nomme l'« inconduite chronique des poètes et des artistes » est cependant sanctionné à l'intérieur de leur propre activité, et l'opinion n'a nul besoin d'en rajouter. Bien qu'ils méritent notre assistance ainsi que notre pardon, ils « peuvent pécher si gravement qu'ils doivent porter tout le poids de leur culpabilité et de leur responsabilité »²⁷⁰. Le plus écrasant de ces fardeaux, dont Brecht souffrit dramatiquement, n'est autre que la mort du talent lui-même...

On peut reprocher à Arendt de ne pas avoir su saisir que le langage poétique d'un narrateur - voir Proust - est en mesure de conjuguer le « Moi pensant » et le « Moi qui paraît et se meut dans le monde » pour traduire le *nunc stans* sensible et l'insuffler au temps retrouvé bien mieux que ne le font un concept philosophique ou une vision mystique²⁷¹. On peut être consterné par son sociologisme façon Lukács qui déclare un peu vite, à propos de Kafka, que « tout style, par sa propre magie, serait une fuite par rapport à la vérité²⁷² » ; ou qui décrète que le destin complexe du roman classique ne fait que « correspondre au lent déclin du citoyen » au sens de la Révolution française et de Kant²⁷³ ; et que, face à un monde régi par des puissances secrètes, Kafka ne voulait rien d'autre qu'« être un concitoyen », un « membre de la communauté »²⁷⁴. Cher Kafka qui est supposé « faire peur » au point de susciter des interprétations kabbalistiques, quand ce n'est pas une théologie satanique²⁷⁵, alors qu'il n'aurait rêvé que de devenir « concitoyen » !

On peut regretter qu'Arendt n'apprécie pas le besoin intrapsychique, mais aussi historique, de *révolte* qui a conduit les avant-gardes de ce siècle à une réévaluation sans précédent des structures du récit, du mot et du Moi – au

voisinage non seulement de la mélancolie et de la « désolation », comme elle le dit, mais aussi de la psychose ; et que ces états-limites, propres aux individus comme à la « populace » (*mob*), ont trouvé chez Céline, par exemple, le témoignage le plus symptomatique, sinon le plus prudent ou le plus lucide. L'art, et tout particulièrement l'art du récit ont une histoire qui ne répète ni les enjeux passés ni les anciennes solutions, et qui rivalise aujourd'hui davantage avec un protocole clinique qu'avec un jugement moral. Il nous revient de déceler les causes et le destin de cette histoire, non de la stigmatiser.

Mais telle n'est pas la préoccupation d'Arendt. Elle cherche une solution optimale à la « fragilité des affaires humaines », et, dans cette optique politique, l'art narratif se subordonne pour elle à l'action juste qu'il permet ou non d'éclairer. Il s'en trouve même dévoré ; aucun privilège esthétique, nulle excellence de l'Œuvre ne peut faire oublier l'idéal aristotélicien de *hou heneka* : le dessein de la vie belle et bonne.

L'artiste, et tout particulièrement l'artiste moderne, lui apparaissent comme la quintessence de *l'homo faber*, cette variante fort médiocre de l'humanité selon Arendt, et poussent à bout les tendances modernes à la commercialisation et au consumérisme des œuvres contemporaines. A la limite, l'œuvre majeure, pour Arendt, ne serait-elle pas une non-œuvre, une œuvre non écrite, qui n'a pas pris la peine de se « réifier » en « produit » ? Socrate se consacra à la recherche infinie du jugement vrai au sein d'une perpétuelle interrogation de soi et des autres, sans ignorer une *polis* où se disputaient des opinions et des vies diversifiées. Socrate, l'anti-Platon, taon qui aiguillonne, sage-femme qui accouche, poisson-torpille qui paralyse, ne peut, pour Arendt, être réputé avoir instauré l'« opposition de la vérité et de l'opinion [...], la conclusion la plus antisocratique que Platon ait tirée du procès de Socrate²⁷⁶ ». Loin d'être un bienfaiteur de la Cité, bien qu'il ait pensé que la vertu puisse s'enseigner²⁷⁷, Socrate laisse à l'historienne l'exemple d'une pensée en mouvement, d'un *bios theôrêtikos* dont le questionnement permanent ne devrait cesser d'inquiéter les « affaires publiques » elles-mêmes : « Le sens de ce que fait Socrate se trouve dans *l'activité elle-même*. Ou, en d'autres termes : penser et être vraiment en vie sont deux choses identiques, ce qui veut dire que la pensée doit toujours repartir de zéro²⁷⁸. »

A travers la *vie du récit* envisagée comme une « quête » de signification partageable, ce n'est donc pas une œuvre totale et totalisante qu'Arendt recherche. Mais elle n'appelle pas non plus de ses vœux la création d'un espace

politique qui serait en lui-même une « œuvre d'art », un « chef-d'œuvre collectif ». Envisager l'essence de la politique comme une phénoménalité accueillante, lieu de pure apparence délivré du schème de la domination, semble constituer une esthétisation qui ne correspond pas à la pensée arendtienne²⁷⁹. La réification esthétisante du politique qu'on décèle dans le national-socialisme ne dévoile pas l'essence non politique du politique, comme on a pu le dire, mais plutôt sa mort. Pour Arendt, si la vie politique est indissociable de son récit qui fait apparaître à chacun (*dokei moi*) ses conflits, c'est uniquement dans la mesure où cette vie politique résiste à sa propre esthétisation, se conçoit comme une « activité » (*praxis*) irréductible à son « produit » (*poiêsis*), et se laisse partager par la pluralité irréductible des vivants.

En d'autres termes, l'art n'est pas nécessairement l'essence du national-esthétisme, réputé être à son tour l'essence du politique en Occident. S'il est vrai qu'un certain culte de la poésie et du mythe, déployant le génie du dire national, conduit inmanquablement au national-esthétisme, Arendt « démantèle » cette thèse. Par son attention au récit et au roman, elle démontre comment la narration peut participer d'une autre politique, celle de la mémoire ouverte, renouvelée et partagée, qu'elle appelle une *vie de « qui »*. Que le narrateur (Céline ou Brecht) puisse se tromper ou voir juste est un autre problème qui laisse intacte la potentialité structurelle de la narration comme action politique déhiscente et infinie, offerte à la perspicacité jugeante de *l'inter-esse*.

Aussi, restant une fervente lectrice de poésie tout au long de sa vie²⁸⁰, c'est toujours le récit qui la mobilise, par son intrigue nouant l'action – en dernière instance, politique. On se souvient que Hannah Arendt écrivait elle-même de la poésie, notamment pendant les périodes difficiles de sa jeunesse, dans l'épreuve de la passion amoureuse et de la dépressivité qui avait suivi²⁸¹. Cette expérience poétique fut sans doute, pour elle, en partie un soutien, en partie un enfermement dans la « désolation » qu'elle fustige précisément et dont elle essaie de se défaire aussi bien en critiquant l'écriture solipsiste de Rahel Varnhagen qu'en ironisant plus tard sur la « mélancolie » propre à la « tribu philosophique ». Pourtant, son adhésion au récit ne devrait nullement s'entendre comme un déni du dire poétique dont elle n'explore certes pas les plis stylistiques ou prosodiques, mais qu'elle considère comme intrinsèque à la parole narrative : comment pourrait-on d'ailleurs dissocier brutalement poésie et narration lorsque le « dire » prototypique de l'« exploit » n'est autre, pour Arendt, que celui d'Homère?

Aussi ne devrait-elle pas souscrire, nous semble-t-il, aux propos bien connus d'Adorno : « Ecrire un poème après Auschwitz est barbare²⁸²... », et ce bien indépendamment de l'aversion qu'elle vouait à la personne même de ce philosophe²⁸³. Au contraire, pour Arendt, c'est bien ce que nous appelons l'imaginaire, incluant le déploiement poétique dans une narration, qui est seul capable de *penser* l'horreur. Par ailleurs, il semble bien qu'elle ne pouvait pas non plus revendiquer, avec Primo Levi, la position inverse de celle d'Adorno selon laquelle seule la poésie est à la hauteur de l'enfer carcéral²⁸⁴. Ce cri de l'écrivain trahit trop sa propre désolation tragique et son irrémédiable désenchantement de la pluralité humaine, qui l'ont conduit au suicide, pour qu'Arendt, sujette elle-même à la mélancolie, et luttant contre sa tentation, ne lui oppose justement une transformation possible de l'*hubris* et de l'obsession mortifère dans la *phronêsis* d'une action narrée, continûment renaissante, étrange et, pour cela même, résurrectionnelle²⁸⁵.

Enfin, si le *récit* – mythe, tragédie ou histoire – pouvait avoir une chance de ne pas succomber aux pièges de la sagesse des philosophes professionnels et à l'utilitarisme des fabricants d'objets d'art, ce serait uniquement dans la mesure où il serait capable de maintenir la tension entre *bios theôrêtikos* et *bios politikos*. Sans se réfugier dans une spéculation épurée, sans se complaire dans la banalité du processus vital, et sans non plus les rabattre l'un sur l'autre. Où sont-ils, ces récits aiguillons-accoucheuses-taons ? Ils ne seraient peut-être autres que... l'expérience arendtienne elle-même : la pluralité et les paradoxes d'une action qui n'a pas cessé de se questionner.

Dès lors, c'est au *récit* lui-même, et non à une quelconque compréhension, analyse ou rationalisation, qu'Arendt confie la capacité de penser l'horreur de la Shoah. La seule « réflexion » possible sur l'enfer est l'« imagination terrifiée » de ceux qui ont su raconter la mémoire d'Auschwitz²⁸⁶. Loin de tout irrationalisme, c'est la rationalité élargie du récit, par-delà les limites de la raison ratiocinante, que défend la théoricienne.

« Depuis mon enfance, je n'ai jamais douté que Dieu existe », avoue-t-elle à l'un de ses amis, Alfred Kazin, qui recommanda la publication des *Origines du totalitarisme* chez Harcourt Brace²⁸⁷. Pourtant, cette insistance sur l'*action narrée* et la *narration agissante* révèle en fin de compte un athéisme rare, sans nihilisme, qu'Arendt avance subtilement, en clin d'œil à Aristote et à sa valorisation du *logos-phronêsis*, terrain de la *praxis* humaine par-delà le *noûs* qui

serait la pure retraite des dieux. « Le *logos*, à la différence du *noûs*, n'est pas divin²⁸⁸. » C'est bien à ce non-divin, parole vive qui déploie la vie de l'esprit en vie politique, que se consacre Hannah Arendt.

Toute différente est la préoccupation de Heidegger. Alors que la version « officielle » de sa philosophie en 1938 affirme : « Avec l'Etre, on n'a rien », les *Contributions à la philosophie* (rédigées entre 1936 et 1938 et non destinées à la publication) confessent : « Osons le dire sans détour : l'Etre est le tremblement du *dieu*iser (l'avant bruit de la décision des dieux quant à leur Dieu²⁸⁹. » Toujours à proximité du maître, l'élève prend ses distances.

Et la femme ? Avec ou sans Isak-Titania Dinesen-Blixen ? Un autre récit mythique, prélevé dans la longue liste évoquée par Arendt, rapporte l'histoire bien connue d'Orphée et Eurydice : l'homme d'imagination, musicien-poète-penseur, ne peut arracher des Enfers son amante morte, car, une fois arrivé dans le monde des vivants et en se retournant vers elle, elle disparaît, se dissipe. Arendt analyse : pour penser, mais aussi pour créer « les personnages imaginaires d'un roman », il est nécessaire de *dé-sensorialiser*. L'imagination créatrice manipule des éléments du monde visible, mais n'y parvient qu'après les avoir dé-sensorialisés, volatilisés, tués, en somme, tel le corps sensible-visible d'Eurydice²⁹⁰.

Arendt-Orphée pulvérise-t-elle Hannah-Eurydice ? En lisant ce commentaire, on n'a pas le sentiment que notre auteur s'identifie à Eurydice sacrifiée, ni qu'elle regrette l'« imagination productive » d'Orphée. Peut-être parce que la seule façon de sauver les « éléments sensibles », et le féminin pour commencer, consiste à faire d'Eurydice un Orphée capable de raconter l'*histoire de la dé-sensorialisation*. Ainsi seulement, du fait de cette narration, l'histoire de la désensorialisation devient cependant... sensible à tous les participants de l'action. Pour accomplir cet acte éminemment politique, il faudrait pouvoir être des deux côtés, et posséder, certes, une bonne dose de sagesse contemplative, mais aussi et avant tout de *phronêsis* politique.

Ainsi donc, Eurydice, le sensible et le féminin ne se volatilisent pas sous la plume de notre narratrice politique. Mais ils reviennent, moins sous l'aspect de « concepts » que sous celui de ces métaphores fréquentes qui organisent sa pensée et en sont les points forts, les charnières décisives : *l'origine*, la *condition*, la *naissance* portent, dans les écrits d'Arendt, la trace d'une tension entre « vie contemplative » et « vie active », mais aussi de cette sensorialisation-désensorialisation qui fait d'une femme un penseur de génie.

Pourtant, puisque aucune étiquette ne satisfait à l'énergie arendtienne et à son inquiétude qui ne cesse de déconstruire, le terme de « génie » ne lui convient pas davantage. Elle l'a déjà récusé : inconnu des Anciens, inventé par la Renaissance, le phénomène du génie serait une justification suprême de l'*homo faber*. Frustré de disparaître tout entier dans ses fabrications qui effacent le « qui », l'homme moderne est en quête de ce qui pourrait transcender le métier et l'objet ; et voilà qu'il réifie encore cette transcendance elle-même en fabriquant « le génie » : « [...] L'idolâtrie du génie recouvre la même dégradation de la personne humaine que tous les grands principes de la société commerciale²⁹¹. » Exit le « génie » ! Il reste l'énergie d'Arendt qui ne cesse de raconter comment « l'essence de *qui* est quelqu'un, ne peut pas être réifiée par ce quelqu'un²⁹² ».

Nietzsche avait invoqué une philosophie de la vie qui se vivrait pleinement : « Je ne permets qu'aux hommes de belle venue de philosopher sur la vie » ; « il faut vouloir vivre les grands problèmes par le corps et par l'esprit »²⁹³. Hannah Arendt est à sa façon, peut-être, la seule philosophe du XX^e siècle à réaliser cette philosophie de la vie en tant que philosophie spécifiquement politique, vécue par sa « belle venue » de femme et de Juive. Son œuvre de politicienne en est la preuve, tout autant que cette méditation sur la vie racontée, ou sur le récit indispensable à la vie, à la fois sa condition et son double : puisque (Arendt, avec Aristote, en est persuadée) il n'y a de vie que politique, et puisque (Arendt en est convaincue avec saint Augustin) il n'y a de vie (*bios*) que dans et par la renaissance narrative.

¹ Lettre n° 15 du 24 mars 1930 de Hannah Arendt à Karl Jaspers, in Hannah Arendt, Karl Jaspers, *Correspondance, 1926-1969*, Payot, 1995, p. 45.

² Springer Verlag, 1929 ; trad. fr. Tierce, 1991 ; rééd. Payot & Rivages, 1996. Voir *infra* note 1, p. 60.

³ Plusieurs publications, colloques et numéros spéciaux de revues sont consacrés à l'étude de l'œuvre de Hannah Arendt, parmi lesquels on retiendra : *Social Research*, n° 44, 1977 ; *Esprit*, juin 1980 ; *Les Etudes phénoménologiques*, n° 2, 1985 ; *Les Cahiers du Griff*, automne 1986 ; *Les Cahiers de philosophie*, n° 4, 1987 ; colloque de l'Institut italien des études philosophiques de Naples,

1987 ; *Politique et pensée*, actes du colloque du Collège international de philosophie, 1988, Tierce, 1989, rééd. Payot & Rivages, 1996 ; *Hannah Arendt et la modernité*, annales de l'Institut de philosophie de l'Université libre de Bruxelles, Vrin, 1992 ; colloque international, Genève, 1997 : t. I, *Les Sans-Etat et le droit d'avoir des droits* ; t. II, *La Banalité du mal comme mal politique*, Paris-Montréal, L'Harmattan, 1998.

⁴ Cf. Hannah Arendt, *Les Origines du totalitarisme*, ouvrage en trois tomes : *Sur l'antisémitisme*, *L'Impérialisme*, *Le Système totalitaire*, ici t. III : *Le Système totalitaire* (1951), trad. fr. Ed. du Seuil, coll. « Points Politique », 1972, p. 31. Nous soulignons.

⁵ *Ibid.*, p. 38. Nous soulignons.

⁶ *Ibid.*, p. 201.

⁷ Hannah Arendt, *La Condition de l'homme moderne* (1958), trad. fr. Calmann-Lévy, 1961 ; rééd. 1983.

⁸ *Ibid.*, p. 278.

⁹ Cf. Elizabeth Young-Bruehl, *Hannah Arendt* (1982), trad. fr. Anthropos, 1986 ; et la monographie de Sylvie Courtine-Denamy, *Hannah Arendt*, Belfond, coll. « Les Dossiers Belfond », 1994 et Hachette Littérature, 1997.

¹⁰ Cf. *infra*, chap. III, pp. 278-279.

¹¹ Cf. Hannah Arendt, « Seule demeure la langue maternelle » (entretien télévisé avec G. Gauss, 1964), in *La Tradition cachée. Le Juif comme paria*, Christian Bourgois, coll. « Détroits », 1987, coll. « Choix-Essais », 1993, pp. 221-254.

¹² Cf. « Seule demeure la langue maternelle », art. cit., p. 248.

¹³ Cf. *infra*, chap. n, pp. 187 et 205.

¹⁴ Cf. « Martin Heidegger a quatre-vingts ans » (1969), in Hannah Arendt, *Vies politiques*, Gallimard, 1974 ; rééd. coll.

« Tel », 1986, pp. 310-312. Hannah écrira ce texte quarante-cinq ans plus tard, en identifiant toujours *vie-et-pensée*, comme elle le fait depuis sa jeunesse et dans son lien avec Heidegger. Cf., dans le même sens, sa lettre à Heidegger d'avril 1928, ici même, pp. 40-41.

¹⁵ Cf. Elzbieta Ettinger, *Hannah Arendt et Martin Heidegger* (1994), trad. fr. Ed. du Seuil, 1995. La correspondance est donc désormais publiée en allemand : Hannah Arendt, Martin Heidegger, *Briefe, 1925-1975, und andere zeugnisse*, Vittorio Klostermann, Francfort-sur-le-Main, 1998-1999.

¹⁶ Cf. H. Arendt, M. Heidegger, *Briefe*, op. cit., doc. 15, p. 30.

¹⁷ Cf. Elizabeth Young-Bruehl, *Hannah Arendt*, op. cit., pp. 65-66.

¹⁸ Cf. Elzbieta Ettinger, *Hannah Arendt et Martin Heidegger*, op. cit., p. 9.

¹⁹ Lettre du 22 avril 1928, cf. H. Arendt, M. Heidegger, *Briefe*, op. cit., doc. 42, pp. 65-66.

²⁰ Cf. son article « What is Existenz Philosophy ? », in *Partisan Review*, n° 13, 1946, trad. fr. « Qu'est-ce que la philosophie de l'existence ? » in *Deucalion 2*, Cahiers de philosophie, éd. de la revue Fontane, 1947.

²¹ Cf. Lettre n° 40, le 9 juin 1946, in Hannah Arendt, Karl Jaspers, *Correspondance*, op. cit., p. 85.

²² Lettre n° 42, *ibid.*, pp. 91-92.

²³ Lettre n° 297, *ibid.*, p. 614.

²⁴ Cf. H. Arendt, M. Heidegger, *Briefe*, op. cit., doc. 47, p. 74.

²⁵ Id., *Briefe*, op. cit., doc. 55, pp. 89-90.

²⁶ Id., *Briefe*, op. cit., doc. 57, p. 95.

²⁷ Cf. Hannah Arendt, *Vies politiques*, op. cit., pp. 307-320. Cf. *infra*, chap. III, pp. 300-301.

²⁸ Lettre du 28 octobre 1960, cf. Hannah Arendt, Martin Heidegger, *Briefe*, op. cit., doc. 89, p. 149.

²⁹ *Ibid.*, doc. 89, p. 319.

³⁰ « Heidegger dit avec une grande fierté : "Les gens disent que Heidegger est un vrai renard." Voici la véritable histoire du renard Heidegger : Il était une fois un renard si peu rusé qu'il tombait sans cesse dans des pièges. Il était en plus incapable de distinguer ce qui était un piège de ce qui ne l'était pas. [...] Il se construisit un piège en guise de tanière, s'installa dedans et fit comme s'il s'agissait d'un piège ordinaire (non par ruse mais parce qu'il avait toujours pris les pièges des autres gens pour leur terrier). Toutefois, il décida de devenir rusé à sa manière et de bâtir le piège qu'il avait fabriqué lui-même et qui ne convenait qu'à lui seul de façon à en faire un piège pour d'autres. Voilà qui témoignait encore une fois d'une grande méconnaissance en matière de pièges : personne ne pouvait vraiment entrer dans son piège puisqu'il y était déjà [...]. Alors notre renard eut l'idée saugrenue de décorer son piège de la manière la plus

splendide qui soit et d'accrocher partout des signes qui disaient clairement : "Venez tous voir le piège qui est ici, le plus beau piège du monde." [...]

Si on voulait aller le voir chez lui, on était obligé d'entrer dans son piège. Bien entendu, tout le monde pouvait ressortir, sauf lui. Mais le renard qui logeait dans son piège dit fièrement : "Il y a tant de gens dans mon piège que je suis devenu le meilleur de tous les renards." Et cette remarque contenait une part de vérité. Personne ne connaît aussi bien les pièges que celui qui reste dedans toute sa vie. » Doc. A5, août ou septembre 1953 du *Denktagebuch*, cahier XVII in Hannah Arendt, Martin Heidegger, *Briefe*, op. cit., pp. 382-383.

[31](#) Hannah Arendt, *Rahel Varnhagen. La vie d'une Juive allemande à l'époque du romantisme*, trad. fr. Tierce, 1986. Voir *infra* p. 86 sq.

[32](#) Cf. Hannah Arendt, *La Vie de l'esprit*, publiée en 1977-78, t. I : *La Pensée*, trad. fr. PUF, 1981, p. 34.

[33](#) Cf. id. « Rosa Luxemburg », in *Vies politiques*, op. cit., pp. 56-57.

[34](#) Hannah Arendt, Heinrich Blücher, *Briefe, 1936-1968*, Munich, Piper GmbH & Co, KG, 1996.

[35](#) Cf. Lettre de H. Arendt à H. Blücher, le 18 septembre 1937, *ibid.*, p. 83.

[36](#) *Ibid.*

[37](#) Lettre de H. Blücher à H. Arendt, le 19 septembre 1937, *ibid.*, p. 84.

[38](#) Lettre de H. Blücher à H. Arendt, le 12 août 1936, *ibid.*, p. 44.

[39](#) Lettre de H. Arendt à H. Blücher, le 18 septembre 1937, *ibid.*, p. 83.

[40](#) Lettre de H. Blücher à H. Arendt, le 4 août 1941, *ibid.*, p. 130.

[41](#) Lettre de H. Blücher à H. Arendt, le 31 octobre 1939, *ibid.*, p. 99.

[42](#) Lettre de H. Blücher à H. Arendt, le 4 décembre 1939, *ibid.*, p. 106.

[43](#) C'est le surnom que Hannah donne à Heinrich : « Ramponneau » ou « Nez retroussé ».

[44](#) Lettre de H. Arendt à H. Blücher, le 8 février 1950, *Briefe*, op. cit., p. 208.

[45](#) Lettre de H. Arendt à H. Blücher, le 25 mai 1958, *ibid.*, p. 471.

[46](#) Lettre de H. Blücher à H. Arendt, le 15 décembre 1949, *ibid.*, pp. 176-177.

[47](#) Cf. Hannah Arendt, *La Vie de l'esprit*, t. I : *La Pensée*, op. cit., p. 237.

[48](#) Cf. *infra*, chap. III, 1 : « "Qui" et le corps », pp. 275-293.

[49](#) Allusion à la République de Weimar et à ses femmes émancipées aux mœurs libres, suspectées d'utiliser leur sexe pour faire carrière.

[50](#) Cf. Sylvie Courtine-Denamy, op. cit., p. 19.

[51](#) Pourtant, en 1933, la jeune Arendt consacre un bref compte rendu à un ouvrage de psychologie sociale sur la question féminine, en se montrant sensible à la discrimination économique qui frappe les femmes, mais en refusant de voir en elles de simples prolétaires, et en recommandant une analyse de la famille plutôt que de l'individu isolé. Cf. « On Emancipation of Women » (1933), repris in *Essays in Understanding, 1930-1954*, édités par Jerome Kohn, Harcourt Brace & Co., 1994, pp. 66-68. Sa préoccupation politique est d'ores et déjà présente : « L'ambivalence /de la condition féminine/ devient particulièrement claire si on la considère d'un point de vue politique. Les femmes/.../ ne se sont pas avancées sur les fronts politiques qui demeurent encore des fronts masculins. » *Ibid.*, p. 67.

[52](#) Cf. Hannah Arendt, « Seule demeure la langue maternelle », art. cit., pp. 224-225.

[53](#) *Ibid.*, p. 245, et Liliane Weissberg (éd.), *Rahel Varnhagen. The Life of a Jewess*, by Hannah Arendt, Johns Hopkins University Press, 1997, p. 25.

[54](#) Cf. Hannah Arendt, « Seule demeure la langue maternelle », art. cit., p. 225.

[55](#) Photo Fred Stein. Voir [fig. 4](#), p. 58.

[56](#) Photos de 1927 et de 1933. Voir [fig. 1](#) et 2, p. 24.

[57](#) [Fig. 3](#), p. 58.

[58](#) Au cours de la controverse que déclencha son reportage sur le procès Eichmann, Arendt se plaint, en les raillant, de ses détracteurs d'*Aufbau* qui l'ont « accusée aussi de ce que les freudiens appellent l'envie de pénis ». Cf. Lettre n° 356 à Gertrud Jaspers du 12 août 1964, in Hannah Arendt, Karl Jaspers, *Correspondance*, op. cit., p. 746. Le débat, même « moche » (*ibid.*), l'a atteinte à un point sensible.

[59](#) Cette thèse fut publiée d'abord en allemand, Springer Verlag, 1929 ; la traduction anglaise remaniée, envisagée par Arendt dans les années 60, lui parut finalement embarrassante ; cf. trad. fr. Tierce, 1991, puis chez Payot & Rivages, 1996 (nous nous référerons à cette dernière édition). Cf. aussi Sylvie Courtine-Denamy, *Hannah Arendt*, op. cit., pp. 158-159.

[60](#) Lettre n° 389, le 16 janvier 1966, in Hannah Arendt, Karl Jaspers, *Correspondance*, op. cit., p. 822.

[61](#) Hannah Arendt, *Le Concept d'amour chez Augustin*, op. cit., p. 30.

[62](#) *Ibid.*, dès la p. 9 de l'introduction.

[63](#) *Ibid.*, p. 15.

[64](#) Cf. id., *La Condition de l'homme moderne*, op. cit., pp. 86, 88 et 272.

[65](#) Id., *Le Concept d'amour chez Augustin*, op. cit., p. 47.

[66](#) *Ibid.*, p. 48.

[67](#) *Ibid.*, p. 51.

[68](#) Cf. id., *Essai sur la révolution*, Gallimard, 1967, rééd. coll. « Tel », 1985.

[69](#) Id., *Le Concept d'amour chez Augustin*, op. cit., p. 55.

[70](#) *Ibid.*, p. 59.

[71](#) *Ibid.*, p. 65.

[72](#) Cf. id., *La Vie de l'esprit*, t. II : *Le Vouloir*, PUF, pp. 71 sq. ; cf. *infra*, chap. III, pp. 319 sq et 323 sq.

[73](#) Id., *Le Concept d'amour chez Augustin*, op. cit., p. 70.

[74](#) *Ibid.*, p. 71.

[75](#) Cf. Martin Heidegger, *Etre et Temps* (1927), trad. fr. Fr. Vezin, Gallimard, 1976, § 43 : « *Dasein*, monéité et réalité ».

[76](#) Ainsi, ce texte de 1942 sur Hölderlin : « Nous savons aujourd'hui que le monde anglo-saxon de l'américanisme est décidé à

anéantir l'Europe, c'est-à-dire la patrie, c'est-à-dire le commencement (*Anfang*) de l'Occident. L'initial (*Anfängliches*) est indestructible [...]. L'esprit caché de l'initial, en Occident, n'aura pas même un regard de mépris pour ce processus d'auto-dévastation de ce qui n'a pas de commencement ; il atteindra son heure sidérale en se livrant au repos serein de l'initial. » Cf. Martin Heidegger, *Gesamtausgabe*, Vittorio Klostermann, Francfort-sur-le-Main, 1989, t. 53 (1942), p. 68.

[77](#) Hannah Arendt, *Le Concept d'amour chez Augustin*, op. cit., p. 80.

[78](#) *Ibid.*, p. 85. Nous soulignons.

[79](#) Cf. id., *La Vie de l'esprit*, t. II : *Le Vouloir*, op. cit. Cf. *infra* chap. III, pp. 317-342.

[80](#) In Ioan, Ep. tr. VIII, 10: « *Non amas in illo quod est ; sed quod vis ut sit* », in *Epistolam* colonne ad

Parthos. Tractatus Decem. Edité par J.-P. Migne, 1864, colonne 2042. Cf. aussi Saint Augustin *commente la première lettre de saint Jean*, Desclée de Brouwer, coll. « Les Pères de la foi », 1986, p. 150 : « Si, en aimant ton ennemi, tu souhaites qu'il soit ton frère, quand tu l'aimes, tu aimes un frère. Car ce n'est pas ce qu'il est que tu aimes en lui, mais ce que tu veux qu'il soit. » Nous soulignons.

[81](#) Hannah Arendt, *Le Concept d'amour chez Augustin*, *op. cit.*, pp. 95-96.

[82](#) Lettre de Martin Heidegger à Hannah Arendt, le 13 mai 1925, cf. H. Arendt, M. Heidegger, *Briefe*, *op. cit.*, doc. 15, p. 31 ; pour la lettre à E. Blochmann, cf. E. Ettinger, *Hannah Arendt et Martin Heidegger*, *op. cit.*, p. 40.

[83](#) Cf. Hannah Arendt, *Les Origines du totalitarisme*, *op. cit.*, cf. *infra*, chap. II, p. 171 sq.

[84](#) Id., *La Condition de l'homme moderne*, *op. cit.*

[85](#) *Ibid.*, pp. 110-112.

[86](#) Karl Marx, lettre à Kugelmann, juillet 1868, cité *ibid.*, p. 362.

[87](#) Hannah Arendt, *La Condition de l'homme moderne*, *op. cit.*, p. 110.

[88](#) Cf. id., *La Vie de l'esprit*, t. I : *La Pensée*, t. II : *Le Vouloir* (1^{re} édition 1977-1978), *op. cit.*

[89](#) Cf. id., *La Condition de l'homme moderne*, *op. cit.*, p. 365.

[90](#) Cf. *infra*, pp. 82 sq. et chapitre n, pp. 253-254 sq.

[91](#) Cf. Hannah Arendt, *La Vie de l'esprit*, t. 1 : *La Pensée*, *op. cit.*, pp. 50-51.

[92](#) Cf. Julia Kristeva, *Sens et non-sens de la révolte*, t. I : *Pouvoirs et limites de la psychanalyse*, Fayard, 1996, pp. 243-255.

[93](#) Sur H. Arendt et la natalité, cf. le travail pionnier de Françoise Collin « Du privé et du public » in *Les Cahiers du Grif*, n° 33, 1985, pp. 47-67 et « Agir et dormir », in *Hannah Arendt et la modernité*, Vrin, 1992, pp. 27-46.

[94](#) Friedrich Nietzsche, *Ainsi parlait Zarathoustra*, in *Ecce Homo*, trad. J.-Cl. Hémery, Paris, 1974, n° 1, p. 105. Cf. Hannah Arendt, *La Vie de l'esprit*, t. II : *Le Vouloir*, *op. cit.*, p. 35.

[95](#) *Ibid.*, p. 35.

[96](#) *Ibid.*, p. 247.

[97](#) « Eins und Alles » (1821), cité *ibid.*, pp. 210 et 223.

[98](#) « L'être qui vient est l'être quelconque. Dans l'énumération scolastique des transcendants (quolibet ens est unum, verum, bonum seu perfectum, l'étant quelconque est un, vrai, bon ou parfait), le terme qui, demeurant impensé en chacun, conditionne la signification de tous les autres est l'adjectif quolibet [...] ; quolibet ens n'est pas "l'être, peu importe lequel", mais "l'être tel que de toute façon il importe" ; il suppose, autrement dit, déjà un renvoi à la volonté (libet) : l'être quelconque entretient une relation originelle avec le désir. » Cf. Giorgio Agamben, *La Communauté qui vient. Théorie de la singularité quelconque*, Ed. du Seuil, 1990, p. 9.

[99](#) Hannah Arendt, *Rahel Varnhagen. La vie d'une Juive allemande à l'époque du romantisme*, Tierce, 1986, rééd. Presses Pocket, 1994 ; Cf. aussi la dernière édition américaine, revue et complétée par Liliane Weissberg, trad. Richard et Clara Winston, *Rahel Varnhagen. The Life of a Jewess*, first complète édition, Johns Hopkins University Press, 1997.

[100](#) Cf. *supra*, pp. 35 et 39. On se souviendra qu'Anne Mendelssohn a fait découvrir à Hannah Arendt l'œuvre de Rahel Varnhagen et lui a légué des éditions rares de ses écrits.

[101](#) Cf. Hannah Arendt, *Rahel Varnhagen...*, *op. cit.*, p. 12.

[102](#) Cf. id., *Juger. Sur la philosophie politique de Kant* (1982), trad. fr. Ed. du Seuil, coll. « Libre

examen », 1991, pp. 125-126. Cf. *infra*, chap. III, pp. 341-342.

[103](#) Cf. *supra*, p. 48.

[104](#) Cf. Mary McCarthy, « Pour dire au revoir à Hannah Arendt » (22 janvier 1976, New York Review of Books, p. 8), trad. fr. in Hannah Arendt, *Considérations morales*, Deux Temps Tierce, 1993, rééd. Payot & Rivages, 1996, pp. 15-16.

[105](#) Cf. id., Rahel Varnhagen. *La vie d'une Juive allemande à l'époque du romantisme*, op. cit., p. 106.

[106](#) Cf. id., Jünger. *Sur la philosophie politique de Kant*, op. cit., p. 96. Cf. *infra*, chap. III, pp. 354-355.

[107](#) Cf. id., *La Condition de l'homme moderne*, op. cit., p. 211.

[108](#) Id., Rahel Varnhagen. *La vie d'une Juive allemande à l'époque du romantisme*, op. cit., préface de 1958, p. 13.

[109](#) *Ibid.*, p. 15.

[110](#) *Ibid.*, p. 75.

[111](#) « L'humanité primitive sentit la nécessité des sacrifices. Puis, la barbarie se raffina, elle n'eut plus besoin que de parias. [...] Ces hommes formèrent une classe à part, une nation, et on a pu écrire un jour une histoire des races maudites, races pernicieuses pour les peuples qui la possédaient, car ils considéraient comme évident que de ces misérables tout le mal venait [...]. [Les Juifs] furent dans la civilisation chrétienne les parias par excellence », écrit Bernard Lazare en 1897-99, repris dans son *Juifs et antisémites*, Allia, 1992, p. 127. En revanche, « pour pouvoir s'assimiler, certains sont parvenus à effacer de leur esprit et de leur cœur ce que dix-sept siècles y ont imprimé » (1897-98), *ibid.*, p. 143.

[112](#) « Que me donnera l'émancipation ? [...] Des capacités nouvelles de sentir et, par suite, une plus grande difficulté à pâtir. [...] D'un misérable que sa misère engourdit parfois, elle fera un être subtil qui sentira doublement toutes les piqûres, et dont l'existence deviendra par conséquent mille fois plus insupportable. D'un paria souvent inconscient, elle fera un paria conscient » (1897-98), *ibid.*, p. 151.

[113](#) Cf. Bernard Lazare, « Contre l'antisémitisme » (1896), in *Juifs et antisémites*, op. cit., p. 93.

[114](#) Cf. id., *Le Fumier de Job* (écrits posthumes), Circé, 1990 et 1998, pp. 85, 87 et 84.

[115](#) Cf. *Jewish Social Studies*, vol. IV, n° 3, juillet 1942, pp. 235-240, trad. fr. in Bernard Lazare, *Le Fumier de Job*, op. cit., pp. 149-156.

[116](#) Terme yiddish entré dans l'allemand et l'américain familiers : « celui qui a la poisse », « le déveinard ». Cf. Adalbert Chamisso, *L'Histoire merveilleuse de Peter Schlemihl* (1814).

[117](#) Cf. Bernard Lazare, *Le Fumier de Job*, op. cit., p. 76 et *Juifs et antisémites*, op. cit., p. 149.

[118](#) Lettre n° 134, le 23 août 1952, in Hannah Arendt, Karl Jaspers, *Correspondance*, op. cit., pp. 277-282.

[119](#) Cf. l'édition américaine de Rahel Varnhagen, par Liliane Weissberg, op. cit., pp. 40-41.

[120](#) *Ibid.*, p. 15.

[121](#) Publié en 1978. Cf. *infra*, chap. III, pp. 317-342.

[122](#) Hannah Arendt, Rahel Varnhagen. *La vie d'une Juive allemande à l'époque du romantisme*, op. cit., p. 30.

[123](#) *Ibid.*, p. 36.

[124](#) *Ibid.*, p. 53.

[125](#) *Ibid.*, p. 54.

[126](#) *Ibid.*, p. 81.

[127](#) *Ibid.*, p. 97.

[128](#) *Ibid.*

[129](#) *Ibid.*

[130](#) *Ibid.*, p. 105.

[131](#) Joan Riviere, en analysant la « réaction thérapeutique négative », écrit dès 1936 : « Là où les résistances narcissiques sont très prononcées, aboutissant au manque caractéristique *d'insight* et à l'absence de résultats thérapeutiques clairs, ces résistances font en fait partie d'un système hautement organisé de défenses contre un état plus ou moins inconsciemment dépressif chez le patient, et fonctionnent comme un *masque* ou un *déguisement* par rapport à la dépression » (p. 7) (nous soulignons). Elle relie ce *masque*, ce *déguisement*, à la défense maniaque, au sentiment d'omnipotence et à la rationalisation intellectuelle, et explique ce *déni* d'accéder à la vérité psychique par la peur de découvrir « quelque chose de pire ». La tromperie, comme la maladie ou l'impossible analyse de ces patients, apparaît, en dernière instance, comme un *compromis* qui cache l'amour du patient pour ses objets internes (pour ses parents intériorisés) : « *C'est l'amour qu'éprouve le patient pour ses objets internes* qui se cache derrière ces compromis, engendre la culpabilité insupportable de la souffrance, le besoin de leur sacrifier sa vie, et aussi la perspective de la mort qui rend la résistance opiniâtre » (p. 17). Cf. Joan Riviere, « Contribution to the analysis of the negative therapeutic reaction », *International J. Psycho-analysis*, XVII, pp. 304-320; trad. fr. *Psychanalystes*, n° 26, pp. 3-19.

[132](#) Leurs troubles affectifs rappellent le clivage de la schizophrénie sans s'y confondre, et sont repérés notamment chez les personnalités politiques, et dans l'hystérie, en particulier féminine : « La psychanalyse dévoile que chez l'individu "comme si", ce n'est plus un acte de refoulement, mais une perte réelle de l'investissement d'objet. La relation apparemment normale avec le monde correspond à l'esprit *d'imitation* de l'enfant, et c'est l'expression de l'identification avec le milieu environnant, un mimétisme qui aboutit à une adaptation apparemment bonne au monde de la réalité, malgré l'absence d'investissement d'objet. » Cf. Helene Deutsch, « Some forms of emotional disturbances and their relationship to schizophrenia »

(1934), repris dans *La Psychanalyse des névroses*, Payot, 1970, p. 225. La psychanalyste note judicieusement, et bien dans le sens d'Arendt, laquelle ne semble pas connaître ses travaux, que les personnalités « comme si » auraient pu éviter (ou cacher ?) leur psychopathologie si elles avaient pu s'investir dans les « circonstances favorables » d'une action politique. Cf. Helene Deutsch, « L'imposteur », *ibid.*, p. 275. Ces travaux annoncent les investigations ultérieures de D. W. Winnicott sur le « faux *self* ». Cf. Donald W. Winnicott, « Distorsion du moi en fonction du vrai et du faux *self* (1960), in *Processus de maturation chez l'enfant*, Payot, 1970, chap. ix, pp. 115-132.

[133](#) Hannah Arendt, *Rahel Varnhagen...*, op. cit., p. 70.

[134](#) *Ibid.*, p. 69.

[135](#) *Ibid.*, p. 113.

[136](#) *Ibid.*, p. 114.

[137](#) Cf. E. Ettinger, *Hannah Arendt et Martin Heidegger*, op. cit., p. 39.

[138](#) Cf. H. Arendt, M. Heidegger, *Briefe*, op. cit., doc. 42, p. 66.

[139](#) Cf. *supra*, p. 45, note 2.

[140](#) Lettre de H. Blücher à H. Arendt, le 1^{er} juin 1958, citée par Elizabeth Young-Bruehl, *Hannah Arendt*, op. cit., p. 393.

[141](#) Lettre de H. Arendt à M. Heidegger, le 28 octobre 1960, cf. H. Arendt, M. Heidegger, *Briefe*, op. cit., doc. 89, p. 149. Cf. ici même pp. 44 et 251.

[142](#) Cf. Lettre de Blumenfeld à H. Arendt, le 21 mai 1958, in Hannah Arendt et Kurt Blumenfeld, *Correspondance*, 1933-1963, Desclée de Brouwer, 1998, p. 279 ; et Elizabeth Young-Bruehl, *Hannah Arendt, op. cit.*, pp. 399-400.

[143](#) Hannah Arendt, *Rahel Varnhagen...*, p. 114

[144](#) *Ibid.*, p. 112.

[145](#) *Ibid.*, pp. 116-121.

[146](#) Cf. Hannah Arendt et Karl Jaspers, *Correspondance, op. cit.*, pp. 255-256.

[147](#) Hannah Arendt, *Rahel Varnhagen...*, *op. cit.*, p. 199.

[148](#) *Ibid.*, pp. 199-201.

[149](#) *Ibid.*, p. 212.

[150](#) *Ibid.*, p. 123.

[151](#) *Ibid.*, p. 126.

[152](#) *Ibid.*, p. 124.

[153](#) *Ibid.*, p. 134.

[154](#) *Ibid.*, p. 184.

[155](#) *Ibid.*, p. 187.

[156](#) *Ibid.*, pp. 185-187.

[157](#) *Ibid.*, p. 192.

[158](#) *Ibid.*, pp. 192-193.

[159](#) *Ibid.*, pp. 191-192.

[160](#) *Ibid.*, p. 151.

[161](#) *Ibid.*, p. 164.

[162](#) *Ibid.*, p. 221.

[163](#) *Ibid.*, p. 216.

[164](#) *Ibid.*, p. 237.

[165](#) *Ibid.*, p. 139.

[166](#) *Ibid.*, p. 146.

[167](#) Cf. Martine Leibovici, *Hannah Arendt, une juive. Expérience politique et histoire*. Desclée de Brouwer, 1998, pp. 59-60.

[168](#) Hannah Arendt, *Rahel Varnhagen...*, *op.cit.*, p. 251.

[169](#) *Ibid.*, p. 254.

[170](#) *Ibid.*, p. 256.

[171](#) *Ibid.*, pp. 167-194.

[172](#) *Ibid.*, p. 179.

[173](#) Ainsi Hannah écrit: « Quand j'observe ma main/Chose étrangère qui m'est parente/Je ne suis plus d'aucun pays... », ou: « Pourquoi me donnes-tu la main/Craintivement et comme en secret ? » Cf. Elizabeth Young-Bruehl, *Hannah Arendt, op. cit.*, pp. 62, 66. Et Rahel : « Il me serrait les mains de ses pattes... il me prenait par la main... les pattes enfoncées sous le parquet... il semblait dissimuler un secret profond et important... », Hannah Arendt, *Rahel Varnhagen...*, *op. cit.*, pp. 170-171.

[174](#) *Ibid.*, p. 173.

[175](#) *Ibid.*, p. 174.

[176](#) *Ibid.*, p. 177.

[177](#) *Ibid.*, p. 258.

[178](#) *Ibid.*, p. 259.

[179](#) *Ibid.*, p. 265.

[180](#) Cf. Gershom Scholem, « Le procès Eichmann: un débat avec Hannah Arendt », in *Fidélité et utopie. Essais sur le judaïsme contemporain*, Calmann-Lévy, coll. « Diaspora », 1978, p. 222. En effet, pour Arendt, « tout ce qui nous est mystérieusement accordé de naissance » n'a pas de « statut juridique » et « politique », bien que, dans les « circonstances exceptionnelles » du peuple juif, cette donnée de la naissance peut elle aussi acquérir des « conséquences politiques », ne serait-ce que négativement (*ibid.*).

[181](#) Hannah Arendt, *Rahel Varnhagen...*, *op. cit.*, p. 266.

[182](#) *Ibid.*, p. 267. Nous soulignons.

[183](#) *Ibid.*, p. 269.

[184](#) *Ibid.*, p. 274.

[185](#) Lettre n° 134, le 23 août 1942, in Hannah Arendt, Karl Jaspers, *Correspondance*, *op. cit.*, p. 278.

[186](#) Lettre n° 135, le 7 septembre 1952, *ibid.*, p. 284.

[187](#) Id., *Rahel Varnhagen...*, *op. cit.*, p. 135.

[188](#) *Ibid.*, p. 140.

[189](#) Cf. notamment Dana R. Villa, *Arendt et Heidegger. The Fate of the Political*, Princeton University Press, New Jersey, 1995, qui établit scrupuleusement la dette d'Arendt à l'égard de la philosophie heideggerienne tout en démontrant qu'elle se l'approprie de manière personnelle et au regard d'un contexte politique précis.

[190](#) *Ethique à Nicomaque*, 1094 a, 1-5, et autres textes; cf. Hannah Arendt, *La Condition de l'homme moderne*, *op. cit.*, p. 232.

[191](#) Cf. *ibid.*, p. 223.

[192](#) *Ibid.*

[193](#) *Ibid.*, p. 190.

[194](#) *Ibid.*

[195](#) Cf. Paul Ricœur, *Temps et récit*, t. I, Ed. du Seuil, 1983.

[196](#) Cf. Hannah Arendt, *La Condition de l'homme moderne*, *op. cit.*, p. 210, n. 1.

[197](#) Cf. Aristote, *Poétique*, 1450b, 25 ; cité in Hannah Arendt, *La Condition de l'homme moderne*, *op. cit.*, p. 231, n. 1.

[198](#) *Ibid.*, p. 231.

[199](#) Cf. « La brèche entre le passé et le futur », préface à *La Crise de la culture*, Gallimard, coll. « Idées », 1972, p. 15. Nous soulignons.

[200](#) Cf. Aristote, *Poétique*, 1450b, 34 sq. ; cité in Hannah Arendt, *La Condition de l'homme moderne*, *op. cit.*, p. 231, n. 1.

[201](#) Nous suivons ici la belle analyse de Bernard Stevens, « Action et narrativité chez Paul Ricœur et Hannah Arendt », in *Etudes phénoménologiques*, n° 2, 1985, p. 103.

- [202](#) Hannah Arendt, *La Condition de l'homme moderne*, op. cit., p. 204.
- [203](#) Elle interprète, en ce sens, la fonction du « dieu » chez Platon : il symboliserait le fait que les histoires vraies n'ont pas d'auteur, par opposition à celles que nous inventons, cf. *ibid.*, p. 208.
- [204](#) A lire en contrepoint au « dévoilement » selon Heidegger (*Erschlossenheit*, *Unverborgenheit*).
- [205](#) Hannah Arendt, *La Condition de l'homme moderne*, op. cit., pp. 210-211.
- [206](#) Aristote, *Éthique à Nicomaque*, 1177b, 31.
- [207](#) Cf. Hannah Arendt, *La Condition de l'homme moderne*, op. cit., p. 67.
- [208](#) *Ibid.*, pp. 198-200.
- [209](#) « Ils m'ont l'air de nous conter des mythes, chacun le sien, comme on ferait à des enfants ». Cf. Platon, *Le Sophiste*, 242c.
- [210](#) Cf. Aristote, *Poétique*, 50a, 15.
- [211](#) Cf. Hannah Arendt, *La Condition de l'homme moderne*, op. cit., pp. 210-211.
- [212](#) Cf. Martin Heidegger, « La parole d'Anaximandre » (1966), in *Chemins qui ne mènent nulle part*, Gallimard, 1962, p. 396.
- [213](#) Cf. Hannah Arendt, *La Condition de l'homme moderne*, op. cit., p. 218.
- [214](#) *Ibid.*, p. 221.
- [215](#) *Ibid.*, pp. 221-222.
- [216](#) Cf. Martin Heidegger, *Gesamtausgabe*, op. cit., 19, § 13-17.
- [217](#) Telle est l'analyse à laquelle nous nous référerons dans ce qui suit de Jacques Taminiaux, *La Fille de Thrace et le penseur professionnel. Arendt et Heidegger*, Payot, 1992, pp. 58 sq., qui rappelle dans cette perspective les positions de Gadamer, « Erinnerungen an Heideggers Anfänge », in *Dilthey Jahrbuch*, 4, 1986-87, p. 23 (*ibid.*, pp. 119-121).
- [218](#) Aristote, *Éthique à Nicomaque*, 1177b, 27 ff.
- [219](#) *Ibid.*, 1141b, 10.
- [220](#) *Ibid.*, 1142a, 27 ff. Aristote n'en précise pas moins que la perception dont il s'agit est celle non pas des sensibles propres, mais « par laquelle nous percevons que telle figure mathématique particulière est un triangle ».
- [221](#) Cf. Hannah Arendt, *Juger. Sur la philosophie politique de Kant*, op. cit.
- [222](#) Cf. Pierre Aubenque, *La Prudence chez Aristote*, PUF, 1963, p. 162.
- [223](#) On lira, en écho à cette *phronêsis* limitative selon Aristote, la définition par Arendt de la *vérité*, respectueuse des lisières en politique : « Puisque la vérité philosophique concerne l'homme dans sa singularité, elle est non politique par nature [...]. Cependant [...], cette sphère [la politique], nonobstant sa grandeur, est *limitée* [...] par ces choses que les hommes ne peuvent changer à volonté. Et c'est seulement en respectant ses propres lisières que ce domaine, où nous sommes libres d'agir et de transformer, peut demeurer intact, conserver son intégrité et tenir ses promesses. » Cf. Hannah Arendt, « Vérité et politique », in *La Crise de la culture*, op. cit., pp. 313-336. Nous soulignons.
- [224](#) Cf. Martha Nussbaum, *The Fragility of Goodness*, Cambridge University Press, 1986, cité par J. Taminiaux, op. cit., p. 135.
- [225](#) Cf. Hannah Arendt, *La Vie de l'esprit*, t. I : *La Pensée*, op. cit., pp. 215-216.
- [226](#) Cf. id., « Philosophie et politique » (1954), in *Social Research*, vol. 57, 1, 1990, p. 90.
- [227](#) Id., *Essai sur la révolution*, op. cit.

[228](#) Cf. Aristote, *Ethique à Nicomaque*, livre X, 1172b, 36 ff, trad. par Hannah Arendt, *La Condition de l'homme moderne*, op. cit., p. 224. Nous soulignons.

[229](#) *Ibid.*, pp. 224, sq.

[230](#) Cf., sur la continuité entre la pensée solipsiste du *Dasein* et l'implication politique de Heidegger dans l'affaire du Rectorat, Jacques Taminiaux, *La Fille de Thrace...*, op. cit., pp. 60-74 : « Mais

il [Heidegger] se déprend d'Aristote radicalement, ou, si l'on veut, le métamorphose de fond en comble, lorsqu'il assigne pour rôle à cette pensée de l'être non pas de se dissocier de la *praxis* et de sa *phronêsis*, mais de les redoubler, ce qui veut dire redoubler en le fondant ontologiquement le mouvement fini de l'exister mortel résolu. Penser l'être, c'est désormais penser le temps fini de la *praxis*. De quoi résulte que le penseur de l'être est, en dernière instance, le vrai juge des affaires humaines. » *Ibid.*, p. 64.

[231](#) « Car le penser est l'agir en ce qu'il a de plus propre, si agir [*Handeln*] signifie prêter la main [*Hand*] à l'essence de l'être, c'est-à-dire : préparer [bâtir] pour l'essence de l'être au milieu de l'étant le domaine où l'être se porte et porte son essence à la langue. La langue seule est ce qui nous donne voie et passage à toute volonté de penser. Sans la langue, il manque à chaque entreprise [*Tun*] toute dimension dans laquelle elle pourrait s'orienter et œuvrer. La langue en cela n'est jamais d'abord expression de la pensée, du sentir et du vouloir. La langue [*Sprache*] est la dimension initiale à l'intérieur de laquelle l'être-homme peut alors seulement correspondre [*entsprechen*] à l'être et à son exigence, et dans le correspondre, appartenir à l'être. Cette correspondance initiale, accomplie en propre, est la pensée. Pensant, nous apprenons alors seulement ce qu'est habiter dans le domaine où nous advient la libération du destin de l'être, la libération du *Gestell*. » Martin Heidegger, conférence « Le tournant » (1950), in *Questions III et IV*, Gallimard, 1990, p. 313.

[232](#) Cf. Hannah Arendt, « Qu'est-ce que l'autorité ? », in *La Crise de la culture*, op. cit., pp. 153-154.

[233](#) Cf. id., « La crise de la culture : sa portée sociale et politique » in *ibid.*, pp. 287-288. On songe à Arendt quand elle décrit Lessing :

« Le penser de Lessing n'est pas un parler avec soi-même mais l'anticipation d'un parler avec d'autres, et c'est pourquoi il est essentiellement polémique. », cf. « De l'humanité dans de sombres temps », in *Vies politiques*, op. cit., p. 18.

[234](#) Cf. id., *La Condition de l'homme moderne*, op. cit., p. 218.

[235](#) Cf. id., *La Vie de l'esprit*, t. I : *La Pensée*, op. cit., pp. 116-148.

[236](#) *Ibid.*, p. 121.

[237](#) *Ibid.*, p. 132.

[238](#) *Ibid.*, p. 129.

[239](#) *Ibid.*, p. 118.

[240](#) *Métaphysique*, 1072b, 27. Cf. Hannah Arendt, *La Vie de l'esprit*, t. I : *La Pensée*, op. cit., p. 144, n. 125.

[241](#) Cf. id., *La Condition de l'homme moderne*, op. cit., pp. 198-199.

[242](#) Cf. id., « Le concept d'histoire », in *La Crise de la culture*, op. cit., p. 83.

[243](#) Cf. Martin Heidegger, *Etre et Temps*, § 42, op. cit., p. 247.

[244](#) Cf. id., *Etre et Temps*, § 39, op. cit., p. 66. Heidegger revient sur l'« insouciance nonchalante d'une opinion fugitive » qui suffirait à la lecture des ouvrages de Thucydide et de Sophocle, dans « La parole d'Anaximandre » (1946), in *Chemins qui ne mènent nulle part*, op. cit., p. 403.

[245](#) Cf. Hannah Arendt, *La Vie de l'esprit*, t. II : *Le Vouloir*, op. cit., p. 221.

[246](#) Thucydide, *Histoire de la guerre du Péloponnèse*, II, 41.

- [247](#) Hannah Arendt, *La Condition de l'homme moderne*, op. cit., p. 222. Nous soulignons.
- [248](#) Cf. *supra*, pp. 139-140, note 2.
- [249](#) Marcel Proust, *A la recherche du temps perdu*, t. III : *Sodome et Gomorrhe*, Gallimard, coll. « La Pléiade », 1988, p. 410, et Hannah Arendt, *Les Origines du totalitarisme*, t. I : *Sur l'antisémitisme*, Ed. du Seuil, coll. « Points Politique », 1984 et 1998, p. 187 ; cf. aussi Julia Kristeva, *Le Temps sensible*, Gallimard, 1994, pp. 194-203.
- [250](#) Cf. Hannah Arendt, *Les Origines du totalitarisme*, t. I : *Sur l'antisémitisme*, op. cit., pp. 185-186.
- [251](#) Cf. id., *La Vie de l'esprit*, t. I : *La Pensée* [1973-1975], op. cit., pp. 228-229.
- [252](#) Cf. id., « Franz Kafka », trad. fr. in *La Tradition cachée*, op. cit., pp. 96-121.
- [253](#) *Ibid.*, p. 97.
- [254](#) *Ibid.*
- [255](#) *Ibid.*, p. 203.
- [256](#) *Ibid.*, pp. 114-115.
- [257](#) Cf. id., « Les Juifs dans le monde d'hier » (1943), *ibid.*, pp. 77-95.
- [258](#) Cf. id., « Isak Dinesen », in *Vies politiques*, op. cit., pp. 122-139.
- [259](#) *Ibid.*, p. 124.
- [260](#) *Ibid.*, p. 135.
- [261](#) *Ibid.*, pp. 129-139.
- [262](#) *Ibid.*, p. 221.
- [263](#) La correspondance de Céline avec le professeur américain Milton Hindus date de juillet-août 1948, Arendt prépare ce qui sera en 1951 *Sur l'antisémitisme*.
- [264](#) Cf. Hannah Arendt, *Les Origines du totalitarisme*, t. I : *Sur l'antisémitisme*, op. cit. Rappelons que Céline rentre en France le 1^{er} juillet 1951. Gallimard réédite son œuvre, à l'exception des pamphlets, en 1952.
- [265](#) Cf. id., *Les Origines du totalitarisme*, t. III : *Le Système totalitaire*, op. cit., pp. 61-62.
- [266](#) Cf. *ibid.*, t. II : *L'Impérialisme*, Fayard, coll. « L'Espace », 1973 ; rééd. Ed. du Seuil, coll. « Points Politique », 1984 et 1997, pp. 150, 164, 176.
- [267](#) Cf. en particulier id., *La Tradition cachée*, op. cit., p. 108.
- [268](#) Cf. Hannah Arendt, « Les Fruits d'or : Nathalie Sarraute », in *Merkur*, 18, 1964, n° 8, pp. 785-792, trad. fr. *Les Cahiers du Griffon*, printemps 1986, pp. 17-28.
- [269](#) Cf. *infra*, chap. m, pp. 347-352.
- [270](#) Cf. Hannah Arendt, *Vies politiques*, op. cit., p. 205.
- [271](#) Cf. id., *La Vie de l'esprit*, t. 1 : *La Pensée*, op. cit., p. 231.
- [272](#) Cf. id., *La Tradition cachée*, op. cit., p. 98.
- [273](#) *Ibid.*, p. 118.
- [274](#) *Ibid.*, p. 120.
- [275](#) *Ibid.*, p. 102.
- [276](#) Cf. Hannah Arendt, « Philosophie et politique », art. cit., p. 75.
- [277](#) Cf. id., *La Vie de l'esprit*, 1.1 : *La Pensée*, op. cit., pp. 196 sq.

[278](#) *Ibid.*, p. 203. Nous soulignons.

[279](#) Cf. les thèses de Philippe Lacoue-Labarthe dans *La Fiction du politique*, Paris, Bourgois, 1988 : l'œuvre d'art total comme achèvement du politique.

[280](#) Très symptomatiquement, le seul texte qu'elle écrit en collaboration est une étude signée avec son premier mari Günther Stem Anders sur « Les élégies de Duino » de Rilke (*Neue Schweitzer Rundschau*) 23, 1930, pp. 855-871 ; trad. fr. in *Poésies*, n° 38, 1986, pp. 38-51) qui insiste sur la perte du divin, sur l'autodestruction de l'amante et sur l'inanité qui fonde la poésie élégiaque.

[281](#) Cf. *supra*, chap. I, pp. 39-114.

[282](#) Cf. Theodor W. Adorno, « Critique de la culture et de la société » (1949), in *Prismes*, Payot, 1986, p. 23 ; ces propos seront relativisés par Adorno lui-même, notamment dans *Dialectique négative* (1960), Payot, 1978, chap. 3. 1, « Méditations sur la métaphysique après Auschwitz », p. 284 : « La sempiternelle souffrance a autant le droit à l'expression que le torturé celui de hurler ; c'est pourquoi il pourrait bien avoir été faux d'affirmer qu'après Auschwitz, il n'est pas possible d'écrire des poèmes. »

[283](#) Arendt n'avait pas d'estime pour les marxistes de l'Ecole de Francfort, et exprimait un rejet péremptoire tout particulièrement à l'endroit d'Adorno : lecteur « insatisfait » de la thèse de son premier mari, Günther Stem, sur la musique, puis « ami » méfiant, sinon hostile à l'égard de Walter Benjamin, estimé mauvais marxiste. Cf. Elizabeth Young-Bruhel, *Hannah Arendt*, op. cit., pp. 101 et 217. Bien après *Le Système totalitaire* (1951) et *La Condition de l'homme moderne* (1958), dans lesquels elle précise ses vues sur la narration, Arendt découvre dans un journal d'étudiants de Francfort, en 1964, une polémique avec Adorno dévoilant que celui-là même qui déclare la poésie impossible après le nazisme avait bel et bien fait, en 1934, l'apologie de chansons dont les paroles avaient été tirées d'un recueil dédié à Hitler. Alors qu'Adorno dit « regretter » et se défend en accusant... Heidegger, et laisse ainsi entendre qu'en déclarant la poésie désormais impossible, il vise l'apologie de la poésie faite par Heidegger lui-même, Arendt s'indigne contre Adorno et « sa vaine tentative de s'aligner sur les nazis de 1933 » : « Il espérait s'en tirer avec le nom de sa mère d'origine italienne (*Adorno versus Wiesengrund*). » (Lettre n° 399 à Jaspers du 4 juillet 1966 in Hannah Arendt, Karl Jaspers, *Correspondance*, op. cit., p. 850.) Plus tard, Arendt revient implicitement à Adorno en prenant la défense de Heidegger et en avançant que « cette "bêtise" (*Dummheit*), Heidegger s'en est en vérité rendu compte après un court moment, et a ensuite

pris beaucoup plus de risques qu'il n'était alors courant à l'université allemande. Mais on ne peut affirmer la même chose des innombrables intellectuels et soi-disant savants. » Cf. Hannah Arendt, *Vies politiques*, op. cit., p. 319 ; et Sylvie Courtine-Denamy, *Hannah Arendt*, op. cit., p. 83.

[284](#) « En 1945-46, il me semblait que la poésie serait mieux à même que la prose pour exprimer ce qui me pesait à l'intérieur [...]. Après Auschwitz, on ne peut plus écrire de poésie, sinon sur Auschwitz. » Cf. Primo Levi, interview in *Corriere della sera*, 28 octobre 1984, cité par Myriam Anissimov, *Primo Levi ou la tragédie d'un optimiste*, Jean-Claude Lattès, 1996, p. 54.

[285](#) Voix de l'enfer ou de la « tristesse animale », la poésie est aussi pour Arendt éloge du monde et acceptation - ou déni ? – du chagrin : « ô happy grief ! » (Cf. son « Remembering W.H. Auden », in *The New Yorker*, 20 janvier 1975, pp. 39 sq. et 45 sq). Ce qui diffère de l'activité élaborative propre au récit (story-history), mais atteste « la gloire éternelle de la langue anglaise » (*ibid.*). Nous reviendrons sur ce culte de la langue chez Arendt, chap. III, pp. 294 sq et 369 sq.

[286](#) Cf. *infra*, chap. n, pp. 220, 227.

[287](#) Alfred Kazin, *New York Jew*, A. Knopf, 1978, p. 199.

[288](#) Cf. Hannah Arendt, *La Vie de l'esprit*, t. I : *La Pensée*, op. cit., p. 159. On ajoutera à cette remarque elliptique d'Arendt la conception particulière de Dieu chez Aristote, qui se distingue aussi bien de celle de Platon que de celle des stoïciens. Ainsi, l'intuition fondamentale d'Aristote est celle d'une *séparation* ou distance incommensurable entre Dieu et l'homme. De surcroît, si le sage aristotélicien est

autarcique, il n'en a pas moins des amis : alors que « Dieu est à lui-même son propre bien », « pour nous, le bien implique un rapport à l'autre ». Cf. *Ethique à Eudème*, VII, 12, 1245 618-619. Cf. aussi Pierre Aubenque, *La Prudence chez Aristote*, op. cit., p. 81. Arendt rappelle pour sa part la célèbre formule de saint Augustin : « *Socialis est vita sanctorum* » (« Même la vie des saints est une vie en compagnie d'autres hommes »). Cf. « Le concept d'histoire », in *La Crise de la culture*, op. cit., p. 99.

[289](#) « *Wagen wir das unmittelbare Wort : Das Seyn ist die Erzitterung des Götterns (des Vorklangs der Götterentscheidung über ihren Gott).* » Martin Heidegger, *Gesamtausgabe*, op. cit., t. 65, p. 239 ; cité par Rüdiger Safranski, *Heidegger et son temps*, Grasset, 1996, p. 326.

[290](#) Hannah Arendt, *La Vie de l'esprit*, t. I : *La Pensée*, op. cit., pp. 103-104.

[291](#) Cf. id., *La Condition de l'homme moderne*, op. cit., p. 237.

[292](#) *Ibid.*

[293](#) Cf. Friedrich Nietzsche, *La Volonté de puissance*, I, § III-XII, 1884 et § IX, 1885-VI, 1886, Gallimard, 1995, p. 7.

II

L'HUMANITÉ SUPERFLUE

1. Etre juive

Hannah Arendt doit sa célébrité à son ouvrage d'anthropologie politique intitulé *Les Origines du totalitarisme*¹. L'étude s'efforce de retracer la cristallisation d'un mal absolu : l'idée, et sa mise en pratique au XX^e siècle, que l'humanité est superflue. S'appuyant sur l'économie, la politique, la sociologie, voire la psychologie sociale, puisant à la littérature et à la philosophie, Arendt raconte une Histoire faite d'histoires personnelles et collectives : les « données » transitent par l'imaginaire et sont instrumentalisées par l'idéologie la plus mortifère que l'humanité ait jamais connue, puisqu'elle parvient à décréter que certains humains sont superflus. *Certains*, ou bien, sous la poussée de l'utilitarisme et de l'automatisation, et à la longue, *tous* les humains ? Telle est la crainte, nullement déguisée, d'Arendt.

Son ambition de dépister les « origines » ou la « nature » de cette horreur est tempérée par sa perspicacité intellectuelle : la catégorie de la « causalité » étant étrangère au domaine des sciences historiques et politiques, il s'agit de repérer des « éléments » qui ne deviennent une « origine des événements que lorsqu'ils se cristallisent dans des formes fixées et bien déterminées. Alors, et alors seulement, on peut en retracer l'histoire jusqu'à l'origine. Les événements éclairent leur propre passé, mais jamais ils ne peuvent en être déduits »². L'auteur reconnaît ainsi que la « cristallisation » qu'elle déchiffre au rebours des événements, en recherchant dans le passé des « éléments » annonciateurs, s'apparente à un processus imaginaire. Stendhal ne parlait-il pas de la naissance de l'amour comme d'une « cristallisation » ? Ailleurs, elle révèle que son intention était de donner « la structure élémentaire » (*the elemental structure*) du totalitarisme³. Claude Lévi-Strauss venait alors de publier *Les Structures élémentaires de la parenté* (1949), et le structuralisme prenait de l'ampleur, analysant les éléments constitutifs de la « pensée sauvage ».

Seul l'aboutissement paroxystique des « éléments » en « événements » conduit à désigner dans les premiers les ingrédients des seconds. Quant au processus de la « cristallisation » elle-même, le chercheur ne peut qu'en raconter l'histoire, fondée sur des *faits* incontestables autant que sur des *interprétations* déterminées par ses propres implications, ses choix politiques et ses jugements personnels, qui ne sont pas immédiatement moraux, mais découlent d'un ensemble de paramètres. Arendt a récusé tout « engagement » à la manière de Sartre ou autre « nouvelle gauche », pour ne revendiquer que la place du « spectateur » extérieur à l'action ; seul le spectateur peut juger cette dernière avec impartialité : telle est la condition nécessaire qui permet au jugement de devenir une action, la plus pertinente⁴ de toutes. La lucidité d'Arendt sur cette implication, sa passion de la vérité, dévoilée comme étant à la fois une vérité personnelle (celle d'une Juive ayant échappé à la Shoah) et une nécessité historique universelle (celle du jugement le plus informé et le plus rigoureux, parce qu'il ne se contente pas d'être cohérent, mais se fonde sur un impératif moral qui n'est autre que l'amour d'autrui), font de ce livre un témoignage unique. Aujourd'hui, avec le recul, sans négliger la pertinence des analyses historiques et la vigueur du pamphlet moraliste – saluées ou critiquées dès la publication –, la qualité essentielle de ce texte nous paraît résider avant tout dans l'art de raconter *le roman du siècle* : *Les Origines du totalitarisme* se présentent en effet comme une série d'histoires individuelles et collectives entremêlées à l'histoire personnelle de la narratrice⁵, elle-même aux prises avec la « cristallisation ».

« Le mot "juif" n'a jamais été prononcé entre nous à l'époque où j'étais une petite fille », rappelle Arendt dans une interview⁶. Elevée par une mère « complètement irrégulière », elle ne fut « éclairée » sur son identité de Juive que par les propos antisémites des enfants dans la rue, la recommandation maternelle étant dans ces cas-là de ne pas baisser la tête, mais de se défendre. Martha prenait plus au sérieux les propos antisémites des professeurs de lycée : « J'avais reçu pour consigne de me lever aussitôt, de quitter la classe et de rentrer à la maison faire un compte rendu exact [*zu Protokoll... geben*] de ce qui venait de se passer⁷. » Sa mère écrivait alors une de ses nombreuses lettres recommandées de protestation, et Hannah bénéficiait d'un jour de congé.

Accepter que s'affirme ici une définition laïque, non religieuse, de l'identité juive se révèle insuffisant : je ne me définis pas comme quelqu'un qui partage une religion, mais j'assume mon identité en me défendant toute seule, et j'écris – nous écrivons – à qui de droit, car je crois – nous croyons – qu'il est possible de juger les injustices. Dans un échange désormais célèbre avec Scholem après le

scandale provoqué par son compte rendu du procès d'Eichmann, Arendt récusé un prétendu rejet laïc de la religion dont se servaient certains sionistes dans le but plus ou moins avoué de transférer en réalité l'esprit religieux au culte de l'Etat ou du peuple providentiels : sans Dieu, le peuple est notre Dieu. A l'encontre de cette attitude, elle affirme une position originale : rejetant le nihilisme, il lui importe de repenser la tradition (« croire en Dieu ») par une interrogation continue de la transcendance. Telle est, selon Arendt, la condition indispensable pour que chaque individu soit respecté et puisse renaître à l'intérieur d'une communauté politique plurielle⁸.

Tout en considérant que nous naissons à chaque acte de notre pensée, Arendt se vit empreinte de l'éducation parentale et de la langue maternelle⁹. A cela s'ajoute sa conviction que la judéité est une « donnée », un « air¹⁰ » : ce qui la fait apparaître *telle* dans l'espace, toujours politique, des *autres*. Ni détermination biologique, sur laquelle elle ne s'attarde jamais (qu'elle a dû considérer comme une simple *zôê* que tout être, pour s'humaniser, doit transformer en *bios*), ni particularité psychologique (qu'elle appelle « vice », en critiquant les Juifs assimilés et leurs assimilateurs faussement philosémites de s'y complaire pour mieux traquer l'intrus, le moment venu), la judéité est un de ces *dons* qu'on reçoit en naissant, pour lesquels on doit être reconnaissant, et qu'il convient de penser et de juger. C'est ce qu'Arendt définit comme un « problème politique » : « Vous me demandez si je suis allemande ou juive. Pour être honnête, je dois dire que, d'un point de vue individuel et personnel, ça m'est complètement indifférent [...] ; sur le plan politique, je parlerai toujours uniquement au nom des Juifs¹¹ », écrit-elle à Jaspers. Plus tard, elle réitère sa position : « Manifestement, l'appartenance au judaïsme était devenue mon propre problème, et mon problème était politique. Purement politique¹² ! »

Impitoyable avec les ennemis du peuple juif, elle ne l'est pas moins avec ses propres congénères: l'affaire Eichmann en sera la preuve. Car s'il est vrai qu'on ne juge qu'à l'intérieur de l'espace public et qu'avec autrui, « juger » est un mode de « penser » ; or, quand on pense, on n'est « nulle part ». Maintenir l'exigence absolue de penser tout en se souciant du particulier : l'aventure intellectuelle d'Arendt est tout entière sur cette crête. Nous saisissons ici la complexité et la tension qui l'animent, et qu'on a souvent interprétées comme des ambiguïtés. En fait, plus que d'honnêteté intellectuelle, il s'agit pour elle de rester fidèle à l'essence de la vie de l'esprit qui consiste à conjuguer à la fois la force décapante du questionnement solitaire (dire la vérité) et la communauté élargie du jugement (rendre justice à son peuple à l'intérieur de l'humanité). Il en résulte

une étrangeté radicale, qui dérange les replis identitaires ou de groupes, mais qu'Arendt assume sans pour autant se départir des siens. Elle a la certitude de les préserver comme tels, et, en leur rendant justice, de les rendre plus justes encore – mais certainement pas de les « servir ». En définitive, la justice vraie, souvent désagréable, transforme le juge et les jugés en justes. Sans se référer à la tradition hébraïque dont Arendt ne semble pas être grande connaisseuse¹³, cette attitude de pensée rejoint cependant intrinsèquement l'essence du judaïsme que la politologue définit ainsi à propos de Judah Magnes : « Cet homme est absolument irremplaçable : un étrange mélange de solide bon sens et d'intégrité, et d'un authentique et pathétique *sentiment juif de la justice, quasi religieux*¹⁴. » Des propos qui s'appliquent parfaitement à Arendt elle-même.

A cet égard, deux anecdotes pourraient illustrer la tension et l'exigence de l'expérience arendtienne.

Dans sa première lettre à Heidegger après la guerre (le 9 février 1950), elle écrit : « Je ne me suis jamais sentie une femme allemande, et cela fait longtemps que je ne me sens plus une femme juive. Je me sens ce que je suis réellement – une fille qui vient d'ailleurs »¹⁵. *Ein Mädchen aus des Fremde* est le titre d'un poème de Friedrich Schiller¹⁶ par lequel Heinrich Blücher aimait à désigner sa femme. Heidegger lui-même a composé un poème sur ce thème pour Hannah¹⁷.

La seconde anecdote est une histoire juive. A l'injonction du sultan Saladin : « Approche, Juif ! », Nathan le Sage répliqua simplement : « Je suis un homme ! »¹⁸.

Sans dénier sa différence et en luttant pour qu'elle soit reconnue politiquement, Arendt refuse d'une part de se figer dans quelque identité que ce soit, d'autre part de fusionner avec le culte d'un peuple, serait-il élu. Lectrice d'Aristote, elle apprécie que la vie contemplative soit valorisée par-dessus tout dans la Cité : non pas pour souder un peuple compact et mieux gouvernable sous la houlette d'un dieu, mais, au contraire, pour préserver cette distance qui garantit à l'espace politique d'être constitué d'individualités. Elle rappelle que le terme grec *hekastos*, « chacun », dérive de *hekas*, « loin »¹⁹, et que *bios theôrêtikos* est fondamentalement un *bios xenikos*, une vie étrangère, ce qui « veut dire d'abord fausser compagnie aux autres hommes²⁰ ». Et de traduire ces abstractions en termes politiques et bien actuels : « [...] Il vaut mieux ne jamais se sentir chez soi nulle part, ne faire vraiment confiance à aucun *peuple*, car il peut en un instant se transformer en masse et en instrument aveugle de mort²¹. »

A Scholem qui lui reproche de manquer d'amour pour Y le « peuple juif »

(*Ahavat Yisrael*) elle rétorque : « Je trouve intrigant que vous écriviez : "Je vous considère comme une fille de notre peuple, une fille à part entière, et rien d'autre." La vérité est que je n'ai jamais prétendu être autre chose, ni être autre que je ne suis, et je n'en ai jamais même éprouvé la tentation. C'est comme si l'on disait que j'étais un homme et non une femme, c'est-à-dire un propos insensé²². » *Femme et Juive* : il semble bien que, pour Arendt, ces qualités aient en commun d'être toutes les deux des « données politiques ».

Quant à l'amour, non seulement il convient de s'en méfier pour maintenir l'impartialité homérique qui fut capable d'apprécier autant les exploits des Grecs que ceux des Barbares, mais encore : « Je n'ai jamais de ma vie "aimé" aucun peuple, aucune collectivité - ni le peuple allemand, ni le peuple français, ni le peuple américain, ni la classe ouvrière, ni rien de tout cela. J'aime "uniquement" mes amis, et la seule espèce d'amour que je connaisse et en laquelle je crois est l'amour de personnes²³. » Plus fondamentalement enfin, l'amour, qui se désintéresse des qualités et défauts de la personne aimée, détruit l'« entre-deux » qui rapproche-et-sépare de l'autre ; de ce fait, l'amour est totalement absent du monde, « étranger au monde », « non seulement apolitique, mais même antipolitique »²⁴. Dès lors la judéité, qui, pour Arendt, nous venons de le lire, est essentiellement un problème politique, donc tout ce qu'il y a de plus *dans* le monde, ne peut être abordée en termes d'« amour », mais, plus sobrement, en termes d'« amitié » et de « respect ».

Cette généreuse humaniste manquerait-elle d'amour de soi ? Comment entendre, toujours dans la même réponse à Scholem, des propos comme ceux-ci : « Je ne peux pas m'aimer moi-même, aimer ce que je sais être en partie, un fragment de ma propre personne » ? Même si l'on accepte que le « donné » qu'est la naissance juive n'est qu'« une partie de soi », et que la « personne » complexe se constitue certes à partir de ce donné, mais surtout dans l'amitié, le respect, la *philia politikê* envers les autres, Arendt n'avoue-t-elle pas là implicitement une tendance à se complaire dans la « haine de soi » ?

De nombreux faits contredisent pareille hypothèse. Ainsi, en 1932-1933, Arendt envoie à Heidegger une lettre qui met le professeur en fureur, et dans laquelle le mot « Juif » est pour la première fois employé, d'abord par elle, ensuite par lui : qu'en est-il, s'inquiète Hannah, des rumeurs selon lesquelles Heidegger excluait des Juifs de ses séminaires, qu'il ne saluerait pas ses collègues juifs, qu'il refuserait des thésards juifs, bref, qu'il se comporterait en antisémite ? Heidegger répond indigné : non seulement il l'aime, elle, une Juive,

mais il ne cesse d'accorder des faveurs exceptionnelles aux Juifs. N'est-ce pas là une façon sarcastique d'affirmer qu'il « faisait une distinction très nette entre Allemands et Juifs allemands²⁵ » ? On ne peut que spéculer sur la réaction de Hannah à cette lettre ambivalente, tant la jeune fille a idéalisé le maître ; toutefois, « il n'est pas inconcevable, en revanche, que [cet échange ait] arrêté sa décision de quitter l'Allemagne en août 1933²⁶ ».

A Paris où elle va passer huit ans, Arendt apprend l'hébreu pour mieux « connaître [s]on peuple²⁷ ». Elle travaille comme secrétaire à Agriculture et Artisanat, une organisation qui aide les jeunes Juifs à émigrer en Palestine en leur apportant une formation technique ; puis à l'*Aliyah* des jeunes, dont elle devient la secrétaire générale du bureau de Paris. En 1935, elle se rend en Palestine et, tout en appréciant avec enthousiasme les possibilités qui s'offrent aux colons juifs, elle n'adhère point à ce qu'elle appellera plus tard le « sionisme palestinocentrique²⁸ ». De retour à Paris, elle se familiarise avec la culture française, littéraire mais aussi politique ; elle se passionne tout particulièrement pour Proust, Clausewitz, Simenon, et rencontre des intellectuels russes, dont le célèbre Berdiaeff. Elle se lie aussi d'amitié avec le groupe des intellectuels allemands de gauche, parmi lesquels les Cohn-Bendit dont elle remarquera le fils en 1968 ; son affection va tout particulièrement à Walter Benjamin et à Heinrich Blücher.

Lorsque le gouvernement français décide d'interner les citoyens allemands masculins, Blücher est sommé de se rendre au camp de « prestataires » (qui travaillent pour l'armée française) à Villemalard, près d'Orléans. Épuisé et malade, il sera libéré grâce à l'intervention d'amis « haut placés ». Les amants se marient en janvier 1940. En mai, Arendt - qui s'appelait Mme Stern après son premier mariage, mais qui gardera, après le second, son nom de jeune fille pour manifester ses origines juives - est convoquée au Vel' d'Hiv' à la suite d'un communiqué du gouverneur général de Paris, puis envoyée au camp de Gurs, qui regroupe depuis 1939 des réfugiés espagnols et des militants des Brigades internationales²⁹. Au cours de l'été, près des deux tiers des internés de Gurs quittent le camp : Hannah s'enfuit et décide alors de rejoindre des amis à Montauban. Le hasard fait que Blücher, errant dans le Sud-Ouest, passe aussi par Montauban : ils s'y retrouvent alors qu'ils avaient perdu tout espoir de se revoir. Via Lisbonne, Arendt et Blücher partent en bateau pour New York où ils débarquent en mai 1941. L'année suivante, ils apprennent l'existence des camps d'extermination et le départ des internés de Gurs pour Auschwitz.

A New York, avec sa mère, Martha Beerwald, et son mari, Heinrich Blücher, Hannah Arendt se conduit en véritable « chef de famille » : elle apprend l'anglais, cherche du travail ; encouragée par l'historien juif Salo Baron, de l'université de Columbia, elle commence une étude sur l'affaire Dreyfus. La chance lui sourit quand elle se fait engager comme éditorialiste par le journal de langue allemande *Aujbau*, organe du Club juif allemand que dirige Manfred George. Elle y publie des articles importants : « L'armée juive - le commencement d'une politique juive », et, déjà : « Peut-on résoudre la question judéo-arabe ? »³⁰. Ces réflexions sur la question palestinienne (qui deviendra bientôt israélo-palestinienne) sont en arrière-plan de sa méditation qui engendrera *Les Origines du totalitarisme*.

En résumé, les idées sionistes d'Arendt, impulsées par Kurt Blumenfeld auquel *Les Origines du totalitarisme* seront dédiées, se centrent autour des positions prises par Judah Magnes à la conférence de Baltimore. Elle combat la proposition de Manfred George d'un *Commonwealth* juif avec statut minoritaire pour les Arabes, tout en s'opposant à tout déplacement de populations, qu'elle perçoit comme « une organisation fasciste »³¹.

Cependant, lorsque Judah Magnes avance l'idée d'un Etat binational où les Juifs seraient minoritaires au sein d'une fédération sous protection anglo-américaine, Arendt s'en détourne et préconise une « entité palestinienne sans distinction aucune de statut majoritaire ou minoritaire »³². A ses yeux, une fédération arabe ne serait « rien d'autre que le masque d'un empire » ; elle rêve d'une fédération sans majorité ni minorité : comme aux Etats-Unis ou en URSS ; voire d'un *Commonwealth*, s'il pouvait se distinguer de l'Empire britannique (sic) ! Cette attitude indépendante et peu réaliste la prive de toute audience au sein du milieu politique. Cependant, son influence intellectuelle s'étend de plus en plus : elle enseigne au Brooklyn College de l'université de Columbia, puis à la New School for Social Research, dans le programme des armées, à l'université de Princeton, où elle sera nommée ultérieurement première femme professeur. Peu à peu, de tous les coins des Etats-Unis, les invitations se multiplient : Rand, Berkeley, Yale, Chicago, entre autres.

Une recherche, commencée en 1944, sur « les trésors de la culture juive dans les pays occupés de l'Axe », dont les résultats paraissent sous forme d'articles dans les *Jewish Social Studies*, sera réutilisée pour *Les Origines du totalitarisme*. Par ailleurs, ayant accepté le poste de directeur littéraire de Schocken Books, elle se consacre aux manuscrits de Walter Benjamin, publie Bernard Lazare, Kafka,

Scholem. Dans cette atmosphère littéraire, l'universitaire se lie d'amitié avec Hermann Broch, dont elle parvient à éviter les assiduités. De plus en plus associée - sinon intégrée - aux milieux intellectuels new-yorkais, notamment aux revues *Commentary* et *Partisan Review* où elle publie de nombreux articles, elle s'intéresse également aux courants néocatholiques français (Action française, Georges Bernanos, Jacques Maritain).

Trois centres d'intérêt structurent en profondeur cette période où s'élabore la genèse des *Origines* : le débat palestino-israélien ; la réalité américaine et le conflit entre les deux blocs ; la culture européenne avec ses fascinations et ses fardeaux.

Les interventions d'Arendt sur la question « palestinienne » . (puis israélo-palestinienne) ne cessent de se multiplier, toujours dans la proximité critique avec Judah Magnes : elle respecte son parti, *Ikhud*, qui représente à ses yeux une opposition politique à la puissante Agence juive. Après la résolution de l'ONU pour une partition de la Palestine (contraire à la proposition d'Andreï Gromyko, appréciée par Magnes, en faveur d'un Etat binational), Magnes accepte l'Etat d'Israël sans renoncer pour autant à son projet de coopération judéo-arabe. Arendt publie en mai 1948 dans *Commentary* son article « Sauver la partie juive : il est encore temps ! », bien accueilli par Magnes. Elle y dénonce les dangereux partis pris des discours officiels tels que les propage le nouvel Etat. Elle s'en prend à son anti-américanisme tout autant qu'à son pro-soviétisme « infantile » ; elle n'épargne ni le « cynisme », ni le « chauvinisme raciste » consécutif à l'idée d'une « race élue », ni cette « unanimité de masse [qui] n'est pas le résultat d'un accord, mais une expression de fanatisme et d'hystérie », et qui engage « non pas à la conquête, mais au suicide », etc. Le ton dramatique, voire sarcastique de ces propos, la brutalité de ces attaques qui ne s'embarrassent ni de tact ni de diplomatie suscitent de virulentes critiques. Ainsi la réponse de Ben Halpern dans *Jewish Frontier*, en août 1948, qui préfigure la violence dont Arendt sera la cible lors de la publication de son livre sur le procès d'Eichmann : elle aurait un « complexe d'enfant terrible », serait un « collaborateur » ; son texte n'est qu'un « colportage outrageant à effet de sensation » qui « discrédite inconsciemment les figures importantes du sionisme », etc.

L'accusée campe sur ses positions. D'une part, la création de l'Etat juif lui paraît indispensable pour remédier à cette absence du politique qui, à son avis, caractérise la tradition juive : un « acosmisme », dira-t-elle plus tard, qui, en raison de l'exil d'abord, du statut de paria ensuite, développe des qualités

personnelles de justice, de générosité et d'entraide, mais néglige la nécessité d'un « espace d'apparence » qui respecte la singularité et les liens, fondement de toute démocratie. D'autre part et en même temps, si elle refuse toute idée de « collaboration », ce dont ses critiques l'accusent en la comparant à ceux qui ont « collaboré » avec les nazis, il lui semble urgent d'instaurer une « coopération » avec les Anglais et les Arabes pour éviter que le jeune Etat sioniste ne s'installe dans une mobilisation militaire permanente contre « une opposition solidement menaçante de plusieurs millions de gens, du Maroc jusqu'à l'océan Indien »³³.

Lucidité extrême et absence totale de réalisme ou de diplomatie : Arendt est déjà ce qu'elle déclarera être à Scholem : « *I don't fit* » - « Je suis indépendante [...], je n'appartiens à aucune organisation et [...] je ne parle jamais qu'en mon propre nom [...], j'ai grande confiance dans ce que Lessing nomme *Selbstdenken*, auquel, à mon avis, ne peuvent jamais se substituer ni l'idéologie, ni l'opinion publique, ni les "convictions" »³⁴.

En 1952, elle n'hésite pas à prendre de nouveau une position tranchée. Après le vote d'une loi sur la nationalité par le gouvernement israélien, qui exclut un grand nombre d'Arabes vivant en Israël de la nationalité israélienne, et après les violents incidents qui s'ensuivent, l'intervention de la Défense israélienne faisant cinquante-deux morts, Arendt réagit vivement : « J'ai décidé que je ne voulais plus avoir affaire avec la politique juive³⁵. » Cette intransigeance ne l'empêche pas de contribuer généreusement à l'Appel pour l'unité juive et au Fonds d'urgence israélienne, notamment durant la guerre de 1967 au Moyen-Orient³⁶.

2. Parmi les éléments de la structure...

Le pays d'accueil, l'hospitalière et désarmante Amérique, ne suscite pas moins les observations vigilantes de sa nouvelle citoyenne. Imprégnée par les mœurs et la culture européennes, mais impressionnée par les libertés qu'octroie le fédéralisme américain, Arendt formule très tôt cette fertile distinction : les Américains sont *politiquement indépendants*, mais *socialement conformistes*³⁷. Elle s'inquiète de l'anticommunisme des républicains, mais aussi de l'aveuglement de la gauche qui se dit antistalinienne, pour ne pas désavouer le communisme en tant qu'option politico-économique et ne pas dénoncer son caractère totalitaire. Plus encore, cette gauche ne s'oppose pas au totalitarisme virtuel du système américain lui-même (le conformisme d'individus s'identifiant à leur travail et n'aspirant qu'au succès, la surévaluation de la publicité, etc.). En

contrepoint, elle critique la gauche européenne de s'inféoder aux partis communistes et au nationalisme, et de pratiquer une opposition systématique à l'antistalinisme des Américains : autant d'attitudes qui manquent de discernement en politique internationale et transforment automatiquement de nombreux intellectuels européens en « compagnons de route ». Ces analyses - nourries de la lecture d'ouvrages d'Eugen Kogan, *L'Etat SS* (Francfort, 1946), de David Rousset, *L'Univers concentrationnaire* (Le Pavois, 1946) et *Les Jours de notre mort* (Le Pavois, 1947), ainsi que d'un anonyme du Goulag, auteur de *La Face cachée de la lune* (*The Dark Side of the Moon*, préface de T. S. Eliot, New York, 1947) – la conduisent à l'hypothèse d'une identité entre nazisme et communisme. Arendt s'achemine ainsi vers une notion nouvelle : *le totalitarisme à deux faces*, qui produit le même phénomène concentrationnaire et le même mépris de la vie humaine³⁸. Cette vision, qui n'a pas fini de nourrir la polémique, l'impose comme un esprit indépendant, courageux, traquant le fascisme sous toutes ses formes, et inspirant désormais les non-conformistes de tout bord.

La société américaine ne l'inquiète pas seulement en raison du maccarthysme et des violentes campagnes anticomunistes qui ne manquent pas d'atteindre Blücher. Elle vitupère contre le racisme envers les Noirs, pendant de l'antisémitisme qu'elle a subi personnellement en Europe, lorsqu'elle consacre à l'intégration des Noirs de très détonantes « Réflexions sur Little Rock³⁹ ». Arendt reprend ses positions exprimées dans *Les Origines* et *La Condition*, mais qui, exposées ici concrètement, dans une actualité crue, ne manquent pas de scandaliser : la voilà déclarée « antipathique », « insensible » - propos que l'on retrouvera, une fois de plus, après la publication de son livre sur le procès Eichmann. Arendt prône en substance une reconnaissance de la différence raciale dans le domaine *social* pour éviter qu'elle ne déborde sur la sphère *politique* et *privée* où elle peut devenir destructrice. Elle se bat contre les lois interdisant les mariages inter-raciaux, mais dénonce l'intégration scolaire forcée, estimant qu'il est abusif de faire des enfants l'avant-garde de l'intégration. Elle souhaite une reconnaissance de la « fierté de [leur] identité », qu'elle distingue de l'orgueil racial, ethnique et national. Autant d'arguments qui sonnent juste aujourd'hui encore, notamment dans le débat français pour une « nouvelle laïcité » soucieuse de respecter les différences sans risquer de les annuler rapidement au sein de l'universalisme. Peu de commentateurs apprécièrent la force authentiquement anticonformiste de ces positions, perçues à l'époque comme archiconservatrices et ultrarépublicaines.

Bien après *Les Origines*, mais sans rompre avec leur tonalité, Arendt

continuera d'être une « spectatrice » vigilante de « son » Amérique : elle interviendra au sujet de l'assassinat de Kennedy⁴⁰ ou des répercussions du conflit israélo-arabe dans maints interviews⁴¹ et articles. L'irritation contre l'Amérique dont elle essayait cependant de sauvegarder la belle image, fondée sur ses lectures de Jefferson et de Tocqueville, la poussera même à envisager, lors de la guerre du Viêt-nam, de gagner la Suisse ou de reprendre la nationalité allemande⁴² !

Mais c'est l'Europe qui demeure le centre de la cristallisation en cours, concernant *Les Origines du totalitarisme* : Europe-fascination et Europe-repoussoir, qu'Arendt ne quittera jamais par la pensée, et qu'elle reverra lors d'un premier voyage privé entre août 1949 et mars 1950. L'Allemagne en est certainement le point le plus douloureux, comme en témoigne l'article « Qu'est-ce que la philosophie de l'existence⁴³ ? » dans lequel Arendt stigmatise « l'évidente comédie » de l'itinéraire de Heidegger en traçant un « parallélisme » entre le comportement du philosophe et le « romantisme allemand ». Ce « parallélisme » au vitriol amène à penser qu'il n'a rien de fortuit, puisqu'une autre comparaison s'y décèle en filigrane, celle entre Hannah et... Rahel la romantique ! Heidegger est présenté comme le dernier (on l'espère !) des romantiques prodigieusement doués, comparable à un Friedrich Schlegel ou à un Adam Müller, et « dont l'irresponsabilité totale fut attribuée pour partie aux illusions du génie, pour partie au désespoir ». A cet égoïsme rigide et grandiloquent, qu'elle accuse de négliger les hommes et leur communauté, Arendt oppose l'œuvre de Jaspers qui deviendra désormais son mentor moral.

Dans son livre *La Culpabilité criminelle* (1946), Jaspers stipule que « le criminel est toujours l'individu », mais que « chaque citoyen se trouve coresponsable des actes de l'Etat auquel il appartient » sans qu'il y ait une « culpabilité collective morale » ni une « culpabilité collective métaphysique ». Mal compris, ces propos provoquent suspicions et diffamations⁴⁴. La discussion entre Jaspers et Thomas Mann tend davantage encore le climat et complique le débat. Le romancier, antinazi célèbre et exilé volontaire depuis l'accession de Hitler au pouvoir, déclare pourtant, en 1945, ne pas vouloir diviser l'Allemagne en deux, mais « se solidariser personnellement avec le malheur allemand ». Tout en se disant « plutôt d'accord » avec Jaspers, Arendt et Blücher souhaitent que l'Allemagne s'engage à inscrire dans sa prochaine Constitution le droit de tout Juif, où qu'il soit né, de pouvoir toujours « devenir citoyen égal en droit de cette république, sans pour autant cesser d'être juif »⁴⁵. Tout en écrivant aussi à Jaspers, le 17 août 1946, que, à la différence de sa femme, elle (Arendt) ne s'est

«jamais sentie spontanément "allemande" et ne [s'est] pas proclamée telle. Ce qui reste, c'est la langue⁴⁶... ».

... *Le cas français*

Plus que l'Angleterre (qui mérite cependant un vrai roman à cause de Disraeli « le magicien », et beaucoup de sympathie pour son bipartisme), c'est la France qui occupe une place privilégiée dans la « cristallisation » en cours des *Origines du totalitarisme*. Tournée vers le Vieux Continent où s'est produite l'horreur absolue, Arendt dit éprouver le « mal du pays » pour la France seule, et elle sable le champagne avec « Monsieur », comme elle appelle familièrement Blücher, le 8 mai, pour commémorer le jour de la libération de Paris. La France est la « nation par excellence » : pour le meilleur et pour le pire. Cette France, dont Hannah parle la langue, et ses « auteurs » qu'elle évoque volontiers – Bernard Lazare, Péguy, Clemenceau, Zola, Proust et Céline, ainsi que les néocatholiques comme Maurras, Barrès, Bernanos, Gabriel Marcel, Raïssa et Jacques Maritain -, sont des repères inévitables pour retracer la « cristallisation » de l'antisémitisme aux XIX^e et XX^e siècles.

L'affaire Dreyfus étant au départ de cet antisémitisme moderne, c'est Roger Martin du Gard qui fournit l'épigraphe à *Sur l'antisémitisme*: « C'est un fameux siècle, celui qui a commencé par la Révolution et qui finit par l'Affaire !... – On l'appellera peut-être : le siècle de la camelote ! » Tout naturellement, l'armée et les jésuites, qui rivalisent d'acharnement antisémite pendant l'affaire Dreyfus, sont des cibles de choix⁴⁷ ; mais aussi, de façon plus surprenante - et ce n'est pas la moindre originalité ou plutôt honnêteté d'Arendt -, la gauche française. L'auteur rappelle que cinquante ans avant l'affaire, en 1845, Toussenel a publié *Les Juifs, rois de l'époque*, flot d'insultes contre les Rothschild, et que « ses sentiments [...] ne différaient guère de ceux du jeune Marx⁴⁸ ».

Laïcs contre croyants : il n'échappe pas à Arendt que ce débat franco-français alimente l'antisémitisme. « L'antisémitisme français [...] est plus ancien que ses homologues européens, de même que l'émancipation des Juifs remonte en France à la fin du XVIII^e siècle. Les hommes des Lumières qui préparèrent la Révolution française méprisaient tout naturellement les Juifs : ils voyaient en eux les survivants du Moyen Age, les odieux agents financiers de l'aristocratie. Leurs seuls défenseurs déclarés en France furent les auteurs conservateurs qui dénoncèrent l'hostilité contre les Juifs comme "l'une des thèses favorites du

XVIII^e siècle". » La citation est de Joseph de Maistre, pour lequel Arendt prend parti, en cette occasion, contre Charles Fourier⁴⁹. Partageant l'analyse historique de Tocqueville, elle se plaît à débusquer l'antisémitisme français en amont : de Boulainvilliers, libre penseur et antinationaliste, préparant son pays à la guerre civile en dressant les Francs, soi-disant nobles, germaniques et guerriers, contre les natifs gaulois - paradoxal promoteur, avant les Allemands eux-mêmes et les Anglais, de l'idée fixe d'une supériorité allemande⁵⁰ -, à Arthur de Gobineau et son *Essai sur l'inégalité des races*⁵¹ (1853) ; et jusqu'à Valéry, qu'elle épingle en note de bas de page pour avoir signé, « non sans réflexion », un appel d'officiers désireux d'essayer un nouveau canon sur les cent mille Juifs que comptait alors la France⁵².

Des exceptions, quand même, à cet inventaire antisémite : outre Zola, chaleureusement salué⁵³, Diderot est signalé comme l'unique philosophe des Lumières à n'être pas hostile aux Juifs : auteur de l'article « Juif » de *l'Encyclopédie*, il leur reconnaît le rôle de lien entre les diverses nationalités européennes. Du côté allemand sont cités le perspicace Humboldt qui observe qu'une fois émancipés par la Révolution, les Juifs perdent leur universalité en devenant Français ; et Nietzsche, pour avoir désigné le Juif comme « bon Européen », déjouant ainsi « le piège d'un philo-sémitisme facile ou d'un paternalisme soi-disant progressiste »⁵⁴.

Tout au long des écrits d'Arendt, des pans considérables de la culture française sont passés au crible ou partiellement évoqués : de Pascal, Fontenelle et Fustel de Coulanges à Jean-Pierre Vernant, sur les Grecs et les Romains⁵⁵ ; de Georges Sorel, mariant marxisme et bergsonisme, à la sociologie d'Alain Touraine, en passant par les philosophes Henri Frenay, Bertrand de Jouvenel, Jean Wahl, Malraux et enfin Camus, qu'elle préfère à Sartre.

Une place plus qu'honorable est accordée au « grand Montesquieu » et à ses « divins écrits » : ne lui revient-il pas d'avoir découvert que la tyrannie est le seul régime qui s'auto-détruit, puisqu'il est fondé sur l'isolement et non sur le partage dans l'espace public cher à Aristote⁵⁶ ? Arendt souligne qu'une décennie au moins avant la Révolution *L'Esprit des lois* traite le sujet de « la constitution de la liberté politique », le mot *constitution* n'impliquant nulle limitation négative du pouvoir, mais, au contraire, le « temple grandiose de la liberté fédérale » devant avoir pour base « la fondation et la répartition correcte du pouvoir »⁵⁷. Cette conception de la politique explique le rôle prépondérant que jouera Montesquieu dans la Révolution... américaine, tandis que la française restera

fascinée par Rousseau. C'est à Montesquieu qu'Arendt pense aussi, très finement, dans le débat qui l'oppose aux « transcendantalistes » américains ; et de recopier avec une évidente jubilation cette phrase de *L'Esprit des lois* : « L'homme, cet être des autres, est également capable de connaître sa propre nature flexible, se pliant dans la société aux pensées et aux impressions lorsqu'on la lui montre, et d'en perdre jusqu'au sentiment lorsqu'on la lui dérobe⁵⁸. »

Hélas, le pauvre Voltaire - est-ce en raison de sa réputation d'antisémite ? - n'a droit qu'à une mention ironique : n'a-t-il pas, à la suite de Lucrèce, méprisé l'aptitude hautement humaine de *désirer voir* (et, à partir de là, savoir, spéculer, apparaître) en la renvoyant à une vulgaire curiosité que les hommes partageraient avec les singes et les chiens⁵⁹ ?! A moins que cette raillerie à l'encontre du célèbre ironiste ne soit encore une de ces pointes à double entente chères à Arendt, qui se sert de Voltaire pour mieux rire des spéciosités de quelques « philosophes professionnels » sans humour, eux, et bel et bien engagés dans un certain *Augenblick* (« clin d'œil », « instant »), si ce n'est *durchschauen* (« regarder à travers, percer, pénétrer »), ou encore dans une certaine « affaire de Rectorat » ? Des « spécialistes » qui se complaisent à « voir » en pensée, plutôt que de vivre la vie de l'esprit dans l'« espace des apparences » politiques, espace au demeurant aussi bien grec que français.

Plus subtilement, cependant, c'est dans la sécularisation et dans l'universalisme des droits de l'homme qu'Arendt dénonce la source cachée, si ce n'est la responsabilité française majeure, à laquelle remonte l'antisémitisme moderne. Tout en reconnaissant la « complexité des droits de l'homme⁶⁰ », elle développe la critique énoncée en son temps par Edmund Burke : sous prétexte d'universalité, l'idéologie des droits de l'homme serait un paradoxe, puisqu'elle réduirait la « personne » à un « être humain en général », « sans profession, sans citoyenneté, sans opinions ». Ainsi, cette idéologie priverait la personne de sa communauté politique, qui est le seul « monde commun » dans lequel elle pourrait s'exprimer et intervenir, et, de ce fait, lui enlèverait toute signification : ce qui aboutirait à lui ôter tous ses droits. Les différences et les hiérarchies religieuses et politiques, historiquement constituées, sont abolies par l'universalisme qui, par là même, ouvre la voie à un univers fait de différences *naturelles*, dans lequel ne peuvent régner que les données brutes de la sphère privée (différences d'intelligence, de couleur, etc.), et non pas les liens de justice tissés avec le temps dans l'« espace d'apparence ». S'il n'existe que l'espèce animale *Homme*, elle ne comporte pas d'individus politiquement constitués, mais des spécimens naturels comme Nègres, Juifs, etc.

Pareille interprétation excessivement naturaliste des droits de l'homme serait l'héritage néfaste des Lumières, bien que ses racines remontent, comme essaie de le démontrer *La Condition de l'homme moderne* (1958), à l'essence même de l'être humain, ou du moins à son destin au sein de la métaphysique occidentale. Ce qui conduit Arendt à conclure son *Impérialisme* sur l'affirmation que la civilisation n'est pas menacée de l'extérieur, mais que ce sont bien les conditions de vie sauvage produites en « son propre sein » qui engendrent la barbarie, aujourd'hui en cours, d'une « civilisation globale, coordonnée à l'échelle universelle⁶¹ ».

Par-delà l'universalisme des Lumières, par-delà même les totalitarismes dont accoucha l'impérialisme du XX^e siècle, c'est à l'actualité de la « globalisation » en ce début du troisième millénaire que peuvent s'adresser ces remarques apocalyptiques. Pourtant, la violence de cette critique de l'universalisme sera sinon dépassée, du moins atténuée par le retour qu'Arendt fait dans ses derniers travaux à la pensée kantienne, pour poser que la « mentalité élargie » d'une humanité dépositaire du « sens commun » et « cosmopolitique » est le seul fondement possible du jugement, et le seul critère valable d'une action politique juste⁶². De même, sa traversée de la pensée chrétienne qui affirme, avec saint Augustin, la dignité de chaque homme naissant apparaît comme une lecture politique du christianisme, les « droits de l'homme » en étant l'héritage partageable et l'apothéose indépassable⁶³.

Curieusement, Arendt méconnaît la complexité des Lumières françaises et amalgame leurs différents courants (matérialiste, sensualiste, libertin, etc.) aux catégories de la « sécularisation » et de l'« universalisme ». Dans la mise en cause du foisonnement philosophique du XVIII^e siècle, son réquisitoire vise plus précisément - sinon exclusivement - la Révolution française de 1789. En effet, dans *l'Essai sur la révolution* (1963), ultérieur et parfois ambigu, l'auteur apprécie avant tout l'esprit légaliste de la Révolution américaine, fondée sur le contrat biblique des protestants : ces propriétaires aisés, prêts à se fédérer, ont su fonder une société contractuelle, morale et ultra-juridique. Son admiration va à John Adams et à Thomas Jefferson, incontestables héros et penseurs politiques entre tous. En revanche, elle se montre réticente envers la Révolution française, animée d'un enthousiasme rousseauiste, sentimental et misérabiliste, piégée par le centralisme des jacobins et dégénérant dans la Terreur. Pourtant, d'une plume chaleureuse, Arendt salue le culte du bonheur « public » prôné par Sieyès ou par Saint-Just ; la reconnaissance du « peuple » et de la « misère » par les

révolutionnaires français ; l'invention de nouvelles formes de vie politique par les éphémères « sections » et « clubs », bientôt écrasés par l'institution révolutionnaire de Robespierre, qui installe l'unité sacrée du peuple ou de la nation à la place de Dieu ou du roi. Le lecteur a le sentiment qu'ARENDT ne cesse de débattre avec elle-même : ne se pourrait-il pas que ce soit ces fragiles résurgences du débat politique dans l'espace public, ces initiatives populaires de citoyenneté délibérante, même éphémères, ainsi que la permanence de la révolution, et non pas sa sacralisation institutionnelle, qui caractérisent en définitive l'esprit de la Révolution française ? Qui sait ?

La France l'intrigue décidément, avec ce goût pour le « petit bonheur », ce « charme » inimitable. S'agit-il seulement d'un abaissement de l'ancienne « grandeur » aristocratique, de sa tiède résorption dans l'enchantement mignon de tout un peuple ? « Tout ce qui subsiste de purement humain dans le monde », certes, mais qui « ne fait pas un domaine public », car cela reste essentiellement privé⁶⁴ ? La question aura eu au moins le mérite d'être posée. On pourrait jouer à la retourner à Arendt : Et si ces « éléments » français, ces « petits bonheurs » privés *et* publics - résolument privés et néanmoins montrés en public, parce que ayant besoin du public qui les rend possibles –, étaient justement parmi les rares éléments capables de transmettre, dans le monde moderne, l'esprit délibératif et émerveillé, *l'eudaimonia* de la *polis* grecque, tant appréciés par notre historienne ? Et ce de façon différente, mais peut-être plus efficace que celle du juridisme des puritains dont Arendt commençait déjà à critiquer les manipulations politiciennes et médiatiques, de plus en plus visibles aujourd'hui, au point de discréditer et de ruiner le système démocratique tout entier ?

« Ceux-là seront les vainqueurs qui comprendront la révolution⁶⁵ », ajoute-t-elle comme si elle n'était pas sûre d'avoir dit l'essentiel sur la révolution et ses bonheurs, après avoir décelé les impasses du centralisme, du culte de la Nation et de l'Etre suprême dans lequel s'était figé, un temps, l'universalisme à la française.

3. Qu'est-ce qu'un antisémitisme moderne ?

Arendt semble être la première à établir une distinction entre l'antisémitisme prétotalitaire et l'antisémitisme totalitaire : bien que la haine envers le peuple de la Bible, supposé déicide, ainsi que les pogroms convulsent l'histoire du christianisme, et qu'il existe une « histoire grotesque » du *Protocole des sages de*

Sion, ce passé n'explique pas pourquoi, au XX^e siècle, « l'ambition totalitaire d'une domination absolue, qui doit être exercée par les membres d'une société secrète et avec les méthodes correspondantes, peut devenir un objectif politique séduisant⁶⁶ ». La philosophe démontre que, contrairement à une opinion trop facilement reçue, cet antisémitisme moderne n'est pas le fruit du nationalisme traditionnel ni du conflit entre les anciennes valeurs religieuses et spirituelles, mais qu'au contraire il se développe au fur et à mesure que *décline l'Etat-nation* et que les Juifs *s'assimilent*⁶⁷. Elle ose même écrire, après la Shoah, que certains Juifs préoccupés de la survie de leur peuple « en vinrent à penser que l'antisémitisme était peut-être un excellent moyen de maintenir l'unité du peuple juif⁶⁸ ».

En arrière-plan de son adhésion à la nécessité de fonder un Etat juif comme seul remède à ce mal absolu s'annonce un thème principal : le manque d'une politique juive a été un élément qui s'est ajouté aux autres ingrédients de la cristallisation : « [...] Son histoire a mal préparé le peuple juif au discernement et à la capacité politiques ; c'est l'histoire d'un peuple sans gouvernement, sans pays, sans langue. L'histoire juive offre le spectacle extraordinaire d'un peuple, unique à cet égard, qui a commencé son histoire avec une conception précise de l'Histoire, une résolution presque consciente de réaliser un projet bien défini sur cette terre, et qui, sans renoncer à cette conception, a évité toute action politique pendant deux mille ans⁶⁹. »

Comment les Etats-nations ont-ils utilisé cet acosmisme juif pour forger l'antisémitisme ? Remontant jusqu'au XVII^e siècle, Arendt constate que l'expansion des activités économiques de l'Etat et de ses exigences en capitaux induit d'abord l'émancipation des Juifs : le système instaure l'égalité politique et juridique, accordée d'abord aux individus, puis à des communautés isolées, enfin à l'ensemble des Juifs. Les Juifs de cour financent les transactions de l'Etat, mais l'Etat-nation préfère que les Juifs restent un petit groupe distinct, ne s'intégrant pas à la société de classes ; de leur côté, les Juifs eux-mêmes ont intérêt à survivre comme groupe séparé et ne participent pas à l'entreprise capitaliste naissante (ainsi les Rothschild, restant à l'écart des positions clés du capitalisme, se destinèrent aux filières traditionnelles de la finance⁷⁰). Après la révolution, les Etats font appel aux Juifs d'Europe centrale et occidentale qui confient leurs capitaux à certains banquiers juifs. Constituée d'une unique famille, mais répartie sur cinq nationalités, la maison Rothschild parvient à détenir le monopole de l'émission des emprunts d'Etat. Elle facilite le recours aux capitaux juifs sur une grande échelle, la richesse juive s'engageant à la fois dans les Etats et dans une

nouvelle cohésion européenne⁷¹.

Cette phase s'achève à la fin du XIX^e siècle, lorsque l'impérialisme expansionniste commence à saper les fondements de l'Etat-nation ; les Juifs qui détenaient auparavant le monopole des transactions d'Etat sont alors remplacés par des hommes d'affaires tournés vers l'expansion impérialiste. « Dans un monde impérialiste, la richesse des Juifs avait perdu son importance », et le Juif européen devient l'objet d'une haine universelle en raison de sa « richesse inutile », parce que privée de pouvoir politique. Arendt utilise l'analyse de Tocqueville qui montre que les Français se mirent à haïr les aristocrates au fur et à mesure que ces derniers perdaient de leur pouvoir, sans que ce déclin politique s'accompagnât d'une diminution équivalente de leur fortune ; de même, « l'antisémitisme s'exaspéra au moment où les Juifs avaient perdu leurs fonctions publiques et leur influence, et ne conservaient plus que leur richesse » : de tels groupes sans pouvoir, en train de perdre leur influence mais non leur richesse, étaient vécus comme des « parasites »⁷².

Les Juifs de Cour avaient su nouer des relations de loyauté personnelle avec la noblesse et, sans pour autant s'impliquer dans la vie politique, n'en étaient pas rejetés. L'impérialisme mit fin à cette situation pour faire place à la haine de l'antisémitisme libéral à l'égard des Juifs, associés aux nobles et supposés être les ennemis de la bourgeoisie. Le rôle du Juif « financier » ou « conseil-1er » du pouvoir ne dura que jusqu'à Bismarck et Rothschild, et fut relayé brièvement par celui du « communicant », brillamment rempli par Disraeli dans les années 1870. Ce dernier s'inscrivait dans la catégorie de la « personnalité exceptionnelle » héritée des romantiques et qu'Arendt avait déjà critiquée dans son étude sur Rahel Varnhagen. « Elu de la race élue⁷³ », Disraeli mit son génie au service de la Couronne britannique qui se flattait d'utiliser son « Juif d'exception » et ses théories raciales⁷⁴. Lors du traité de Versailles, les Juifs firent leur dernière apparition comme conseillers avec Walther Rathenau, ministre des Affaires étrangères de la République de Weimar. Le durcissement des rapports entre les Etats-nations rendit cette fonction inutile : si la guerre avait pour but non pas une paix ou un *modus vivendi* avec l'ennemi, mais son extermination, « le recours à l'entremise des Juifs n'avait plus de raison d'être⁷⁵ ».

Parallèlement, les Juifs, tout juste aptes à s'occuper des réseaux de distribution, ne voulant ou ne pouvant s'insérer dans la production industrielle, étaient perçus comme *un obstacle au développement du capitalisme* en cours : « Les couches de population qui auraient pu donner naissance au capitalisme se

sentaient en conflit avec les Juifs » qui « constituaient une bourgeoisie sans en remplir les fonctions de production »²⁶. Les premières flambées d'antisémitisme en Prusse furent consécutives à une révolution décrétée d'en haut, qui n'avait plus besoin du capital juif et qui, en accordant l'égalité aux Juifs, de fait, les faisait disparaître. De surcroît, cette émancipation ne touchait que les minorités riches qui bénéficiaient déjà de droits civiques à titre de privilèges. Mais, en associant le sort des Juifs à celui de l'Etat émancipateur, la réforme suscita un antisémitisme aristocratique et libéral jamais observé auparavant, qui assimilait les Juifs dans leur ensemble aux idées révolutionnaires et à l'Etat égalitaire, ainsi que les « Juifs puissants » à la puissance de l'Etat²⁷.

L'idée d'une *superfluité* des Juifs - pas assez, ou trop nationaux - commençait ainsi à faire son chemin. Arendt affirmera ultérieurement que cette idée de « superfluité » était inhérente chez Marx à la force de travail (productrice de « plus-value ») et, plus généreusement, au luxe même de la vie chez Nietzsche. La perversité de la nouvelle idéologie antisémite consistait au contraire à localiser cette superfluité dans un groupe humain et à le désigner à l'extermination, comme si l'on pouvait éradiquer le superflu. La cristallisation socio-historique en cours assigna aux Juifs cette place de bouc émissaire dans la logique de l'horreur, même si d'autres peuples ou groupes peuvent l'occuper et si la trame enchevêtrée de l'analyse arendtienne retrace un processus bien plus complexe que la désignation irrationnelle d'une victime expiatoire.

En effet, les premiers scandales financiers qui ébranlèrent l'Allemagne, l'Autriche et la France auraient eu pour cause principale, selon Arendt, la surproduction de capital disponible, dans laquelle les Juifs ne jouaient cependant qu'un rôle intermédiaire²⁸. Pourtant, la petite bourgeoisie, durement frappée par les scandales qui provoquèrent la perte de l'épargne individuelle, devint brusquement antisémite, s'avisant que nombre de banquiers étaient juifs. Les premiers partis antisémites naquirent ainsi, mais ils étaient en réalité des *mouvements* supranationaux. En réaction à la multiplication des partis nationaux, ces mouvements prétendirent représenter *toute* la nation comme une unité mystique résistant à l'Etat « enjuivé », et s'associèrent aussitôt à un niveau supranational. En revanche, la situation européenne des Juifs, qui aurait pu servir de ferment au fédéralisme socialiste, ne fut pas exploitée, car « les socialistes avaient un héritage doctrinal trop nationaliste et ne percevaient pas l'importance de la question juive²⁹ ».

Dans ce contexte économique-politique général, Arendt consacre une part

essentielle de son étude au phénomène français : le manque d'autorité de la III^e République ne pouvait empêcher que l'on attaquât à la fois les Juifs et le gouvernement. Les socialistes, ayant intériorisé l'antisémitisme des Lumières, ne s'opposèrent à la propagande antisémite qu'avec l'affaire Dreyfus⁸⁰. Arendt débusque dans l'idéologie égalitaire héritée de l'universalisme des Lumières, et dans l'assimilation des Juifs français que cette idéologie autorise, le terreau pernicieux qui favorisa la montée antisémite au-delà des circonstances économiques : l'égalité *politique* accordée par la République restait une abstraction si elle n'était pas accompagnée par la reconnaissance d'une égalité *sociale*.

Comment en est-on arrivé là ? L'« ignorance des Juifs en matière politique⁸¹ » se conjugue alors à une situation inédite : « pour la première fois, l'homme a affronté l'homme sans être protégé par les différences de situation et de condition »⁸². Dans l'existence réelle de la société, les différences sociales ne sont plus codées par les anciennes valeurs religieuses ; pis même, elles sont déniées par l'égalitarisme politique. Mais elles ne disparaissent pas pour autant : la seule différence avec la situation antérieure est que ces différences fonctionnent à l'état sauvage, sans aucune protection. Dans ce contexte, il ne reste aux Juifs qu'à s'exclure du champ national en préservant leur particularité, ou à s'y associer, mais sans jamais être reconnus autrement que comme des intrus. *Paria* ou *parvenu*⁸³ – tel est le dilemme énoncé par Bernard Lazare, qu'Arendt avait déjà repris dans *Rahel Varahagen*. Une fois de plus, et avec des arguments sociologiques, cette fois-ci, Arendt dénonce l'assimilation laïque qui aboutit, selon elle, à transformer la *religion* (judaïsme) en *vice psychologique* (judéité), et, de ce fait, a des conséquences plus néfastes que jamais : « Des Juifs avaient pu échapper au judaïsme par la conversion ; un vice ne peut être qu'exterminé⁸⁴. »

Ce n'est pas seulement le déclin de la nation, mais aussi l'abandon de la religion qui ouvrent les voies, selon Arendt, à l'antisémitisme moderne, froidement rationnel et exterminateur, pour autant qu'il joue le rôle d'un ersatz de religion et mobilise les fanatismes sans la protection relative des codes religieux. L'oeuvre de Proust, perspicace entre toutes, illustre l'analyse arendtienne de la « cristallisation » *sociologique* et, dirons-nous, *psychologique*, qui, à partir des éléments économiques et politiques, aboutit au mal absolu. L'universalisme assimilationniste et le philosémitisme éclairé seraient, en somme, plus dangereux que les haines ou les guerres nationales et religieuses antérieures. Ce seraient là les ferments essentiels de cette « cristallisation » du mal totalitaire dont

l'historienne analyse l'alchimie. Plus secrets, invisibles à la surface de l'économie et de l'histoire, ils se lovent dans l'opacité des « facteurs sociaux » que poètes et romanciers dépeignent avec finesse. « Ce sont de tels facteurs qui poussèrent l'antisémitisme purement politique sur une voie qu'il n'aurait jamais prise de lui-même ; sinon, il y aurait eu peut-être une législation antijuive et même des expulsions en masse, mais non l'extermination collective⁸⁶. » Et encore : « Le "philosémitisme" social finissait toujours par ajouter à l'antisémitisme politique ce mystérieux fanatisme sans lequel l'antisémitisme ne serait certainement pas devenu le meilleur des slogans pour rassembler les masses⁸⁵. »

Reste à analyser les composantes psychologiques de ce « fanatisme » sous-jacent à l'« universalisme » tel que l'entend Arendt : un travail qu'elle n'a pas fait, mais dont elle suggère implicitement la nécessité en l'ajoutant à la causalité économico-politique dont elle brosse à larges traits le tableau. Il est vrai que son troisième volume, *Le Système totalitaire*, fournit quelques approfondissements importants sur la psychologie des masses fanatisées par le totalitarisme, sans pour autant traiter la complexité du problème qui reste toujours prégnant aujourd'hui : si l'on n'en revient pas aux garde-fous traditionnels que sont les religions avec leurs interdits, leurs culpabilisations et leurs consolations (Arendt semble en effet exclure ce retour), comment les désirs individuels et collectifs pourraient-ils éviter les pièges de la destruction mélancolique, du fanatisme maniaque ou de la paranoïa tyrannique ? Le manque d'une anthropologie psychanalytique est ici patent - et le moins que l'on puisse dire est qu'elle est seulement en cours d'élaboration -, mais, curieusement, Arendt ne semble pas même en entrevoir la pertinence. Ce qui l'intéresse alors, c'est de tirer les conséquences politiques de l'affaire Dreyfus, notamment de mettre en relief la seule qui demeure « visible » entre toutes : la naissance du mouvement sioniste qu'Arendt a elle-même rejoint, nous l'avons vu, non sans difficultés et ambiguïtés⁸⁷.

4. Impérialisme...

L'Etat-nation, dont la France serait l'exemple « par excellence⁸⁸ », est une structure autonome formée depuis la Révolution française, confortée pendant le XIX^e siècle, et qui crée un nouveau mode d'être social. Fruit de plusieurs siècles de monarchie et de despotisme éclairé, cette structure est ambiguë, comme le sont ses conséquences. En se réclamant des droits de l'homme *universels*, tout en

se considérant aussi comme *souverain* et par conséquent n'étant lié à aucune loi supérieure à lui, l'Etat français a montré ses paradoxes dès la période révolutionnaire, note Arendt : il a remplacé l' « homme » par le « citoyen » dans les articles mêmes de la *Déclaration des droits de l'homme* de 1798, et a promulgué des lois contre les étrangers avant de s'attaquer à l'aristocratie sous la Terreur⁸⁹.

Par ailleurs, la « perversion » que les romantiques introduisirent ultérieurement dans l'idée et la pratique de la nation aboutit à identifier l'Etat-nation avec l' « âme nationale » ou avec une sorte d'« individu suprême ». En cimentant ainsi les forces centrifuges, notamment la lutte des classes qui se trouve dès lors déniée, le nationalisme, seul lien entre les individus et leur Etat-nation, à la fois « protège contre les conséquences de la désintégration sociale et permet [à l'Etat] de demeurer en état de désagrégation »⁹⁰.

Arendt voit dans Hobbes et son *Léviathan* (1651) le précurseur et le justificateur de la tyrannie de l'Etat. Accumulation *pour* accumulation, surproduction plus surproduction, le capitalisme est déjà en marche. Marx en fait l'analyse et dévoile sa superfluité en tant que loi de la « plus-value », sur laquelle se fondent le « capital » ainsi que l'« exploitation de l'homme par l'homme », et qui culmine – pourrait-on ajouter - dans l'économie « virtuelle » du « nouvel ordre mondial » en cette fin de siècle. Pour l'heure, la « superfluité » qui mobilise Arendt ne se manifeste que sous la forme d'une déshumanisation des liens sociaux au profit de la violence dés-inhibée, sinon recommandée, dans les rapports humains : c'est à qui accumulera le plus, avec l'aide de la tyrannie de l'Etat-Léviathan. Hobbes est, d'après elle, le théoricien de ce lien social entre « loups », privé de présupposés moraux, « débarrassé de l'hypocrisie chrétienne », et « sans principes »⁹¹. A partir de la nécessité où sont les hommes de gérer l'accumulation des surplus, la tyrannie comme comportement politique est inévitable. Sans s'en faire le défenseur, Hobbes annonce la probabilité de toute violence exterminatrice, jusqu' à celle des doctrines raciales.

Arendt, pour sa part, analyse le *racisme* comme une idéologie qui se prétend faussement une science et, en s'appuyant sur Darwin au XIX^e siècle, nie la solidarité et l'égalité sur lesquelles est bâtie l'humanité chrétienne de la nation. C'est l'une des figures qui caractérisent le déclin du concept humaniste de « nation » au profit de ce « record de patriotisme » que sera le « nationalisme racial » des nazis⁹². La complaisance envers les exclus, les marginaux et les « déchets » de toutes les classes, l'érotisme des « bas-fonds », l'admiration pour le

« fondamental », l'attire pour le « profond » participent de cette « cristallisation » de l'archaïque, du tribal et de l'instinctuel dans une idéologie dominante en Europe, et particulièrement prisée en Allemagne⁹³.

Une distinction majeure intervient ici, sous la plume d'Arendt, entre le nationalisme politique de type français et le « nationalisme tribal », mystique et immédiatement totalitaire. Arendt établit qu'une administration puissante de l'Etat-nation « s'est lovée comme un parasite » dans le corps politique de la nation française, et que le peuple l'a acceptée comme un mal nécessaire, mais sans jamais commettre « l'erreur fatale de lui permettre de gouverner le pays - même si la conséquence en est qu'il n'est pas gouverné du tout. Le climat gouvernemental français est fait d'incapacité et de brimades ; il n'a pas créé d'ambiance de pseudo-mysticisme »⁹⁴.

En revanche, dans les pays d'Europe centrale et en Russie, des populations sans « la moindre notion du sens de la *patria* et du patriotisme », ni de la « responsabilité envers une communauté partagée⁹⁵ », forcées par l'Histoire à la migration et au déracinement, secrètent un *nationalisme tribal* qui défie l'organisation politique et juridique, les gouvernements et les parlements, pour ne revendiquer qu'une communauté de tradition se réclamant de Dieu. Le panslavisme et le pangermanisme se développent ainsi comme des *mouvements religieux* en même temps qu'annexionnistes, privés de l'issue de l'expansion coloniale dont profitent les pays d'Europe occidentale. L'« âme nationale », supposée être immédiatement divine, est hostile à l'Etat : elle mise sur les revendications populaires et prend très rapidement les Juifs pour cible principale.

Par ce qu'Arendt appelle une « perversion de la religion », ce mysticisme nationaliste tribal s'identifie au peuple élu : les Juifs seraient le modèle parfait d'une nation sans Etat et sans institutions visibles que les nouveaux mystiques nationalistes aspirent à imiter et avec laquelle ils finiront par rivaliser à mort : « Guidés par leur propre superstition ridicule, les leaders des mouvements annexionnistes finirent par trouver dans le mécanisme de la piété juive le petit rouage caché qui en permettait le retournement complet et la perversion, si bien que l'élection divine cessait d'être le mythe d'une suprême réalisation de l'idéal d'humanité commune pour devenir celui de sa destruction finale⁹⁶. »

Le bipartisme anglais, en revanche, a toutes les faveurs d'Arendt⁹⁷ ; ainsi que les « droits de l'Anglais » qu'elle semble préférer, comme le fit « le magicien » Disraeli, aux « droits de l'homme » à la française⁹⁸. Même si le nationalisme anglais est fondé sur l'« héritage inaliénable transmis par nos aïeux », comme

l'écrit Burke, ainsi que sur la suprématie raciste de l'homme blanc, exploitant les théories de Darwin et culminant bientôt dans le culte du héros colonial, tel Lawrence d'Arabie – faits qui n'échappent pas à la sagacité arendtienne –, le bipartisme anglais lui semble préserver, en définitive, le bon fonctionnement de l'Etat-nation. Il empêche les excès patriotards ou racistes propres aux idéologies et aux « mouvements » du continent. Ainsi, et bien que frappée plus durement que les autres pays par le chômage, l'Angleterre ne dissocie pas les « hommes », qui seraient des entités métaphysiques indépendantes, de l'Etat, qui en abuserait et qu'il s'agirait de détruire. Dans le système bipartite, un seul parti s'identifie provisoirement à l'Etat, tandis que le second, resté dans l'opposition, exerce sur lui un contrôle dont l'efficacité est renforcée par la certitude de gouverner demain ; c'est l'opposition elle-même qui garantit l'intégrité de l'ensemble. Cette logique politique rend impossible la dictature d'un parti unique, et inutiles les mouvements de masse antiparlementaires et anti-étatiques.

Arendt aurait pu ajouter à cette analyse les observations qu'elle présente, dans son *Essai sur la révolution*, concernant le rôle de la religion, protestante et puritaine, dans la tenue du pacte social britannique en tant que pacte politique indissoluble, parce que réalisant la volonté de Dieu ici-bas⁹⁹. Dans la même perspective, on pourrait remarquer que certains traits du christianisme orthodoxe, qui sous-estime la personne singulière et son indépendance politique, et tend à la subordonner à une communauté mystique, ont été transférés dans l'idéologie communiste totalitaire. De tels « éléments » auraient pu étayer l'analyse arendtienne de la « massification » et de la « désolation » inhérentes au totalitarisme soviétique.

Ainsi donc, l'histoire de l'impérialisme - développement économique, sécularisation, universalisme, assimilationnisme, colonialisme, racisme - conduit les Etats-nations européens à un déclin qu'expriment au mieux le discrédit des régimes parlementaires, la montée des mouvements qui s'y substituent, et le « statut » des minorités qui brise le principe d'égalité étatique : autant de tendances qui finissent par engendrer les institutions mortifères des totalitarismes.

Se voulant au-dessus des partis mais aussi des classes, les *mouvements* procèdent d'abord à une recomposition nationale, hostile aux institutions politiques discréditées, avant de proclamer leur mission supranationale, européenne, voire mondiale. Le « pacifisme » de la droite et de la gauche tout au long de la montée au pouvoir de Hitler, les comportements hypocrites pendant la crise de Munich, enfin la collaboration avec les nazis¹⁰⁰ révèlent la crise

profonde du système des partis. Elle se manifeste tout particulièrement à l'occasion du pacte germanosoviétique¹⁰¹ qui, face à la désintégration des politiques nationales, dévoile « l'unité sans bavure des mouvements fascistes et communistes ». En effet, les revirements spectaculaires de ces derniers ne troublent ni leurs membres ni leurs leaders, désormais déracinés de leur identité nationale, mais aussi privés de leur aptitude au jugement moral, car fanatiquement absorbés par l'idéologie. L'emprise politique de ces *mouvements* s'explique aussi par le fait que l'immigration perturbe gravement l'homogénéité nationale: en quelques années, la France est devenue un pays qui dépend totalement de la main-d'œuvre étrangère¹⁰². Le *statu quo* social et politique, perçu comme un aveu d'impuissance parlementaire, provoque une peur panique qui domine et efface celle des nazis ou des communistes¹⁰³. A ces causes socio-politiques Arendt ajoute très judicieusement, dans son troisième volume, *Le Système totalitaire*, des analyses qui décrivent plus explicitement la psychologie des masses, ainsi que les moyens employés par les *mouvements* pour les asservir, telles la propagande et, lorsqu'ils accèdent au pouvoir, la police. L'efficacité de ces *mouvements* et de leurs moyens perdure, avertit Arendt, jusque dans les sociétés d'après-guerre: « Ce sont aujourd'hui [en 1951] les seuls "partis" encore vivants, encore chargés de signification aux yeux de leurs adhérents¹⁰⁴ ». On peut penser que le discrédit des *mouvements*, en tant que simili-religieux, et de leurs latences totalitaires, n'est devenu réel qu'avec la chute du mur de Berlin en 1989. Fin de l'impérialisme? de sa version totalitaire ? Sans doute. Nous verrons que l'analyse non plus *historique*, mais *historiale* qu'Arendt poursuit en remontant à la « condition humaine », loin de désarmer notre vigilance, va nous inciter au contraire à repérer les visages barbares de la « superfluité », de la « réification » ou des « mouvements » sous des apparences, anciennes ou modernes, souvent bien anodines.

Enfin, la légèreté avec laquelle les nations européennes ont cru régler le problème des *minorités* n'est pas le moindre ingrédient de la monstrueuse « cristallisation » de la « superfluité ». Les premiers *Heimatlose* ou apatrides, catégorie créée par les traités de paix, « étaient pour la plupart des Juifs qui ne pouvaient ou ne voulaient pas se placer sous la protection des minorités de leur pays d'origine ». Lorsque, plus tard, l'Allemagne oblige les Juifs allemands à devenir apatrides, tous les autres pays à minorités se préparent à expatrier les « leurs », à commencer par la minorité *par excellence* : les Juifs¹⁰⁵. On connaît désormais le résultat de cet engrenage: d'abord minorité non reconnue en Allemagne, ensuite peuple apatride auquel l'Etat-nation fait quitter ses frontières,

les Juifs sont, pour finir, rassemblés dans des camps de concentration. Pourtant, en amont, depuis les traités de 1919 et 1920, minorités et réfugiés sont le lot de tous les nouveaux Etats créés à l'image des Etats-nations. Hannah Arendt, qui fut elle-même apatride avant d'obtenir la nationalité américaine en 1951, l'année même de la parution des *Origines du totalitarisme*, insiste avec force sur le fait que cette incapacité des Etats-nations à traiter les apatrides en personnes légales, en les privant du statut juridique de citoyens, détruit la nature même de l'Etat-nation fondé dans son principe sur l'égalité juridique. Conduisant progressivement l'Etat-nation à se dissoudre en une « masse anarchique d'individus sur- et sous-priviliés¹⁰⁶ », le problème des minorités ajoute à la cristallisation du totalitarisme.

Ces réflexions nous renvoient inmanquablement aux « flux migratoires » actuels et au « statut » des « sans-papiers » : ces phénomènes, s'ils devaient rester non résolus par des mesures politiques, économiques et juridiques de la part des Etats-nations et de la Communauté européenne, pourraient susciter des « cristallisations » analogues à celles provoquées par les minorités avant la Seconde Guerre mondiale. L'acuité apocalyptique d'Arendt n'a rien perdu de son urgence.

... et totalitarisme

Ainsi donc, peu à peu, de l'économie à la sociologie et à la politique, Arendt parvient à broser une fresque saisissante : l'être humain, pour de bon « rejeté » de ses espaces habituels et de sa mémoire, extrait de ses divers « sols », et, en ce sens, gravement *dé-solé*, est la proie désignée de fantasmes prometteurs qui se révèlent des fanatismes mortifères. La désagrégation des liens nationaux, politiques et religieux, à travers l'essor des *mouvements* et le statut des « apatrides », crée en effet en Europe, au milieu du XX^e siècle, une étrange espèce d'humanité. Des foules apathiques et indifférentes aux devoirs et aux responsabilités des citoyens, avides d'une vie exclusivement axée sur le succès ou l'échec mercantile, ont perdu toute exigence et ambition individuelle. Formant « une seule grande masse informe d'individus furieux¹⁰⁷ » pour lesquels « la source de toutes les inquiétudes et tous les soucis qui rendent la vie humaine pénible et angoissante était tarie¹⁰⁸ », cette humanité-là vit dans un « manque total d'intérêt personnel des masses prêtes à se sacrifier¹⁰⁹ ».

La *propagande* des mouvements nazi et communiste, dès leur naissance et

violemment lorsqu'ils exercent le pouvoir, s'adresse habilement à cette humanité-là, attirée (comme l'avait déjà vu Tocqueville, qu'Arendt cite abondamment) par « des systèmes absolutistes qui représentent tous les événements de l'Histoire comme dépendant des grandes causes premières liées par des chaînes de la fatalité, et qui, pour ainsi dire, suppriment l'homme de l'histoire du genre humain¹¹⁰ ». Aux idéologies socialistes et nationalistes vidées de leur contenu utilitaire la propagande totalitaire ajoute la rhétorique d'une « prédiction infaillible », conjuguant dans ce but le scientisme et le prophétisme (« cela doit arriver de toute façon, en vertu de lois immuables»). Elle fabrique ainsi une *irréalité* idéologique qui se pare cependant de tous les atouts de la *cohérence logique* : étranger au « bon sens », le « sur-sens idéologique¹¹¹ » construit un monde prétendument cohérent qui se révèle être un délire paranoïaque visant à compenser et à consoler l'atomisation et la dépression sociales¹¹². La science est fortement mobilisée pour la fabrication de ces idéologies « émancipées de toute méthode de démonstration », « affranchies de toute expérience », fondées sur la « tyrannie de la logique » et du « calcul », à laquelle rien ne résiste et dont le produit est une cohérence qui n'existe nulle part dans la réalité¹¹³. Bref, l'univers de l'idéologie ainsi sondé par Arendt s'apparente à la démence. Les masses faites d'individus atomisés y adhèrent, ayant perdu leur « sens commun » en raison de la destruction de l'espace politique, et sous la pression des manipulations auxquelles les soumettent les régimes totalitaires : aberration legaliste en Allemagne, aberration de la confession autocritique en Union soviétique, enfin et surtout prise en main de ces « masses » par l'« organisation ».

« Le » parti unique et ses organisations satellites, dites « compagnons de route », encadrent la population à tous les niveaux de la vie, l'éventualité même d'une persuasion étant enrayée d'emblée par la contrainte et la coercition. Arendt poursuit une véritable anthropologie, voire une psychologie politique de la massification totalitaire en démontrant la destruction de l'espace psychique des humains soumis aux régimes totalitaires: à preuve, lorsque les mouvements perdent le pouvoir, leurs membres anciennement fanatiques cessent immédiatement de croire au dogme pour se lancer en quête d'une nouvelle fiction prometteuse¹¹⁴.

Très fine analyste, lectrice attentive d'Alexandre Koyré¹¹⁵, Arendt décrit les mouvements totalitaires comme des « sociétés secrètes établies au grand jour ». En imitant l'attirail des sociétés secrètes, mais sans jamais essayer de garder secret leur propre objectif, les mouvements, tout comme les sociétés secrètes, suppriment les opinions dissidentes et tentent de « sauvegarder un monde fictif

grâce à une cohérence mensongère¹¹⁶ »: la « sélection raciale» chez les nazis, la « dictature du prolétariat» chez les bolcheviks, l'infailibilité du Chef jointe à la crédulité des profanes chez les uns et les autres. La fiction la plus efficace, diversement mais parallèlement partagée par les deux totalitarismes, étant l'invention d'une conspiration juive mondiale¹¹⁷: depuis les « arbres généalogiques » – « moyen de rationaliser le sentiment d'importance et de sécurité hystérique» des masses atomisées –, jusqu'à la redécouverte du *Protocole des sages de Sion*, la propagande nazie procède par identification négative avec l'ennemi voué à la mort qu'on imite, cependant, dans une fascination haineuse. Ainsi l'adage juif « Tout ce qui est bénéfique pour le peuple juif est moralement juste et sacré» devient chez les nazis « Ce qui est juste, c'est ce qui est bon pour le peuple allemand »¹¹⁸.

La *terreur* et la *police*, piliers de ces régimes, apportent enfin leurs pouvoirs pour peaufiner l'œuvre de destruction. La police traditionnelle procédait par « provocations» pour créer des coupables. En revanche, les Juifs d'Allemagne et les anciennes classes de la Russie soviétique ne sont pas fichés comme « suspects» par les Renseignements de la police totalitaire, mais tout simplement déclarés tels par le poncif de l'« ennemi objectif », lui-même construit au gré des changements de cap et des conjonctures. Purges visant à détruire les personnes en même temps que l'appareil, dédoublement de chaque organisme de pouvoir (Etat *plus* parti), psychologie de l'agent double, conspiration de l'étranger, expériences médicales diverses, défiance monstrueuse, prolifération des services qui annihile le sens des responsabilités et toute compétence: Arendt multiplie les analyses aux frontières de la psychologie collective, sans craindre d'emprunter la terminologie psychanalytique qu'elle rejette par ailleurs (les termes de «perversion» et d'« hystérie» sont utilisés, et apparaît presque la notion d'inconscient: « Ce n'est pas consciemment que les dictateurs totalitaires se sont engagés dans la voie de la démence¹¹⁹ ! »).

Où réside la différence entre les deux totalitarismes ? Sans se départir de son humour coutumier dans cette traversée de l'horreur, Arendt cisaille à sa façon quelques « narrathèmes ». Ainsi la «Solution finale» de Hitler équivaldrait à un ordre : «Tu tueras»; alors qu'on pourrait décoder les prescriptions de Staline comme: « Tu porteras faux témoignage »¹²⁰. Ou bien elle ironise: l'homme totalitaire étant incapable de confiance, « Staline n'eut confiance qu'en un seul homme, Hitler¹²¹ ». Le régime tsariste et le retard économico-politique de la Russie dans le contexte européen ne retiennent pas l'attention d'Arendt, pas plus qu'elle ne relie le stalinisme aux idées de Lénine qui le précèdent, mais, à maints

égards, l'annoncent aussi¹²². Préoccupée par la convergence des deux totalitarismes, elle n'affine pas l'analyse de leurs différences. Dans sa préface de 1966-1971, elle constate néanmoins les signes d'un changement en URSS, et sans pronostiquer une fin éventuelle du régime, elle note que la renaissance des arts et des lettres pendant la dernière décennie, ainsi que le fait que des dissidents comme Siniavski et Daniel puissent être jugés témoignent que « nous n'avons plus affaire à une domination totale¹²³ ».

A travers les péripéties de l'Histoire, c'est le destin essentiel de l'humanité qu'Arendt ausculte ainsi, pour diagnostiquer que le plus terrible méfait des totalitarismes n'est autre que l'effacement de l'être humain. Cela commence par la fabrication d'hommes sans âme, «dont on ne peut pas comprendre la psychologie» puisque la psyché est détruite avant que les corps ne le soient physiquement: « seule l'imagination terrifiée » – comme celle de Soljénitsyne - est capable d'« une réflexion sur l'horreur»¹²⁴.

Ce processus culmine « naturellement » (Arendt raille la réduction de l'humanité à une «nature» dénuée de « sens ») dans les camps, « laboratoires où l'on expérimente la mutation de la nature humaine »¹²⁵. Sinistre gradation Hadès → Purgatoire → Enfer : le ghetto, le Goulag, les camps nazis. Des artifices « hors de la vie et de la mort », inutiles sur le plan économique et même nuisibles, une « autre planète» où des « masses humaines sont enfermées comme si elles n'existaient plus ». On tue la personne juridique des déportés en les amalgamant avec les autres catégories de détenus; on tue la personne morale en corrompant les liens de solidarité humaine. Le camp de concentration est un « enfer incarné» : « Ici la nuit est tombée sur l'avenir »¹²⁶. Serait-ce parce que l'« on » a perdu la foi dans le Jugement dernier ? que l'« on » n'est plus habité par la crainte et l'espoir ? Les historiens et politologues transcendantalistes demanderont à Arendt de développer.

Arendt s'insurge contre un fait plus dramatique encore, contre l'« oubli organisé» qui sévit dans les camps: on efface les traces des déportés en prétendant que la victime n'a jamais existé¹²⁷, on « dépouille la mort de sa signification: le terme d'une vie accomplie¹²⁸ ». Mais la véritable horreur commence avec la mise en place d'une destruction froide et systématique reposant sur le principe que les hommes sont des bêtes¹²⁹. Ce naturalisme historique qui confond Darwin et Marx et cherche à «stabiliser» les hommes, à fixer leur «nature» en vue de libérer les forces de la Nature et de l'Histoire pour «mieux les gérer », n'aboutit à rien d'autre qu'à réduire les hommes à « un

homme unique aux dimensions gigantesques »¹³⁰. Une telle vision scientifique et techniciste de l'humanité prive l'individu de son espace: l'interdiction de se mouvoir et de communiquer avec le reste du monde signifie profondément qu'on abolit « l'espace entre les hommes tel qu'il est délimité par les lois », l'« espace vital de la liberté ».

La métamorphose des hommes en « nature » revient à les transformer en « cadavres vivants », puisque la « nature » de l'homme n'est « humaine » que dans la mesure où elle lui ouvre la « possibilité de devenir quelque chose de non naturel, à savoir un homme »¹³¹. C'est dans la spontanéité, avec son caractère imprévisible, réplique de l'aptitude à commencer qui nous est donnée par la naissance, que l'homme agit sa non-naturalité, son essentielle *étrangeté*. Et cette essence *humaine*, à laquelle malgré tout Arendt souscrit par-delà son historicisme, la conduit à revenir à sa thèse sur Augustin, avec un vibrant plaidoyer pour le respect de la *vie naissante* en même temps que de la *pensée* : une *homologie* surprenante, sur laquelle elle aura l'occasion de s'expliquer dans *La Vie de l'esprit*. Ainsi donc, contre la terreur des totalitarismes qui détruit la pensée et la vie, il est politiquement urgent – parce que philosophiquement indispensable – d'insister sur la liberté, qu'Arendt identifie avec la naissance: « Cette liberté [...] est identique du fait que les hommes sont parce qu'ils sont nés, que chacun d'eux est donc un nouveau commencement, commence, en un sens, un monde à nouveau ». Au contraire, la terreur élimine précisément « la source même de la liberté que la naissance confère à l'homme et qui réside dans la capacité qu'a celui-ci d'être un nouveau commencement »¹³².

« Commencer » : telle est la garantie de la singularité spontanée. « Espace commun » : telle est la condition du partage politique. En supprimant la capacité interne aux hommes de *commencer*, en détruisant l'*espace commun* où ils peuvent se mouvoir et qui est l'espace politique, la terreur totalitaire, par « peur que quelqu'un se mette à penser », s'attaque en définitive à cette qualité humaine par excellence qu'est la *pensée*, synonyme de naissance et de renaissance : « en tant que la plus libre et la plus pure des activités humaines »¹³³.

Retenons cette réflexion, elle guidera la politologue dans sa discussion du « cas Eichmann ». Arendt s'avance ici vers une définition de la *pensée* qui n'est pas le *raisonnement* (par allusion à la distinction kantienne entre *Verstand* et *Vernunft*) : la pensée ne se contente pas de l'évidence, de la cohérence interne et des truismes qui n'ont besoin ni d'autrui ni du monde, qui « ne révèlent rien » et qui constituent l'objet du logico-positivisme ici visé en tant qu'il serait un

complice inconscient de la désolation¹³⁴. Le monde totalitaire est un anti-monde, puisqu'il s'agit d'un monde où la pensée périclite au fur et à mesure que se détruit l'espace politique : monde de solitude (*loneliness*), de déracinement et de massification qui se laisse entendre dans le jeu de mots (seul/sol) inhérent au terme français de « dé-solation », joignant la « mélancolie » à une « privation de sol ou d'espace ». « Ce que nous appelons isolement dans la sphère politique se nomme désolation dans la sphère des relations humaines¹³⁵ » ; au contraire, « c'est parce que nous possédons un sens commun, parce que ce n'est pas un, mais plusieurs hommes qui habitent la terre, que nous pouvons nous fier à l'immédiateté de notre expérience sensible¹³⁶ ».

Mais le partage n'est pas la seule garantie possible ni efficace de la liberté de pensée. Cette qualité suprême exige une capacité de dialogue de soi avec soi, au sein d'une solitude fertile comme celle du philosophe qu'on ne saurait confondre avec l'« homme désolé » (*eremos*) d'Epictète : jamais on n'est moins seul que quand on dialogue avec soi-même. Pourtant, et tout en louant avec vigueur cette solitude exigeante du penseur que la modernité menace, la politologue met aussi en garde contre le danger de désolation qui s'y cache si, par mégarde, le penseur venait à perdre la grâce de l'amitié. La critique vigilante de l'impérialisme totalitaire relève alors quelques « spéciosités » internes à la philosophie : serait-ce pour suggérer que, dans les expériences-limites des philosophes au voisinage de la mélancolie ou de la psychose, fut expérimentée – comme dans le microcosme d'un laboratoire – la désolation à venir des masses amorphes qui prépare le totalitarisme ? Qu'on songe, par exemple, à la solitude de Hegel déclarant tristement : « Il n'y en a qu'un seul qui m'ait compris, et lui aussi a mal compris. » Ou au douloureux dédoublement de Nietzsche exprimé et combattu par son Zarathoustra : « Midi fut, là Un devient Deux... » Arendt résume : « L'homme perd la foi qu'il a en lui-même comme partenaire de ses pensées¹³⁷. »

Elle suggère ainsi que la philosophie qui s'élabore durant la cristallisation du totalitarisme aux XIX^e et XX^e siècles, a exploré avec une audace sans précédent cet antidote du totalitarisme qu'est la pensée. Ce faisant, la philosophe a pris en même temps le risque de la mélancolie et de la psychose, en se situant aux frontières d'un délire stabilisé. Le « penseur professionnel » serait-il un précurseur complice des latences totalitaires présentes et passées ? Ou, au contraire, exhibe-t-il un symptôme qui permet de mieux les penser ? Avant de reprendre cette question fondamentale qu'elle vient de soulever, Arendt conclut son essai en relisant saint Augustin dans une perspective politique ; à la « fin de l'Histoire » elle oppose un « nouveau commencement » : « [...] Politiquement, il

[ce nouveau commencement] est identique à la liberté de l'homme. *Initium ut esset homo creatus est*"pour qu'il y eût un commencement, l'homme fut créé", dit saint Augustin. » Avant de devenir un événement politique, ce commencement réside dans chaque nouvelle naissance. Le Système totalitaire se termine par un plaidoyer pour la singularité humaine renouvelée, dont le dernier mot sera : « chaque homme »¹³⁸ – « chaque homme » contre la terreur, contre la massification et l'extermination auxquelles ont abouti l'idée et la pratique de la « superfluité » humaine.

5. La banalité du mal

On a pu dire qu'Arendt niait le mal, qu'elle n'y croyait pas ou qu'elle le banalisait¹³⁹. Si l'on suit l'évolution de sa pensée, on s'aperçoit pourtant que, dès *Les Origines du totalitarisme*, le mal radical est posé, non pas certes comme un péché originel, mais comme une manière historiquement et politiquement « cristallisée » de réduire les hommes à une « superfluité » : ce qui revient à annihiler leur spontanéité et leur pensée pour les amener à détruire sans scrupules une partie de l'humanité. Il existe un « mal dont les hommes sont capables et qui est sans limites », écrit-elle dans « La culpabilité organisée¹⁴⁰ ». Et d'associer ce mal radical au « mal absolu » selon Kant¹⁴¹, tout en reprochant au philosophe de vouloir le rendre intelligible, pour autant qu'il l'attribue à une « volonté perverse ». Elle soutient, pour sa part, que le totalitarisme échappe à l'entendement humain, l'horreur ayant atteint, au-delà de l'antisémitisme, l'irréel¹⁴². Seule l'« imagination terrifiée » de ceux qui n'ont pas subi la terreur destructrice, mais qui ont été « éveillés » par les « récits », « les séries d'événements remémorés », est capable d'une « réflexion sur l'horreur »¹⁴³. Dès les années 50 et en réfléchissant déjà sur Auchswitz, la politologue identifie le mal radical, comme nous l'avons vu, à ce qu'elle appellera plus tard la « banalité du mal » : puisqu'il s'agit toujours, dans le « système totalitaire » comme dans le « cas Eichmann », de la destruction de la pensée – une destruction sournoise, généralisée, inaperçue et, en ce sens, banale, mais tout autant scandaleuse –, préfigurant l'anéantissement scandaleux de la vie. Il fallait être de mauvaise foi, ou ne pas avoir lu les textes antérieurs d'Arendt, pour soutenir que, ce faisant, elle disculpait ou banalisait les crimes d'Eichmann.

Otto Adolf Eichmann était un ancien dirigeant du bureau IV-B-4 de l'Office central de sécurité du Reich. En 1943, c'était le seul organisme à assurer encore

la tâche de l' « élimination de l'adversaire juif ». Eichmann fut capturé dans une banlieue de Buenos Aires le 11 mai 1960, extradé en Israël où son procès fut instruit à Jérusalem en 1961. Hannah Arendt propose au *New Yorker* de couvrir l'événement : elle veut « s'acquitter d'une obligation vis-à-vis de son passé », n'ayant pas pu assister au procès de Nuremberg, et confie « écrire ce livre dans un curieux état d'euphorie »¹⁴⁴. Les cinq articles publiés par le *New Yorker* paraissent en livre en 1963 ; mais le scandale a déjà éclaté et ne cessera de s'amplifier.

Beaucoup reprochent à Arendt son ton désinvolte (« *flippancy* »), mais surtout s'en prennent à trois thèmes principaux du livre : l'accusation que l'auteur adresse au gouvernement Ben Gourion et au procureur général Gideon Hausner de faire un procès théâtral et de propagande ; les critiques formulées à l'encontre des conseils juifs (*Judenräte*) pour avoir participé à la déportation et, progressivement, à l'extermination de leurs coreligionnaires ; enfin le portrait d'Eichmann minimisant sa personnalité criminelle au profit d'une construction abstraite dont il aurait été la démonstration intellectuelle : la « banalité du mal ». Selon Gershom Scholem, l'auteur manque de *Herzentakt*, « tact du cœur ». De nombreux journaux publient des articles violents qui déforment la pensée d'Arendt et l'accusent d'antisémitisme. L'événement le plus spectaculaire est, selon Elizabeth Young-Bruehl, la réunion organisée à New York juste avant la sortie du livre d'Arendt chez Viking Press, avec Gideon Hausner et Nahum Goldman, alors président du Congrès juif mondial, lequel « déclara devant une assistance de près d'un millier de personnes que Hannah Arendt avait accusé les Juifs européens de s'être laissé massacrer par les nazis et d'avoir fait preuve de "lâcheté et d'absence de volonté de résistance" »¹⁴⁵. A l'exception de rares lettres favorables provenant essentiellement de jeunes, et d'un accueil compréhensif d'étudiants à l'université de Columbia le 23 juillet 1963¹⁴⁶, la campagne d'attaques et de diffamation dure trois ans. Et elle atteint jusqu'à l'ancien ami d'Arendt Kurt Blumenfeld : malade, celui-ci ne peut pas la lire, mais semble influencé par les interprétations déformantes que lui fournit son entourage ; Hannah lui rend visite en Israël en 1963, peu avant sa mort, sans réussir à le convaincre complètement, semble-t-il, de la pertinence de sa position. En France, *Le Nouvel Observateur* publie le 26 octobre 1966 une lettre collective signée d'éminents intellectuels d'origine juive, intitulé « Hannah Arendt est-elle nazie ? ». C'est seulement avec le temps et le rétablissement de la mémoire complexe de la Shoah, à laquelle le livre de Hannah Arendt a largement contribué, à travers et par-delà cette controverse, que nous pouvons lire

aujourd'hui *Eichmann* à Jérusalem avec plus de sérénité¹⁴⁷.

Face à ses détracteurs, Arendt se défend en arguant que son ton, loin d'être désinvolte, est celui d'une colère répondant à la gravité des problèmes, tout en revendiquant le droit à l'ironie et pas seulement au pathos pour traiter du mal. Elle admet aussi que, par absence d'information ou par des formulations trop rapides, elle a omis de préciser que la participation des conseils juifs (*Judenräte*) à la Shoah s'était effectuée graduellement, et qu'« il était donc difficile de savoir à quel moment on franchissait une ligne qui n'aurait jamais dû être franchie¹⁴⁸ ». Si elle donne des preuves accablantes de trahison, comme celle de Kastner à Budapest, en revanche, l'accusation contre Leo Baeck, qualifié dans la première édition du livre de « Führer juif », suscite tant d'objections qu'elle la retire, sans adhérer pour autant à la mystique de la souffrance que l'ancien grand rabbin de Berlin préconisait comme intrinsèque au statut de peuple élu.

Arendt ne reproche jamais au peuple juif dans son ensemble de s'être soumis à l'extermination, comme ses ennemis le lui font dire, et souligne qu'aucun peuple non juif n'« a jamais agi différemment¹⁴⁹ », mais elle insiste auprès de Scholem sur le fait que le « mal fait par [son] peuple [1]' affecte évidemment plus que le mal fait par d'autres peuples ». A *l'establishment* juif qui a ressenti ses écrits comme une profanation du Nom (*chillul haschem*) alors qu'il ne s'agissait que d'un « rapport », pour reprendre les termes de son ami *d'Aufbau*, Josef Maier, elle répond : « Vous ne m'avez pas comprise. » L'historienne considère enfin que le problème des *Judenräte* (auquel, a-t-on fait remarqué, sont consacrées seulement dix pages sur les trois cents que compte le livre) est notoirement connu parmi la communauté juive ; mais il est admis qu'il faut l'y garder comme un secret de famille, d'autant plus que certains responsables de ces conseils occupent encore çà et là des postes politiques importants. D'ailleurs, dès 1944, Arendt avait rendu hommage à la résistance du ghetto de Varsovie pour avoir mis un terme à la situation de paria du peuple juif et retrouvé la gloire et l'honneur perdus depuis l'époque des Macchabées¹⁵⁰. Nonobstant la violence de la polémique et quelques ajustements ultérieurs, Arendt n'a jamais retiré son verdict fondamental : « Toute la vérité [beaucoup de critiques lui ont reproché cette formulation péremptoire qui se veut exhaustive et sans ambages], c'est que, si le peuple juif avait vraiment été désorganisé et sans chefs, le chaos aurait régné, et beaucoup de misère aussi, mais le nombre des victimes n'aurait pas atteint quatre et demi à six millions¹⁵¹. »

Parmi les cibles des attaques qu'Arendt dut affronter, sa thèse principale sur la

« banalité du mal » qu'incarne Eichmann a sans doute été la plus difficile à cerner. La politologue se fait ici à nouveau narratrice et raconte la biographie d'un Allemand ordinaire, « ni faible d'esprit, ni endoctriné, ni cynique ». Cette personne « moyenne » et « normale » l'impressionne tout au long du procès, car elle se révèle « absolument incapable de distinguer le bien du mal »¹⁵². Arendt note sarcastiquement sa « lutte héroïque contre la langue allemande », ses formules stéréotypées et son langage administratif : « pas une seule phrase qui ne fût un cliché »¹⁵³.

À côté de l'itinéraire de cet homme déclassé qui trouve une valorisation possible et une carrière prometteuse dans le national-socialisme ; à côté de sa fascination pour l'« idéalisme » des sionistes ; à côté de sa « bonne conscience » d'Allemand qui a cru suivre le moralisme protestant ou kantien en obéissant aux ordres de ses supérieurs, Arendt ajoute des observations apparemment anodines et qui ont dû choquer d'autant plus certains de ses lecteurs. Ainsi, remarque-t-elle, Eichmann refuse de lire *Lolita* de Nabokov, que le policier israélien lui propose pour le détendre, car il juge le livre « malsain ». Preuve ultime s'il en fallait une, selon notre journaliste, d'une absence totale de spontanéité, donc de liberté et d'aptitude à une pensée personnelle ! « Plus on l'écoutait, plus on se rendait à l'évidence que son incapacité à s'exprimer était étroitement liée à son incapacité à *penser* - à penser notamment du point de vue d'autrui. Il était impossible de communiquer avec lui, non parce qu'il mentait, mais parce qu'il s'entourait de mécanismes de défense extrêmement efficaces contre les mots d'autrui, la présence d'autrui et, partant, contre la réalité même »¹⁵⁴. Eichmann a le « triste don de se consoler avec des clichés¹⁵⁵ », et, jusqu'à sa mort, il se contente de prononcer des phrases figées, tel un discours appris, comme s'il citait des paroles toutes faites ou des ordres. Devant tant d'inauthenticité et d'obéissance, la question surgit : « L'accusé possédait-il une conscience¹⁵⁶ ? »

Il n'est pas exclu que les observations d'Arendt sur l'absence de pensée chez l'accusé fassent écho aux travaux philosophiques de ses contemporains sur le rapport entre la pensée et le langage, qui commencent à dominer les années 60. Elles n'ont pourtant rien d'une spéculation intellectuelle. Le « reportage » du *New Yorker* reconstitue « en direct » ce phénomène humain inquiétant qu'Arendt avait analysé dans les *Origines* comme une « cristallisation » des conditions socio-politiques du totalitarisme nazi : l'éradication de la pensée chez l'être humain, son renoncement à penser par lui-même, sa docilité à s'en remettre aux supérieurs qui donnent les ordres. Eichmann lui offre l'opportunité de prouver que, sans avoir été des monstres sadiques et des tortionnaires invétérés, la grande

majorité de ceux qui réalisèrent le nazisme partagea cette *banale* - parce que très répandue, et souvent acceptée comme anodine - condition de renoncement au jugement personnel.

« Banalité » ne veut donc pas dire « innocence ». L'histoire d'Eichmann n'est nullement celle d'un innocent : Arendt est en faveur de la peine de mort, puisque le droit est fait pour punir les crimes que cet homme a commis, et non pas la personne incapable de distinguer le bien et le mal. De surcroît, il ne peut y avoir à ses yeux de culpabilité collective, sous peine de transformer la justice et la morale en propagande. Son analyse au sujet d'Eichmann a pour objectif d'interpeller la conscience individuelle¹⁵⁷ plutôt que de stigmatiser les crimes collectifs dans laquelle celle-ci risque de se dissoudre¹⁵⁸. Mais elle souhaite, avec d'autres, qu'Eichmann soit traduit devant une cour internationale, « le crime contre les Juifs étant aussi un crime contre l'humanité¹⁵⁹ ». Et de conclure que son livre est une « étude sur la méchanceté humaine : la terrible, l'indicible, l'impensable banalité du *mal*¹⁶⁰ ».

Autrement dit, Eichmann est une illustration concrète de cette manipulation de l'humanité qui signe le totalitarisme : sans être à proprement parler stupide, il témoigne d'une « pure absence de pensée¹⁶¹ ». Appartiendrait-il à cette sorte de criminel évoquée par le Journal de Dostoïevski, « qui jamais ne se repent, et qui ne peut se permettre d'affronter la réalité parce que [son] crime en fait partie intégrante¹⁶² » ? Plus inquiétant encore, le constat en apparence moins grave que fait Arendt, pour qui la banalité est d'autant plus effrayante : sans être pervers ni sadiques, des individus « effroyablement normaux », en parfaite bonne conscience, commettent des crimes d'une nouvelle espèce. Incapables de juger, ils s'arrogent le droit de « décider qui doit et ne doit pas habiter cette planète »¹⁶³ ; et l'on peut imaginer que, dans un proche avenir, les besoins de l'automatisation conduiront certains « décideurs », eux aussi inaptes au jugement, à vouloir « exterminer tous ceux dont l'intelligence ne dépasse pas un certain niveau »¹⁶⁴. Des Eichmann en puissance sommeilleraient-ils sous les « gagnants » de la société de consommation hypertechnicisée ?

Cette conception du mal exclut-elle le sadisme, le mal pervers ? Arendt n'ignore pas que beaucoup de nazis étaient en proie à la perversion, et qu'à l'usage « rationnel » de la torture la Gestapo ajoutait une torture de « type irrationnel et sadique », l'« aveugle bestialité des SA »¹⁶⁵. Mais, derrière ces « concessions du régime à ses éléments criminels et anormaux¹⁶⁶ », ce qui

l'inquiète davantage, c'est l'« impression d'être Ponce Pilate » que partageaient la grande majorité des nazis et leurs complices : « Ce n'était pas à lui [Eichmann] de juger »¹⁶⁷. Cette perversion-là, gravissime aux yeux d'Arendt, implique une perversion de l'impératif moral et du jugement qui le sous-tend ; c'est du Kant « déformé¹⁶⁸ » : « Il était coupable parce qu'il avait obéi, et pourtant l'obéissance était considérée comme une vertu¹⁶⁹ ».

Pourtant, tout en reconnaissant un fondement sexuel¹⁷⁰ au sadisme, Arendt refuse la conception freudienne d'un sadisme radical dépendant de la pulsion de mort, et elle tente d'établir que la violence n'est ni « bestiale » ni « irrationnelle ». Récemment encore, on a pu lui reprocher, non sans quelque raison, d'avoir sous-estimé cet aspect de la barbarie nazie¹⁷¹.

Dans un premier temps, rejetant le manichéisme gnostique des deux forces qui se partagent l'univers et l'homme¹⁷², lequel sous-tend aussi le dualisme freudien distinguant Eros et Thanatos, une pulsion de vie et une pulsion de mort, la philosophe-politologue semble rester fidèle à la théorie platonicienne, puis chrétienne d'un *mal impensable*. Dans *La Vie de l'esprit*, elle revient plus en détail sur le problème philosophique du mal en rappelant que l'étonnement admiratif (*thaumazein*) de Platon concerne seuls le *beau* et le *bien*, et délaisse le *mal*. A la limite, les choses hideuses et les actions laides évoquées ne servent, comme dans le *Parménide*, qu'à faire reculer de peur¹⁷³. La tradition chrétienne ne ferait que prendre la suite de ce raisonnement en affirmant qu'il n'y a pas de mauvaise Création, que Lucifer lui-même est un ange déchu et non pas une essence néfaste, et que le mal est une privation du bien, sans lui reconnaître une quelconque réalité métaphysique. Dans d'autres textes, cependant, Arendt récuse cette tradition philosophique dont les métamorphoses vont jusqu'à Hegel et Marx, et selon lesquelles « le mal ne serait rien d'autre qu'un mode négatif du bien, et le bien pourrait procéder du mal ; le mal [...] ne serait que la manifestation temporaire d'un bien encore dissimulé¹⁷⁴ ». C'est à partir de ce point de vue qu'on peut comprendre son opposition à la philosophie dialectique et au « pouvoir de la négation » œuvrant au profit du « positif » (du bien, de la liberté, etc.). Arendt critique en effet cette vision hégélienne, susceptible, selon elle, de justifier le cynisme des « moyens négatifs » conduisant aux « buts positifs », et qu'elle détecte jusque dans les raisonnements sionistes (se servir des ennemis serait le « péché originel du sionisme »)¹⁷⁵.

Dans ses derniers écrits, à la place de toute considération sur le mal, elle semble se ranger à un point de vue heideggerien, réinterprétant Platon et posant

un rapport si étroit entre Etre et Néant qu'il inclut l'Etre dans le Néant : « Personne ne peut penser l'Etre sans en même temps penser le néant, ou la Signification sans la futilité, la vanité, le non-sens¹⁷⁶. » La place inédite donnée par Heidegger à la mort comme « abri » de l'Etre, et cet enchâssement de l'Etre dans le Néant s'accompagnent d'une affirmation absolue, consentante à l'existence, au point qu'ils se posent comme la condition même du remerciement (*danken*), sans laquelle la pensée (*denken*) est impossible¹⁷⁷. Jamais, pourtant, Arendt ne souscrit à la thèse selon laquelle la mort serait l'inspiratrice de la philosophie, voire l'unique condition indispensable à la pensée, comme on le déduit facilement de Platon ou de Heidegger¹⁷⁸. Sans nier la césure de la *mort*, c'est à la *naissance* qu'Arendt revient inlassablement, nous l'avons vu, en cherchant chez Kant, chez Spinoza ou dans l'« éternel retour » de Nietzsche une pensée de la joie, de l'admiration et de l' *amor fati*, « la forme la plus haute d'acquiescement¹⁷⁹ ».

On peut lire la trace de cet « acquiescement » chez Arendt lorsqu'elle définit le *destin* comme une postulation et une acceptation du *bien*, cette fois-ci dans la tradition juive. Ainsi, elle rappelle l'histoire talmudique des trente-six *justes* dont personne ne sait qui ils sont, et eux-mêmes moins que quiconque, mais pour le salut desquels Dieu *s'abstint de détruire* le monde¹⁸⁰. Elle évoque aussi le *Kaddish*, la prière des morts, qui se borne à répéter : « Béni soit son nom », en signe de silencieux consentement¹⁸¹. Tel est aussi le sens de sa réponse à Scholem : « A l'heure actuelle, mon avis est que le mal n'est jamais "radical", qu'il est seulement extrême, et qu'il ne possède ni profondeur ni dimension démoniaque. Il peut tout envahir et ravager le monde entier précisément parce qu'il se propage comme un champignon. Il "défie la pensée", comme je l'ai dit, parce que la pensée essaie d'atteindre à la profondeur, de toucher aux racines, et du moment qu'elle s'occupe du mal, elle est frustrée, parce qu'elle ne trouve rien. C'est là sa "banalité". Seul le bien a de la profondeur et peut être radical¹⁸². »

Aussi Arendt considère-t-elle que si ces différents aspects de la tradition occidentale opèrent une telle soustraction du mal, il en résulte un bénéfice qui est tout simplement de préserver la possibilité de la pensée elle-même : croire au bien signifie plus qu'une adhésion à la pensée ; croire au bien signe la foi même en la pensée. Elle y adhère à son tour afin de sauvegarder ce que cette tradition nous lègue de plus précieux : non pas les « valeurs » qui, les meilleures comprises, conduisent à des comportements maléfiques si on les applique sans pensée ; mais l'aptitude à *interroger toute valeur* comme caractère fondamental de la pensée. Cependant, un tel refus philosophique du mal radical est en

quelque sorte corrigé par l'affirmation que l'Etre est « enchâssé » dans le Néant, ce qui implique que l' « Etre lui-même se retire », que l'« oubli de l'Etre fait partie de l'essence même de l'Etre ». De ce fait, le *Dasein*, à son tour « transitoirement séjournant », ne peut que trouver lieu dans l'errance : errer/erreur ; bien que dans les moments privilégiés que sont les transitions entre les époques, « l'Etre en tant que Vérité s'introdui[se] dans le continu de l'erreur »¹⁸³.

Précisons la façon toute personnelle dont Arendt s'approprie cette pensée de Heidegger. Tout d'abord, l'errance/erreur du *Dasein* veut dire que la *pensée* n'est pas identique à l'*action* vraie, comme le croyaient Platon et le premier Heidegger : « penser et agir ne coïncident plus », « agir c'est errer, faire fausse route »¹⁸⁴. Cet heideggerianisme de la *Kehre* se trouve réhabilité, car il est nécessaire pour dresser - contre une société de fabrication et de massification - l'exigence de penser « au-delà » de l'« intervalle » où se développe le « processus vital » et qui n'est autre que l'être-pour-la-mort : « la mort [...], sauveur ultime de l'essence de l'homme »¹⁸⁵. Pourtant, Arendt ne s'arrête pas là : une fois acceptée cette exigence de la pensée, elle suggère qu'à partir de son affirmation originelle, de cette joie - qui serait le fondement de *sa foi* à elle, et qu'elle définit comme non religieuse -, il est important de ne pas limiter la *pensée* à sa solitude, mais de l'orienter en vue de son développement en *jugement*. Dans l'espace politique des apparences et du partage avec les autres, *penser* le bien n'est pas *faire* le bien. Il ne s'agit ni de « s'engager » ni de « militer », mais plutôt de relier l'universel au particulier, d'évaluer et de décider. C'est ce que le totalitarisme a détruit. Au-delà de la politique totalitaire qu'Arendt attaque violemment, sa prise de position sur le mal du siècle est autrement plus fondamentale. Si elle souhaite préserver le ciel de la philosophie, ce n'est pas pour le laisser s'obscurcir dans un solipsisme innommable, précieux, sinon potentiellement tyrannique ; mais pour insuffler le dialogue de la pensée dans l'espace politique lui-même où la pensée se déploie en capacité de discerner le bien du mal. Eichmann l'aura obligée – au-delà de ce qui fut pour elle la *cura posterior* d'une Juive engagée dans l'histoire de son peuple – à poursuivre philosophiquement ce trajet de la pensée jusqu'au jugement, dans *La Vie de l'esprit*.

6. Foi et révolution...

L'oeuvre de Hannah Arendt laissait entendre que la perte des repères religieux

et la laïcisation de la société européenne, consécutives aux progrès de la technique, constituaient des éléments majeurs de la « cristallisation » du totalitarisme. L'importante Ecole des sciences politiques que dirigeait Waldemar Gurian¹⁸⁶, et à laquelle appartenait Eric Voegelin, considérait pour sa part que le totalitarisme est davantage le produit de l'athéisme moderne que celui d'un processus socio-historique. Pour Voegelin, le fascisme et le communisme sont le résultat de la « maladie spirituelle d'agnosticisme », du développement du « sectarisme immanentiste depuis le haut Moyen Age » jusqu'au XVIII^e siècle, et que le véritable clivage n'est pas entre les *liberals* (au sens américain : la mouvance de gauche) et le totalitarisme, mais entre l'« immanentisme libéral et le totalitarisme »¹⁸⁷. Voegelin essaya d'associer Arendt à cette position.

La réponse d'Arendt clarifie d'abord sa conception d'une « nature humaine » à laquelle elle semble croire, puisqu'elle diagnostique sa destruction par le totalitarisme. D'emblée, elle refuse pourtant l'essentialisme : « L'essence n'existe pas, écrit-elle, avant d'accéder à l'être [*come into being*]¹⁸⁸. » En écartant le débat abstrait et complexe sur « essence » et « existence », elle soutient que c'est dans la réalisation historique concrète que se manifeste la nature humaine. Telle sera la thèse qu'elle soutiendra dans *La Condition de l'homme moderne* (1961), dix ans après *Les Origines du totalitarisme* (1951) : en remontant à l'aube de la civilisation européenne, elle décrit comment l'organisation socio-historique concrète des *activités* et de l'*espace* humains favorise l'essor, mais aussi les impasses des hommes. « Historiquement, nous connaissons la nature humaine seulement pour autant qu'elle a une existence », répond-elle aux transcendantalistes. Sans rejeter le fait qu'un certain athéisme a contribué à la fin de l'éthique, elle maintient que le phénomène totalitaire est unique et qu'aucun des éléments antérieurs, qu'ils soient du Moyen Age ou du XVIII^e siècle, ne peut être qualifié de « totalitaire »¹⁸⁹. Arendt prend soin de différencier aussi son interrogation philosophique de quelque position religieuse que ce soit, en renvoyant l'utilisation politique du « divin » elle-même au pernicieux nihilisme qu'elle croit combattre : « Ceux qui concluent des événements terribles de notre temps que nous devons retourner en arrière vers la religion pour des raisons politiques me semblent faire preuve d'autant de manque de foi en Dieu que leurs opposants¹⁹⁰. »

On devine dans ces propos une résonance de l'opposition nietzschéenne et heideggerienne à l'utilitarisme inhérent à la « valeur » Dieu ; de même qu'on peut lire *La Condition de l'homme moderne* comme une démonstration socio-historique de la métaphysique et de l'« erroir » toujours déjà là dans le *Dasein*.

Hannah Arendt n'avait-elle pas dédié amoureusement ce livre à Heidegger, « à qui je suis restée fidèle et infidèle¹⁹¹ » ?

L'infidélité, cependant, l'emporte. Non seulement l'auteur remonte à l'univers présocratique en compulsant les témoignages littéraires et historiographiques sur le siècle de Périclès, et bien avant lui, pour essayer de reconstituer ce « modèle » grec qui n'est pas une nostalgie facile, mais une *hypothèse* de monde prémétaphysique ; mais, plus « infidèle » encore, elle pense que la masse amorphe des régimes totalitaires n'est pas un destin inévitable d'« on » auquel le *Dasein* serait condamné dès qu'il quitte son épure solitaire pour se mêler aux autres. Arendt soutient qu'il peut exister une concorde commune, un « consentement » commun, selon la formule de Cicéron : *esse* peut être un *inter-esse*. Un « entre-hommes », à la fois fondation et but, aux antipodes non seulement du totalitarisme, mais aussi de l'isolement solipsiste et de l'utilitarisme transcendantal¹⁹².

Passée inaperçue lors de sa publication, *La Condition de l'homme moderne* est un éloge de l'espace public comme *autre* de la transcendance, puisque accomplissant - mais à hauts risques - l'immortalité qui définit la nature humaine. Schématisons le raisonnement. Puisqu'elle est coextensive à la *pensée*, la « nature humaine » est précisément antinaturelle. Or, pour autant qu'elle ne se réduise pas à un « calcul de conséquences », la pensée comme aperception par les mortels de *l'éternité* (tradition présocratique et hébraïque) est une révélation de l'inconnu dans le sensible (de l'Etre dans l'Apparaître). C'est parce que nous sommes mortels et que nous le pensons que nous sommes aptes à penser l'éternité : ce qui caractérise la pensée comme révélation (*disclosure*) est qu'elle pense à la fois la mortalité et l'Etre. Le bios *theôrêtikos* des Grecs - ou la médiévale *vita contemplativa*, qui traduit fort imparfaitement l'étonnement du sage grec - garantissait cette activité de pensée.

En réponse à l'aporie des mortels pensant l'éternité, ceux-ci, en tant que vivants, essaient de s'immortaliser dans la durée. Leurs tentatives prennent des formes toujours imparfaites et plus ou moins futiles ou fragiles : travail, *œuvre*, *action*. Le bios *politikos*-toujours imparfaitement traduit par *vita activa*, en contrepoint à la *vita contemplativa* – réalise cet effort de l'*animal laborans*, de l'*homo faber* et de la praxis politique. L'*animal laborans* s'épuise dans des activités d'entretien en liaison directe avec la nature : interminable « travail », sans possibilité de résister à l'usure du temps, qui assure la survie de l'*animal laborans* en pourvoyant à sa consommation, dans laquelle il se consomme lui-

même. *L'homo faber*, en revanche, produit (*poiein*) des objets ou « œuvres » qui perdurent, défient la nature et créent un « monde » : fabriquant et commerçant, son monde n'est cependant qu'un échange entre propriétaires, une transaction de valeurs et de monnaies. *L'homo faber* a cru triompher sur tous les autres avant qu'on ne s'aperçoive qu'il était retombé dans *l'animal laborans*, car il n'a d'autre but, désormais, que celui de son prédécesseur : reproduire le processus vital. Seule l'*action* politique au sens d'un partage et d'une mise en mémoire des « exploits » (*aretê* des Grecs, *virtus* des Romains) des héros, par l'aptitude à donner forme à un récit (story) ou à une histoire (history), permet aux hommes de perdurer non pas en tant qu'espèce, mais en tant que pluralité de « *qui* ». Cette *praxis* est à proprement parler *miraculeuse* puisque, fondée sur l'« action » en tant que « commencement », elle actualise de ce fait dans la *polis* la condition humaine de natalité par la splendeur de l'acte et par l'étrangeté de la parole singulière¹⁹³. L'action politique, au sens arendtien, se trouve cependant engloutie aujourd'hui dans notre nouvelle conception du politique, que les Anciens ne connaissaient pas : celle d'un « processus » qui gère globalement la nature et l'ensemble de l'humanité.

Cet état des choses serait le résultat de la découverte scientifique de notre mortalité qui, tout en sapant les fondements de la religion, notamment chrétienne, ne s'accompagne pas moins d'une recherche d'immortalité. En effet, même si la sécularisation « signifiait ni plus ni moins que les hommes étaient devenus mortels », rappelle Arendt, elle n'interdit pas une certaine quête d'immortalité qui demeure toujours au fondement des communautés politiques. Plus concrètement, le « concept d'immortalité terrestre de l'humanité », ou d'« immortalité potentielle de l'espèce humaine », qui culmine dans la philosophie hégélienne de l'Histoire comme « développement ininterrompu de l'esprit humain », équivaut à une sécularisation qui, à rebours du christianisme, renoue avec l'Antiquité. Mais les communautés politiques dans lesquelles une telle histoire tend à se réaliser sombrent dans la « fabrication » du « processus » (serait-il naturel, historique, ou du sens lui-même), dans une « société de masse [qui] n'est rien de plus que cette espèce de vie organisée »¹⁹⁴. En d'autres termes, lorsqu'ils investissent si fortement la politique, les Modernes n'en font pas nécessairement une nouvelle religion, comme on a tendance à le dire, mais ils tentent de rejoindre le culte du « vivre ensemble » (*sundzên*) cher aux Grecs.

Pourtant, s'immortaliser par les moyens de la vie limitée dans l'intervalle entre la naissance et la mort n'est pas le moindre paradoxe, révélé déjà par Aristote¹⁹⁵ et dont Arendt explore les variantes, les impasses ainsi que les ouvertures.

D'autant que le *travail*, l'*œuvre* et l'*action* évoluent et empiètent les uns sur les autres, bouleversant les hiérarchies et aggravant les risques de réification inhérents à chacune de ces activités. Comme pour clôturer ce processus, la vision politique, notamment marxiste, de l'Histoire ne laisse-t-elle pas croire en outre que l'« homme *fait* l'Histoire », réduisant ainsi l'Histoire elle-même à un objet utilitaire, à un produit fabriqué, à une « œuvre » qui élimine les aléas de l'interaction humaine, les hasards de la liberté, de la spontanéité et de la singularité ? « ... Personne n'est l'auteur ni le producteur de l'histoire de sa vie [...]. Quelqu'un a commencé l'histoire et en est le sujet au double sens du mot : l'acteur et le patient ; mais personne n'en est l'auteur¹⁹⁶. »

Plus encore, cette conception moderne d'une immortalité sécularisée, réduite au domaine terrestre, qu'est « l'Histoire faite par les hommes », ne bouleverse-t-elle pas aussi la faculté même de penser ? En effet, quelle pensée-disclosure, quelle *révélation* peut encore exister si le *travail* de plus en plus automatisé plie le corps sur lui-même et prive le travailleur du monde ; si l' *œuvre* se fige en marchandise, dont seul compte le prix nécessaire à l'entretien du processus vital du fabricant, y compris lorsqu'elle est une œuvre d'art ; et si l'action politique n'est plus assumée par des hommes capables d'en restituer la mémoire et le dessein, mais par des ingénieurs qui la « fabriquent » ? Bref, quelle possibilité de penser nous reste-t-il s'il est vrai que nous avons perdu le « monde commun », le domaine public stricto *sensu*, au moment même où nous perdions la transcendance qui nous faisait accéder à une immortalité extra-terrestre, virtuelle ? Pour rester tant soit peu en prise avec ce « monde » qui à la fois nous rassemble et nous empêche de tomber les uns sur les autres, Arendt, pourtant si opposée à la psychologie, propose des solutions théologiques cependant lourdes d'une psychologie à visée politique et ontologique : le pardon et la promesse. Mais, entre-temps, elle trace le tableau inquiétant, parfois apocalyptique, d'une condition humaine qui contient en elle-même les risques de sa néantisation, qui d'*emblée* est en danger, sinon de se perdre, du moins de trahir ce qui constitue sa nature : à savoir *à la fois* la pensée et l'espace public.

... dans la société, cette ménagère

Le mal commence avec l'abolition des frontières (horoi) grecques entre le « privé » ou le « propre » (*idion*), centré autour du foyer (*oikia*) familial, et le « public » ou le « commun » (*koinon*) de l'*agora*. Pour les anciens Grecs, l'espace

privé est sacré parce qu'il entretient la vie ; mais, pour ce faire, il abrite le travail et la procréation - autrement dit, les esclaves et les femmes – et se trouve nécessairement soumis à l'inégalité, à la tyrannie de la nécessité comme à celle du pouvoir arbitraire. En revanche, l'*agora* est le lieu de l'apparition et de la publicité dans lequel le citoyen se montre au sein de la pluralité des hommes libres, accueille l'excellence et les merveilles des autres, et forge la mémoire de tous. Dès que les besoins de la production dépassent les limites familiales et empiètent sur la Cité, ce débordement du ménage (*oikia*) sur le domaine public efface les limites entre privé et public, et menace les libertés. Toutes les activités publiques se conçoivent dès lors sur le modèle des rapports familiaux : c'est l'« économie » (de *oikia* : « ménage ») qui ronge la polis et la transforme en « société ». Les corporations et confréries professionnelles du Moyen Age sont des compagnies (*cum-panis*) de type familial - la famille est absorbée dans les organismes sociaux, et cet avènement de la société s'accompagne du déclin de la famille en soi. Il en résulte, d'une part, une expulsion du *privé* dans l'*intime*, et, de l'autre, la restriction, sinon l'abolition de la liberté publique-politique. En effet, tandis que dans la *polis* il s'agissait de dominer l'instinct de conservation et le processus biologique par des actions politiques¹⁹⁷, la « société » qui la remplace « exclut la possibilité de l'action, laquelle était jadis exclue du foyer ». « La société égalise », elle est « conformiste », au point que la « forme la plus sociale de gouvernement est la bureaucratie »¹⁹⁸. Cette diabolisation de la « société » sous la plume d'Arendt trouve son apogée dans sa critique de l'Etat dont le déclin « avait été précédé d'un dépérissement du domaine public » et « s'était transformé en "ménage national" »¹⁹⁹. Elle n'épargne pas, du même coup, les économistes conservateurs qui espèrent réparer la société en privatisant : peine perdue puisque, dans une société d'employés, l'Etat lui-même n'est plus le garant du public, mais tout bonnement l'otage de la « société » au sens d'économie familialiste asservie aux besoins vitaux²⁰⁰.

Face au « privé », voire aussi au « sacré » qu'il abrite, l'un et l'autre phagocytant désormais le « public » sous la forme du « social », Arendt apprécie très astucieusement la pensée de Machiavel. On se souvient que le redoutable Prince se dressait davantage contre la participation de l'Eglise aux affaires du siècle que contre la corruption des prélats. Rien de plus néfaste, selon le grand politicien, que la domination religieuse dans le domaine séculier, car elle revient à gommer la frontière privé/ public, et l'alternative se présente ainsi : ou bien « le domaine public corrompt le religieux et, partant, se corrompt lui-même, ou bien la religion demeure intacte et détruit complètement le domaine public ». Pour

tenter, en somme, de préserver la frontière antique privé/public, Machiavel, apparemment cynique, enseigne à « ne pas être bon », car la « bonté » (au sens fort de la pensée chrétienne) n'est pas de « ce monde ». Cette conception du politique justifie aussi sa méfiance envers la religion réformée, plus dangereuse encore que les autres, puisqu'elle préconise d'être bon et de ne « point résister au mal » - ce qui a pour effet que « les princes scélérats font tout le mal qu'ils veulent ». Et Arendt d'applaudir ! Que le prêtre, ainsi que le philosophe, n'amalgament donc pas penser et agir, prier et gouverner ; mais qu'ils en maintiennent et les différences, et la tension, insinue sotto voce notre lectrice « machiavélique »²⁰¹...

On ne peut que saluer l'intrépidité de sa critique de la « société » soumise à l'économie, tant le *social* est devenu en effet le poncif de toutes les politiques, de droite comme de gauche. Par ailleurs, nous sommes tentés de rapprocher ce réquisitoire arendtien contre le social de la distinction psychanalytique entre besoin, qui attache le sujet à l'archaïque et à la dépendance maternelle (ce qu'Arendt appelle « ménage », « économie » et « société » vitalistes), et *désir*, qui ouvre la liberté risquée des liens à autrui (ce qu'elle nomme « espace d'apparence » et « action politique »).

Une anthropologie politique plus fine pourrait toutefois lui objecter que l' « économie » du foyer (*oikia*) ne se limitait pas seulement à un entretien de la survie, à un simple enclos propre à *l'animal laborans* et à son travail pénible et servile, métabolisant la nature pour faire durer les corps. D'ailleurs, en faisant écho à l'étymologie du mot (« ruse » ou « négociation »), le terme « économie » a signifié, dans l'hellénisme tardif, dans les Evangiles et à Byzance, « dessein », « dispense », « transition » entre l'univers invisible (divin) et l'univers visible (humain). Ne sera-t-il pas utilisé pour spécifier la représentation de Dieu dans les... icônes : *oikonomia-eikôn*²⁰² ? Le ménage et ses corps affairés, les femmes et les esclaves n'étaient pas - ne sont pas - seulement promis au triste destin du travail (de *tripalium*, « torture ») ; il n'est pas impossible que *l'oikonomia* qui les caractérise puisse être une ruse et une négociation avec l'immortalité, différant certes de l'éclat politique mais n'étant pas sans réserver de subtils accès à l'invisible. L'économie des icônes (*eikôn*) fut pensée et perçue comme une incarnation divine, et c'est ainsi que s'est trouvée justifiée l'acceptation de la *représentation* dans le monde chrétien. A côté de la narration et de l'action, les images se sont progressivement imposées comme domaine privilégié de la présence divine dans l'espace politique lui-même. Telle quelle, simplement « économique » ou « iconique », la représentation propre aux débuts du

christianisme resta, il est vrai, douloureusement figée dans l'univers byzantin ; et il fallut qu'elle soit supplantée par la « figuration » latine, puis renaissante, plus ouvertement mondaine et politique, pour que les images deviennent finalement la face principale de la politique moderne - pour le meilleur et pour le pire dans l'économie médiatique - tout en ayant perdu désormais leur lien « économique » avec l'éternité invisible...

Notre brève parenthèse à propos de *l'économie* et de *l'icône* ne visait qu'à mettre en évidence la limite du réquisitoire arendtien contre une *société* envahie par l'économie, et, de ce fait, dévorant la liberté de la polis. D'autres limites encore se font jour dans son traitement du corps, ainsi que dans sa sous-estimation de la vie psychique et de l'intimité, envisagées comme reliquats bâtards du subjectivisme et de la perte de la transcendance. Prise par son projet de liberté politique et par son modèle grec, la politologue en arrive à négliger des économies plurielles et possibles de la liberté *prépolitique* que révèle le « social », et qui sont celles-là mêmes qui nous intéressent aujourd'hui. Ne s'avère-t-il pas, en effet, que le démantèlement du « tout-politique », le développement des libertés associatives et de la société civile sont partie intégrante de ce « démantèlement de la métaphysique » auquel Arendt contribue ? A cet égard, le « social » fustigé par la philosophe n'a peut-être pas encore délivré toutes ses latences libertaires.

Son débat, respectueux mais radical, avec Marx est un autre volet de sa vigilance insurgée contre la société du travail et de la production. Arendt accorde à Marx d'avoir découvert la « productivité » du travail : l'énergie humaine ne s'épuise pas toute dans la production du nécessaire pour subsister, mais produit des « surplus ». Par le truchement d'une tradition hébraïque sous-jacente à la pensée de Marx, qui ne culpabilise pas le travail, mais l'associe au contraire à la reproduction, la productivité, dite *plus-value*, sera désormais reconnue comme ce qui relance indéfiniment la production et l'accumulation. Pourtant, ayant ainsi révélé le lien étroit entre travail et reproduction, et défini le travail comme un « métabolisme de l'homme avec la nature », Marx le dissocie de l' *œuvre* et des possibilités offertes par celle-ci d'accéder au monde, à la pluralité humaine et à la liberté politique. Jusque dans l'ouvriérisme de la pensée marxienne qui idolâtre le « travail » et le « travailleur », Arendt traque les latences pernicieuses qui conduisent le marxisme à l'absence de liberté et au totalitarisme. Pour Arendt, le « naturalisme cohérent » de la conception du travail chez Marx - ce « Darwin de l'Histoire », selon Engels - aboutit à ce que « tout devient objet de consommation », comme chez *l'animal laborans* : exit *l'homo faber*, et encore plus la praxis

politique. L'« œuvre » elle-même devient « travail », l'« individu disparaît dans un gigantesque processus d'accumulation », *l'animal laborans* étant de surcroît « privé » de son propre espace privé, puisque Marx l'assigne à une société communautaire dans laquelle tout producteur, jusques et y compris l'intellectuel, est un « domestique »²⁰³. Ayant homologué la condition de l'homme à ce travailleur-là, dont il fait une sorte d'essence hominienne, et tout en aspirant à le débarrasser de l'exploitation, Marx s'enferme dans des paradoxes : il est obligé d'envisager le communisme comme une... abolition du travail, débouchant par là même sur une société mythique faite de loisirs - sorte de passe-temps hors du monde, d'activités strictement privées. Fixé sur *l'animal laborans* et l'*individu* socialisé, rétif au politique et au singulier, l'univers marxien demeure, jusque dans son rêve idéal du communisme, un système tronqué qui a perdu toute chance de respecter l'individu et toute possibilité de créer un espace commun²⁰⁴.

Au fil de l'Histoire, alors que le travail et la survie dévorent l'oeuvre, la technique qui maîtrise le processus vital en vient à dominer de plus en plus la condition humaine et jusqu'à la sphère politique. Celle-ci oublie son destin grec de célébrer ce qui est grand par la seule énergie de l'acte vivant et du verbe, et se contente de calculer les « motifs » et les « résultats ». Ce que la modernité appelle le «jugement de l'Histoire » consacre les vainqueurs, mais nullement l'actualité (*energeia*) de la grandeur (*megethos*). La technique, comme gestion suprême de la survie de l'espèce, transforme en puritanisme la méfiance platonicienne et chrétienne envers les splendeurs de l'espace d'apparence, et dissout la politique en agissements administratifs. Tandis que, de son côté, la science conquiert magistralement l'univers, mais se désintéresse des relations humaines.

Toutefois, cette version arendtienne du *Gestell*²⁰⁵ de Heidegger, qui laisse en effet peu de chances à l'activité humaine de se relier à la pensée comme révélation, ne vise ni à une récusation de la technique, ni à un retour aux valeurs religieuses. Seul le *changement du rapport au temps* apparaît comme un remède possible. Les solutions qu'Arendt propose sont toutes, en effet, des remaniements de la temporalité, à commencer par la *naissance* comme paradigme de ces initiatives de refondation que sont le *pardon* et la *promesse*.

Sur le plan plus strictement politique, c'est à la *révolution* qu'elle confie ce rôle de rupture qui brise le processus de réification inhérent à la condition humaine moderne et qui annonce - toujours provisoirement - le renouvellement. Expérimentation de la liberté, expérience totalement inconnue dans l'Antiquité

grecque et romaine, la révolution est « une mise à l'épreuve de la faculté pour l'Homme de commencer quelque chose de nouveau²⁰⁶ ». Mieux encore, cette « emphase de nouveauté » qu'est la rupture révolutionnaire n'est pas une insurrection des uns contre les autres, mais une exigence de bonheur pour tous : « [...] L'esprit révolutionnaire des derniers siècles, c'est-à-dire l'élan de la libération et de la construction d'une maison nouvelle où la liberté puisse s'établir, est sans précédent et sans équivalent dans toute l'Histoire jusque-là²⁰⁷. » Elle permet à la pensée, par définition solitaire, de rejoindre le domaine public et son action. Et Arendt de citer Malraux : « [...] La révolution vint à jouer, comme Malraux le remarqua un jour (dans L'Espoir), "le rôle que joua jadis la vie éternelle" : elle "sauve ceux qui la font"²⁰⁸. »

La recherche du *renouveau* politique serait-elle, pour l'humanité sécularisée, l'équivalent de ce que fut jadis la transcendance ? Arendt n'est pas loin de le penser, à condition cependant que la révolution ne tente pas de se fonder comme une institution centralisée, laquelle ne peut être qu'un organe de la Terreur qui dénature « l'ambition politique la plus prononcée du peuple²⁰⁹ ». Le défaut intrinsèque de la Révolution française aura été, selon elle, de croire que son élan novateur pourrait s'incarner dans une institution, alors qu'elle n'a justement pas réussi « à se donner une institution appropriée²¹⁰ ». Toute à son aspiration de construire une Cité éternelle terrestre, la République manifeste pour Arendt une « conviction antichrétienne²¹¹ », car, « dans cette République [...], aucune place n'était prévue pour l'exercice précisément des qualités mêmes [notamment l'exigence de liberté] qui avaient permis son établissement²¹² », et elle « a perverti toutes les vertus en valeurs sociales²¹³ ». Ainsi la politique est devenue un métier et une carrière, tandis que le centralisme républicain étale au grand jour l'« absence d'un champ politique libre où le peuple aurait accès dans son ensemble²¹⁴ ».

Mais cette critique du jacobinisme français, au profit du légalisme fédéraliste de la Révolution américaine, ne ternit en rien l'attention fervente qu'Arendt porte à la *temporalité* révolutionnaire. Non pas à sa violence, qu'elle récuse, ce qui la conduira à un non moins violent rejet du gauchisme moderne, de Sartre à Mao et même aux mouvements étudiants de Mai 68. Ces derniers bénéficient pourtant de sa part de quelque indulgence en raison de leurs préoccupations morales et de leur sens ludique. Arendt envoie à Daniel Cohn-Bendit un message de sympathie en souvenir de son amitié avec les parents du jeune étudiant²¹⁵. Elle s'avance même jusqu'à formuler cette espérance à l'endroit des intellectuels rebelles : « La classe sociale réellement nouvelle et potentiellement révolutionnaire sera

composée d'intellectuels, et son pouvoir potentiel, qui n'est pas encore matérialisé, est considérable, peut-être trop considérable pour le bien de l'humanité²¹⁶. » Pourtant, elle n'assimile pas moins tous les mouvements gauchistes à une force destructrice en refusant brutalement de discerner en eux le désir de nouveauté et de renaissance, pour n'y trouver qu'une pâle réplique de la violence technologique qui sévit dans une société tétanisée par les armes atomiques et dérégulée par l'incessant affaiblissement du pouvoir politique²¹⁷. On ne s'étonnera pas que la gauche américaine et européenne, notamment allemande, ait reçu ces positions comme franchement réactionnaires. De fait, l'attitude radicale de Hannah Arendt sur le plan moral plutôt que politique déplait à tous les *establishments*, le gauchiste aussi bien que le libéral, ne se laissant pas même cataloguer comme « sensible », peut-être simplement comme insolite. Dérangante. Libre ?

Sa sympathie demeure attachée aux révolutions du XVIII^e siècle, expression du renouveau, de la joie, du bonheur publics. En ce sens, d'ailleurs, tout en critiquant les utopies tiers-mondistes et les engouements naïvement antilibertaires de la « nouvelle gauche », et sans prendre parti ni pour le « capitalisme » ni pour le « communisme », elle valorise cette vivace « utopie du peuple » que furent les « systèmes de conseils », organisés spontanément sous toutes les révolutions, mais vite étouffés par les partis et la bureaucratie : ne seraient-ils pas « la seule alternative au système actuel²¹⁸ » ? De la part d'Arendt, souvent cataloguée comme penseur « conservateur », cette appréciation surprend. Mais on ne saurait comprendre sa pensée politique si l'on oublie qu'elle ne s'implique dans le domaine politique que pour mieux faire de la philosophie morale, de l'éthique.

On pourrait aussi discerner, dans cet éloge du renouveau révolutionnaire, l'empreinte de la lecture faite par Heidegger d'Anaximandre, qu'Arendt réinterprète. Heidegger, après son « tournant », a renoncé à l'« histoire de l'Etre » (*Seinsgeschichte*) qui se joue derrière le dos des hommes actifs. En revanche, il existe pour lui des époques-charnières au cours desquelles une « espèce d'histoire » s'insinue dans la différence ontologique. La continuité du temps est partagée en ères différentes, de telle sorte que dans l'erroir des êtres surviennent des moments privilégiés de *transition* d'une époque à l'autre. A ces moments-là, « l'Etre en tant que Vérité s'introduit dans le continu de l'erreur²¹⁹ », et « le déploiement en époque de l'Etre institue [*ereignet*] l'essence ekstatique du *Da-sein*²²⁰ ». La liberté ne serait que le temps de la rupture, une liberté-scansion, en somme : tout comme l'est l'apparition de la liberté selon saint Augustin, d'après

La Cité de Dieu, qui se profile dans les courts instants des commencements. Cependant, Arendt remodèle cette « essence ekstatique » et, en la reprenant depuis son expression ontologique, lui donne définitivement une signification politique en résonance avec l'émerveillement et le bonheur (*eudaimonia*) des citoyens libres du siècle de Périclès que célébrait encore Aristote : « Les joies du bonheur public et les responsabilités des affaires publiques deviendraient alors [par ex. pendant la Révolution] le lot de ceux, rares, qui, dans tous les milieux de la Société, ont du goût pour la politique et ne sauraient être "heureux" en étant privés de son exercice²²¹. »

Néanmoins, et bien que « les révolutions de l'époque moderne apparaissent comme des tentatives gigantesques pour réparer [les] fondations, pour renouer le fil rompu de la tradition, et pour rétablir, en fondant de nouveaux corps politiques, ce qui pendant tant de siècles a donné aux affaires des hommes dignité et grandeur », ce « salut » dans le plus pur style romano-occidental échoue en restauration ou en tyrannie²²². La liberté-révolution n'est en définitive qu'un « abîme », l'« hiatus » pur et simple qui sépare la libération de la constitution de la liberté, et que notre tradition occidentale - reconnue pourtant comme étant la seule qui fait de la liberté la raison d'être de la politique - dissimule sous une conception du « nouveau » comme amélioration de l'ancien²²³. Méfiante, en somme, vis-à-vis des révolutions, Arendt essaie toutefois de réhabiliter le sens de la rupture risquée, mais que saint Augustin a formulée sur le seul mode affirmatif jamais connu, celui de la « naissance », en fondant ainsi ontologiquement la philosophie politique qu'elle ambitionne de prolonger. Et c'est en s'exprimant sur Lessing qu'Arendt résume sa pensée sur la « révolution », au croisement de l'esprit *critique* et du souci du *monde* : « Son attitude envers le monde n'était ni positive ni négative, mais radicalement critique et, en ce qui touche la vie publique, complètement révolutionnaire. Mais c'est aussi une attitude qui demeurerait débitrice du monde. C'est ici que [l'homme de génie] prend tout son sens [...] : "Ce qui l'émeut, émeut. Ce qui lui plaît, plaît / Son heureux goût est le goût du monde."²²⁴ »

L'attachement à l'« énergie » (au sens d'« actualité ») politique, en même temps qu'à la « joie » du monde qui lui est inhérente, sera le motif profond qui séduira Arendt jusque dans le catholicisme. Au-delà d'une religiosité qu'elle ne partage pas, c'est l'*energeia* et l'*eudaimonia* du « bien vivre » (*eu dzên*) - introuvable dans aucune production, mais uniquement dans l'actualité pure - qu'elle admire presque chez le pape Jean XXIII. Elle séjourne en effet à Rome, pendant l'été 1963, pour prendre quelques vacances après la publication

d'*Eichmann* à Jérusalem, et écrit un article à l'occasion des funérailles du pape²²⁵. L'observatrice le décrit comme un homme plein d'humour, d'un « esprit quasi voltairien », capable de confondre un diplomate qui voulait l'embarrasser en lui montrant la photographie d'une femme nue. « Roncalli regarda le cliché et le rendit à M. N. avec cette remarque : "Mme N., je suppose ?"²²⁶. » Le pape aurait prononcé sur son lit de mort, selon Arendt, « ses paroles les plus grandes » : « Chaque jour est le bon jour pour naître, chaque jour est le bonjour pour mourir. »

L'insolite désinvolture de ces petits récits arendtiens confirme l'adhésion de la politologue non pas à telle ou telle religion, idéologie ou vision politique, mais à la joie de la condition humaine. Une joie qui, par-delà ces réifications qu'elle dénonce chez les hommes depuis la nuit des temps et qui se font de plus en plus menaçantes dans l'Histoire moderne, permet à la narratrice de saluer la singularité d'un commencement aussi bien dans une révolution que dans la simplicité de chaque vie, de chaque naissance, de chaque mort, de chaque jour.

A Jaspers qui lui demande : « Yahvé n' aurait-il pas trop disparu [des *Origines du totalitarisme*] ? » elle répond : « Pas plus sans doute que ma propre exigence dans le chapitre de la fin. Personnellement, je me défends tant bien que mal (et en réalité plutôt bien que mal) avec une sorte de confiance (enfantine ? parce que jamais mise en doute) en Dieu (à la différence de la foi qui croit toujours savoir et tombe de ce fait dans le doute et les paradoxes). [...] Toute religion traditionnelle, juive ou chrétienne, ne me dit plus rien du tout en tant que telle [...]. Le mal s'est avéré plus radical que prévu [...], le pire mal ou le mal absolu n'a plus rien à voir avec ces thèmes du péché que peuvent comprendre les hommes. [...] Cela arrive dès qu'on élimine toute *unpredictability*, qui, du côté des hommes, correspond à la spontanéité²²⁷ ». Elle préserve quant à elle, sa vie durant et tout au long d'une œuvre qui ne cesse de rebondir à neuf, cette confiance dans l'imprévisibilité qui est peut-être la version la plus heureuse - et la plus éprouvante - de sa « foi »... « du côté des hommes ». En ce sens, Hannah Arendt est sans aucun doute une femme à Dieu. Un certain Dieu qu'elle appellera à la fin, avec Kant, *Menschenverstand*: une « humanité » douée de « jugement »²²⁸.

¹ Conçu en 1945-1949, publié en 1951, New York, Harcourt, Brace and World ; nouvelle édition en 1958, 1966 et 1968.

² Cf. « The nature of totalitarianism », conférence, New School, New York, 1954, citée par Elizabeth Young-Bruehl, *Hannah Arendt, op. cit.*, p. 265.

³ Cf. *The Review of Politics*, vol. XV, 1953, p. 78.

⁴ Cf. *infra*, chap. III, pp. 347 sq.; et Sylvie Courtine-Denamy, *Hannah Arendt, op. cit.*, p. 137.

⁵ Raymond Aron, qui rend compte du livre dès janvier 1954 dans la revue *Critique*, lui reproche de « substituer à l'histoire réelle une histoire à chaque instant ironique ou tragique », ce qui n'empêche pas d'importantes convergences entre les deux auteurs, comme en témoigne *Démocratie et totalitarisme* de R. Aron, paru chez Gallimard en 1965. Cf. M.LBudny-de Launay, préface à *La Nature du totalitarisme*, Paris, Payot, 1990, et Sylvie Courtine-Denamy, *Hannah Arendt, op. cit.*, pp. 229 sq.

⁶ Cf. Hannah Arendt, « Seule demeure la langue maternelle » (1964), interview avec Günter Gauss in *La Tradition cachée, op. cit.*, p. 230.

⁷ *Ibid.*, pp. 222-232.

⁸ « Permettez-moi de vous raconter la conversation que j'ai eue avec une personnalité politique de premier plan [il s'agit de Golda Meir dont elle fait disparaître le nom pour la publication] qui défendait l'absence de séparation, désastreuse à mes yeux, de la religion et de l'Etat en Israël. [...] "Vous comprenez qu'en ce qui me concerne, en tant que socialiste, je ne crois évidemment pas en Dieu, je crois dans le peuple juif." J'ai trouvé cette déclaration scandaleuse [...]. *La grandeur de ce peuple est venue un jour de ce qu'il a cru en Dieu*, et qu'il a cru en lui de telle manière que sa confiance et son amour étaient plus grands que la crainte. Et voici qu'à présent ce peuple ne croirait plus qu'en lui-même ? Quel bien peut-il en advenir ? » Cf. Gershom Scholem, *Fidélité et utopie. Essais sur le judaïsme contemporain*, op. cit., pp. 223-224, et Elizabeth Young-Bruehl, *Hannah Arendt, op. cit.*, p. 435. Nous soulignons.

⁹ « J'ai toujours refusé, consciemment, de perdre ma langue maternelle [...] ; rien ne peut remplacer la langue maternelle. » Cf. « Seule demeure la langue maternelle », in *La Tradition cachée, op. cit.*, p. 240.

¹⁰ « J'avais l'air juive », « différente des autres », « quelque peu marginale ». *Ibid.*, p. 231.

¹¹ Lettre n° 50 du 17 décembre 1946, in Hannah Arendt, Karl Jaspers, *Correspondance, op. cit.*, p. 121.

¹² Cf. Hannah Arendt, « Seule demeure la langue maternelle », in *La Tradition cachée, op. cit.*, p. 239.

¹³ Elle comprend le yiddish et apprend l'hébreu, mais rares sont en effet dans ses écrits les allusions à la Bible : ainsi, la tradition hébraïque est évoquée en contrepoint à l'Antiquité dans la mesure où elle ne déconsidère pas le travail, mais l'associe à « la vie de façon aussi intime que la procréation ». Cf. *La Condition de l'homme moderne, op. cit.*, p. 120. David et Goliath de même que l'Ecclésiaste sont situés par rapport à la puissance et l'espace d'apparence, *ibid.*, pp. 225-230. Ou encore, à propos de la « vérité hébraïque entendue » alors que la grecque est « vue », cf. *La Vie de l'esprit*, t. I : *La Pensée, op. cit.*, p. 130 ; ou de l'idée juive de la « fondation » due au Dieu-Créateur, Jéhovah (« je suis qui je suis »), cf. *ibid.*, t. II : *Le Vouloir, op. cit.*, pp. 237 sq.

¹⁴ Lettre n° 73 à Jaspers du 31 octobre 1948, in Hannah Arendt, Karl Jaspers, *Correspondance, op. cit.*, p. 181. Nous soulignons.

¹⁵ Cf. H. Arendt, M. Heidegger, *Briefe, op. cit.*, doc. 48, p. 76.

¹⁶ « Elle n'était pas née dans ce vallon : on ne savait d'où elle venait, et dès qu'elle s'éloignait on perdait sa trace. Près d'elle on se sentait heureux, tous les cœurs se dilataient ; cependant, sa dignité majestueuse éloignait toute familiarité. »

¹⁷ Cf. Hannah Arendt, Martin Heidegger, *Briefe*, doc. 50, pp. 79-80.

¹⁸ Cf. Sylvie Courtine-Denamy, « To be or not to be : Hannah Arendt était-elle boiteuse ? », in *L'Infini*, n° 62, 1998, p. 41.

¹⁹ Cf. Hannah Arendt, *La Condition de l'homme moderne, op. cit.*, p. 218, n. 1.

²⁰ Cf. *id.*, *La Vie de l'esprit*, t. I : *La Pensée, op. cit.*, p. 112.

²¹ Lettre n° 59 du 30 juin 1947, in Hannah Arendt, Karl Jaspers, *Correspondance, op. cit.*, p. 148.

²² Cf. Gershom Scholem, *Fidélité et utopie, op. cit.*, p. 222.

- [23](#) *Ibid.*, p. 223.
- [24](#) Cf. Hannah Arendt, *La Condition de l'homme moderne*, *op. cit.*, pp. 272-273.
- [25](#) La lettre de Hannah Arendt n'est pas conservée ; pour la réponse de Heidegger cf. H. Arendt, M. Heidegger, *Briefe*, *op. cit.*, doc. 45, pp. 68-69.
- [26](#) Cf. E. Ettinger, *Hannah Arendt et Martin Heidegger*, *op. cit.*, p. 50.
- [27](#) Cf. Elizabeth Young-Bruehl, *Hannah Arendt*, *op. cit.*, p. 152.
- [28](#) *Ibid.*, p. 179.
- [29](#) *Ibid.*, p. 199.
- [30](#) La plupart de ses articles, entre 1941 et 1966, sur le sionisme et la question judéo-arabe, sont traduits en français in *Auschwitz et Jérusalem*, Deux Temps Tierce, 1991 ; rééd. Presses-Pocket, 1993.
- [31](#) Cf. Elizabeth Young-Bruehl, *Hannah Arendt*, *op. cit.*, p. 239.
- [32](#) *Ibid.*
- [33](#) Cf. Hannah Arendt, « Portrait of a period », in *Menorah Journal*, 31, automne 1943.
- [34](#) Cf. Gershom Scholem, « Le procès Eichmann : un débat... », in *Fidélité et utopie*, *op. cit.*, p. 227.
- [35](#) Cf. chronologie, par Sylvie Courtine-Denamy, in *Le Magazine littéraire*, n° 337, numéro spécial « Hannah Arendt », novembre 1995, p. 20. Cf. aussi les rejets de la « politique juive » dès 1946 (lettre n° 47 du 11 novembre 1946 à Jaspers : « il ne me reste [...] que de me contenter d'une petite chance en politique culturelle », in Hannah Arendt, Karl Jaspers, *Correspondance*, *op. cit.*, p. 115), même si, après la déclaration de guerre par les Arabes dès la création de l'Etat d'Israël, Arendt corrige sa position (« A cause de la guerre de Palestine, j'ai repris mes activités politiques », lettre n° 71 du 16 juillet 1948, *ibid.*, p. 175).
- [36](#) Cf. Elizabeth Young-Bruehl, *Hannah Arendt*, *op. cit.*, p. 512. Cf. aussi lettre n° 419, le 10 juin 1967 : « Je suis rentrée assez fatiguée de Chicago il y a une dizaine de jours et depuis nous avons passé presque tout notre temps à écouter la radio. Les Israéliens ont fait cela de façon remarquable [la guerre des Six Jours], même si Nasser était naturellement un tigre en papier. J'apprécie aussi beaucoup les proclamations de Dayan et hier j'ai lu - cachée quelque part - une nouvelle venue de Jérusalem, selon laquelle il aurait proposé à la Jordanie une fédération ou une confédération. Voilà qui résoudrait une quantité de problèmes. » in Hannah Arendt, Karl Jaspers, *Correspondance*, *op. cit.*, p. 885.
- [37](#) Cf. Mary McCarthy, « America the Beautiful : the humanist in the bathtub » et « Mlle Gulliver en Amérique », in *Humanist in the Bathtub*, New York, Farrar-Strauss & Co., 1951, cité par Elizabeth Young-Bruehl, *Hannah Arendt*, *op. cit.*, p. 274.
- [38](#) Cf. François Furet, *Le Passé d'une illusion. Essai sur l'idée communiste au XX^e siècle*, Laffont-Calmann-Lévy, 1995, p. 497. L'auteur rappelle le colloque de l'American Philosophical Society en 1940 sur « l'Etat totalitaire » dont les communications (notamment celle de J. H. Carlton Hayes) anticipent les idées généralement attribuées à Franz Neumann (*Béhemoth. The Structure and Practice of National-Socialism, 1933-1934*, Oxford University Press, 1942)
- et Hannah Arendt ; et l'ouvrage de Franz Borkenau, *The Totalitarian Enemy*, Faber & Faber, Londres, 1940 (préface du 1^{er} décembre 1939).
- [39](#) Publiées in *Dissent*, hiver 1959. Cf. la polémique au sujet de ce texte avec *Commentary*, in Elizabeth Young-Bruehl, *Hannah Arendt*, *op. cit.*, pp. 404-414.
- [40](#) Cf. *ibid.*, p. 541.
- [41](#) Cf. les recueils des nombreux écrits politiques d'Arendt en français in *La Crise de la culture*, *op. cit.* ; *Du mensonge à la violence. Essais de politique contemporaine*, Calmann-Lévy, coll. « Liberté de

l'esprit », 1972 ; *Penser l'événement*, Belin, 1989 ; *La Nature du totalitarisme*, *op. cit.* ; *Auschwitz et Jérusalem*, *op. cit.* ; *Considérations morales*, *op. cit.* ; *Qu'est-ce que la politique ?*, Ed. du Seuil, 1995.

[42](#) Cf. Lotte Köhler, préface à Hannah Arendt, Heinrich Blücher, *Briefe*, *op. cit.*, p. 11.

[43](#) *Partisan Review*, 1946, *op. cit. cf. supra*, p. 41.

[44](#) Cf. Sylvie Courtine-Denamy, *Hannah Arendt*, *op. cit.*, pp. 86 sq.

[45](#) Lettre n° 43 du 17 août 1946, in Hannah Arendt, Karl Jaspers, *Correspondance*, *op. cit.*, pp. 98-99.

[46](#) Lettre n° 50 du 17 décembre 1946, *ibid.*, p. 121.

[47](#) Cf. Hannah Arendt, *Les Origines du totalitarisme*, t. I : *Sur l'antisémitisme*, *op. cit.*, pp. 219 sq.

[48](#) *Ibid.*, p. 112.

[49](#) *Ibid.*, p. 110.

[50](#) Cf. *ibid.*, t. II : *L'Impérialisme*, *op. cit.*, pp. 75 sq.

[51](#) *Ibid.*, pp. 89 sq.

[52](#) Cf. *ibid.*, t. I : *Sur l'antisémitisme*, *op. cit.*, p. 234.

[53](#) *Ibid.*, p. 240.

[54](#) *Ibid.*, p. 63.

[55](#) Cf. id. *La Condition de l'homme moderne*, *op. cit.*, pp. 58 et 73 sq.

[56](#) *Ibid.*, pp. 214 et 228.

[57](#) Cf. id., *Essai sur la révolution*, *op. cit.*, p. 219.

[58](#) Cf. *The Review of Politics*, vol. XV, 1953, p. 84.

[59](#) Cf. Hannah Arendt, *La Vie de l'Esprit*, t. I : *La Pensée*, *op. cit.*, p. 162.

[60](#) Cf. id., *Les Origines du totalitarisme*, t. II : *L'Impérialisme*, *op. cit.*, pp. 271 sq.

[61](#) *Ibid.*, p. 292.

[62](#) Cf. *infra*, chap. III, pp. 349 sq.

[63](#) Cf. *infra*, chap III, pp. 317-321, 329-331, 335, 342.

[64](#) Cf. Hannah Arendt, *La Condition de l'homme moderne*, *op. cit.*, p. 63.

[65](#) Cf. id., *Essai sur la révolution*, *op. cit.*, p. 20

[66](#) Cf. id., *Les Origines du totalitarisme*, t. I : *Sur l'antisémitisme*, *op. cit.*, p. 19.

[67](#) Cf. sur la pensée politique de H. Arendt, Margaret Canovan, *The Political Thought of Hannah Arendt*, New York, Harcourt Brace Jovanovich, 1974 ; André Enégren, *La Pensée politique de Hannah Arendt*, PUF, 1984 ; Martine Leibovici, *Hannah Arendt, une Juive. Expérience politique et histoire*, Desclée de Brouwer, 1998 ; Anne-Marie Roviello, *Sens commun et modernité chez Hannah Arendt*, Anthropos, 1990 ; Stephen J. Witfield, *Into the Dark. Hannah Arendt and Totalitarianism*, Philadelphie, Temple University Press, 1980.

[68](#) Cf. Hannah Arendt, *Les Origines du totalitarisme*, t. I : *Sur l'antisémitisme*, *op. cit.*, p. 32.

[69](#) *Ibid.*, p. 33.

[70](#) *Ibid.*, p. 45.

[71](#) *Ibid.*, p. 73.

[72](#) *Ibid.*, pp. 26-27.

[73](#) *Ibid.*, p. 185.

- [74](#) *Ibid.*, pp. 164-165.
- [75](#) *Ibid.*, p. 60.
- [76](#) *Ibid.*, p. 75.
- [77](#) *Ibid.*, p. 85.
- [78](#) *Ibid.*, p. 89.
- [79](#) *Ibid.*, p. 100.
- [80](#) *Ibid.*, pp. 109-111.
- [81](#) *Ibid.*, p. 125.
- [82](#) *Ibid.*, p. 126.
- [83](#) *Ibid.*, p. 127.
- [84](#) *Ibid.*, p. 192.
- [85](#) *Ibid.*, p. 193.
- [86](#) *Ibid.*, p. 194.
- [87](#) *Ibid.*, p. 260.
- [88](#) Cf. id., *Les Origines du totalitarisme*, t. II : *L'Impérialisme*, op. cit., pp. 229 et 231.
- [89](#) *Ibid.*, pp. 183 sq. Cf. aussi id., *Essai sur la révolution*, op. cit., p. 217 ; et Julia Kristeva, *Etrangers à nous-mêmes*, Fayard, 1988, pp. 220-248.
- [90](#) Cf. Hannah Arendt, *Les Origines du totalitarisme*, t.II: *L'Impérialisme*, op. cit., p. 184.
- [91](#) *Ibid.*, p. 65.
- [92](#) *Ibid.*, p. 74.
- [93](#) *Ibid.*, pp. 69 sq.
- [94](#) *Ibid.*, p. 206.
- [95](#) *Ibid.*, p. 185.
- [96](#) *Ibid.*, p. 202.
- [97](#) *Ibid.*, pp. 214 sq.
- [98](#) *Ibid.*, p. 97.
- [99](#) Cf. id., *Essai sur la révolution*, op. cit., pp. 205-263.
- [100](#) «Il n'est pas un seul parti d'Europe qui, à cette époque, n'ait fourni de collaborateurs ». Cf. id., *Les Origines du totalitarisme*, t. II : *L'Impérialisme*, op. cit., p. 233.
- [101](#) *Ibid.*
- [102](#) *Ibid.*, p. 229.
- [103](#) Cf. id., *Les Origines du totalitarisme*, t. III : *Le Système totalitaire*, op. cit., p. 121.
- [104](#) Cf. id., *Les Origines du totalitarisme*, t. II : *L'Impérialisme*, op. cit., p. 238.
- [105](#) *Ibid.*, p. 269.
- [106](#) *Ibid.*, p. 270.
- [107](#) Cf. id., *Les Origines du totalitarisme*, t. III: *Le Système totalitaire*, op. cit., p. 37.
- [108](#) *Ibid.*, p. 38.
- [109](#) *Ibid.*, p. 71.

[110](#) *Ibid.*

[111](#) *Ibid.*, p. 199.

[112](#) Voici un exemple de cette « cohérence » idéologique qu'ARENDT ne définit pas comme une paranoïa, mais qui en présente tous les traits : sans le système communiste, on ne pourrait pas construire le métro ; le métro parisien est donc suspect; il faut détruire le métro parisien. *Ibid.*

[113](#) *Ibid.*, pp. 217-223.

[114](#) *Ibid.*, p. 90.

[115](#) Cf. l'étude d'Alexandre Koyré « Réflexion sur le mensonge », in *Renaissance*, revue publiée par l'Ecole libre des hautes études, vol. I, fasc.1, janvier-mars 1943, puis Allia, 1996, pp. 9-51. Cette

analyse établit une ressemblance entre les partis totalitaires et les sociétés secrètes – culte du secret, de la hiérarchie intérieure, des rituels, des élites initiées, etc. – et conclut en constatant que l'anthropologie totalitaire a abouti paradoxalement à faire des partis des « pseudo-aristocraties totalitaires [face aux représentants de la] catégorie inférieure, celle de l'homme crédule qui ne pense pas » (*ibid.*, p. 51). Cf. Hannah Arendt, *Les Origines du totalitarisme*, t. III: *Le Système totalitaire*, op. cit., p. 103.

[116](#) Cf *ibid.*, p. 107.

[117](#) *Ibid.*, pp. 81 sq.

[118](#) *Ibid.*, pp. 84-86.

[119](#) *Ibid.*, p. 141.

[120](#) *Ibid.*, p. 19.

[121](#) *Ibid.*, p. 30.

[122](#) Ce n'est que dans son étude sur Rosa Luxemburg (1966) qu'Arendt prend ses distances par rapport au léninisme et au dogmatisme inhérent aux partis communistes dès leur fondation. Cf. *Vies politiques*, op. cit., pp. 42-68.

[123](#) Cf. id., *Les Origines du totalitarisme*, t. III : *Le Système totalitaire*, op. cit., p. 23.

[124](#) *Ibid.*, p. 178.

[125](#) *Ibid.*, p. 200.

[126](#) *Ibid.*, p. 191.

[127](#) *Ibid.*, p. 179.

[128](#) *Ibid.*, p. 191.

[129](#) *Ibid.*, p. 194.

[130](#) *Ibid.*, pp. 210-211.

[131](#) *Ibid.*, p. 194.

[132](#) *Ibid.*, p. 212.

[133](#) *Ibid.*, p. 224.

[134](#) *Ibid.*, pp. 229-230.

[135](#) *Ibid.*, p. 225.

[136](#) *Ibid.*, p. 227.

[137](#) *Ibid.*, p. 229.

[138](#) *Ibid.*, p. 232.

[139](#) Cf. Elizabeth Young-Bruehl, *Hannah Arendt*, op. cit., pp. 484 sq.

[140](#) Cf. Hannah Arendt, *Penser l'événement*, op. cit., p. 34.

[141](#) Cf. id., *Les Origines du totalitarisme*, t. III : *Le Système totalitaire*, op. cit., p. 201.

[142](#) Cf. « Les techniques de la science sociale et l'étude des camps de concentration » (1950), in id., *Auschwitz et Jérusalem*, op. cit., pp. 203-220 ; ainsi que sa préface au livre de Bernd Neumann *Auschwitz*, consacré au procès d'Auschwitz à Francfort, New York, août 1966, *ibid.*, pp. 233-259 ; cité par Sylvie Courtine-Denamy, *Hannah Arendt*, op. cit., pp. 180-181.

[143](#) Hannah Arendt, *Les Origines du totalitarisme*, t. III : *Le Système totalitaire*, op. cit., pp. 177-178.

[144](#) Lettre du 23 juin 1964, in Hannah Arendt, Marie McCarthy, *Correspondance, 1949-1975*, Stock, 1996, pp. 251-253.

[145](#) *Ibid.*, p. 458.

[146](#) Cf. Sylvie Courtine-Denamy, *Hannah Arendt*, op. cit., p. 106.

[147](#) Cf. en ce sens les analyses d'Annette Wieviorka, en particulier son ouvrage *Le Procès Eichmann*, Ed. Complexe, Bruxelles, 1989, ainsi que *Déportation et génocide. Entre la mémoire et l'oubli*, Plon, 1992, et *L'Ere du témoin*, Plon, 1998.

[148](#) Cf. Elizabeth Young-Bruehl, *Hannah Arendt*, op. cit., p. 453.

[149](#) Cf. Hannah Arendt, *Eichmann à Jérusalem*, op. cit., p. 25.

[150](#) Cf. id., *Auschwitz et Jérusalem*, op. cit., pp. 65 sq. et 85 sq.

[151](#) Cf. id., *Eichmann à Jérusalem*, op. cit., p. 205. Cf. aussi Raul Hilberg, *La Destruction des Juifs d'Europe*, trad. fr. Fayard, 1988 ; et une mise au point de ce débat dans le Colloque des Hautes Etudes en Sciences Sociales, *L'Allemagne nazie et le génocide juif*, coédition Hautes Etudes-Gallimard-Seuil, Paris, 1985.

[152](#) Cf. Hannah Arendt, *Eichmann à Jérusalem*, op. cit., p. 50.

[153](#) *Ibid.*, p. 84.

[154](#) *Ibid.*, pp. 85-86.

[155](#) *Ibid.*, p. 95.

[156](#) *Ibid.*, p. 160.

[157](#) Cf. *ibid.*, pp. 446-447 : « Vous ne seriez pas moins coupable si 80 millions d'Allemands avaient fait comme vous. »

[158](#) Cf., sur ce point, Daniel Goldhagen, *Les Bourreaux volontaires de Hitler, Les Allemands ordinaires et l'Holocauste*, Ed. du Seuil, 1997, qui revendique la responsabilité collective des Allemands, contre la position arendtienne jugeant en priorité la culpabilité ou l'innocence de l'individu.

[159](#) Hannah Arendt, *Eichmann à Jérusalem*, op. cit., p. 434.

[160](#) *Ibid.*, p. 408.

[161](#) *Ibid.*, p. 460.

[162](#) *Ibid.*, p. 89.

[163](#) *Ibid.*, p. 448.

[164](#) *Ibid.*, p. 462.

[165](#) Cf. id., *Les Origines du totalitarisme*, t. III : *Le Système totalitaire*, op. cit., p. 193.

[166](#) *Ibid.*

[167](#) Cf. id., *Eichmann à Jérusalem*, op. cit., p. 188.

- [168](#) *Ibid.*, p. 223.
- [169](#) *Ibid.*, p. 400.
- [170](#) « Sur la violence », in id., *Du mensonge à la violence*, op. cit., pp. 159-160 ; et Elizabeth Young-Bruehl, *Hannah Arendt*, op. cit., p. 486.
- [171](#) Cf. Daniel Goldhagen, *Les Bourreaux volontaires de Hitler*, op. cit.
- [172](#) Cf. Elizabeth Young-Bruehl, *Hannah Arendt*, op. cit., pp. 484-493.
- [173](#) Cf. Hannah Arendt, *La Vie de l'esprit*, t. I : *La Pensée*, op. cit., p. 173.
- [174](#) Cf. id., « Sur la violence », art. cit., p. 157.
- [175](#) Cf. notes pour l'entretien avec le magazine Look, cité par Elizabeth Young-Bruehl, *Hannah Arendt*, op. cit., p. 490.
- [176](#) Cf. Hannah Arendt, *La Vie de l'esprit*, t. I : *La Pensée*, op. cit., p. 172.
- [177](#) *Ibid.*
- [178](#) *Ibid.*, p. 96
- [179](#) Cf. « Ainsi parlait Zarathoustra », cité in id., *La Vie de l'esprit*, t. II : *Le Vouloir*, op. cit., p. 35.
- [180](#) Elizabeth Young-Bruehl (*Hannah Arendt*, op. cit., p. 494) cite dans ce sens une lettre de H. Arendt à William O'Grady, étudiant à Chicago.
- [181](#) Cf. l'essai sur Isak Dinesen, cité *ibid.*, p. 495.
- [182](#) . Cf. Gershom Scholem, *Fidélité et utopie. Essais sur le judaïsme contemporain*, op. cit., p. 228.
- [183](#) Hannah Arendt, *La Vie de l'esprit*, t. II : *Le Vouloir*, op. cit., pp. 220-221.
- [184](#) *Ibid.*, p. 222.
- [185](#) *Ibid.*, p. 221.
- [186](#) Arendt fut invitée par cet homme de grande culture et de chaleureuse amitié, Juif russe converti au catholicisme, à donner une conférence intitulée « Idéologie et terreur » à l'université Notre Dame, en novembre 1950. Cf. Sylvie Courtine-Denamy, *Hannah Arendt*, op. cit., p. 228. Arendt lui consacre une belle étude. Cf. *Vies politiques*, op. cit., pp. 109-121.
- [187](#) Cf. Eric Voegelin, « The origin of totalitarianism », in *The Review of Politics*, University of Notre Dame, Indiana, vol. XV, 1953, pp. 73-75.
- [188](#) Hannah Arendt, réponse à Eric Voegelin, *ibid.*, p. 81.
- [189](#) *Ibid.*
- [190](#) *Ibid.*, p. 82.
- [191](#) Cf. *supra*, chap. I, p. 45.
- [192](#) Cf. réponse à E. Voegelin, in *The Review of Politics*, op. cit., p.81, repris in *Essais in Understanding, 1930-1954*, op. cit., pp. 401-408. Cf. *supra*, p. 250 et p. 198, n. 3.
- [193](#) Cf. id., *La Condition de l'homme moderne*, op. cit., p. 200.
- [194](#) Cf. id., « Le concept d'histoire antique et moderne » (1958), in *La Crise de la culture*, op. cit., pp. 58-120.
- [195](#) Cf. *supra*, chap I, p. 129 sq., la lecture par Arendt de l'*Ethique* à Nicomaque, 1177b, 31.
- [196](#) Cf. Hannah Arendt, *La Condition de l'homme moderne*, op. cit., pp. 207 sq.
- [197](#) Cf. id., «La politique n'était pas faite pour la vie », *ibid.*, p. 47.
- [198](#) *Ibid.*, pp. 50-51.

[199](#) *Ibid.*, p. 72.

[200](#) *Ibid.*, p. 97, n. 1.

[201](#) Cf. *ibid.*, pp. 89-90. Ailleurs, Arendt décèle chez Machiavel une « expérience romaine de la fondation » et de sa *virtù* qui n'est ni une morale ni une excellence, mais une harmonie entre l'homme et le monde, justifiant tous les moyens pour une fin suprême : elle ferait du Prince italien un précurseur de Robespierre. Cf. « Qu'est-ce que l'autorité ? », in *La Crise de la culture*, *op. cit.*, p. 181.

[202](#) Cf. Marie-Josée Mondzain, *Image, icône, économie. Les sources byzantines de l'imaginaire contemporain*, Ed. du Seuil, 1996 ; Julia Kristeva, *Visions capitales*, Réunion des musées nationaux, 1998, pp. 57-69.

[203](#) *Ibid.*, pp. 100-104, 112 et 120.

[204](#) *Ibid.*, p. 132.

[205](#) Donné généralement sans traduction, le terme est aujourd'hui aussi traduit par « arraisonnement » ou « dispositif », dérivant d'« échafaudage » vers « unité rassemblante de tous les modes du

Stellen, du "poser" ». Cf. Martin Heidegger, *Questions III et IV*, *op. cit.*, p. 321.

[206](#) Cf. Hannah Arendt, *Essai sur la révolution*, *op. cit.*, p. 45.

[207](#) *Ibid.*, p. 47.

[208](#) In *id.*, préface à *La Crise de la culture*, *op. cit.*, p. 17.

[209](#) *Id.*, *Essai sur la révolution*, *op. cit.*, p. 367.

[210](#) *Ibid.*, p. 415.

[211](#) *Ibid.*, p. 339.

[212](#) *Ibid.*, p. 343.

[213](#) *Ibid.*, p. 409.

[214](#) *Ibid.*, p. 411.

[215](#) Cf. Elizabeth Young-Bruehl, *Hannah Arendt*, *op. cit.*, p. 541.

[216](#) Cf. Hannah Arendt, « Sur la violence », *art. cit.*, p. 173, et la discussion sur le pessimisme de Noam Chomsky au sujet des inconvénients ou des avantages de la « méritocratie ».

[217](#) Cf. *ibid.*

[218](#) Cf. *id.*, « Politique et révolution » (1971), entretien, *ibid.*, p. 239.

[219](#) Cf. *id.*, *La Vie de l'esprit*, t. II : *Le Vouloir*, *op. cit.*, pp. 220-221.

[220](#) Cet extrait cité par Hannah Arendt renvoie au passage suivant : « L'époque de l'être appartient à l'être lui-même. Elle est pensée à partir de l'expérience de l'oubli de l'être. De l'époque de l'être provient le déploiement en époques de sa destination, en laquelle consiste la véritable Histoire mondiale [...]. Toute l'époque de l'Histoire mondiale est une époque de l'erroire. Le déploiement en époque de l'Etre appartient au caractère secrètement temporel de l'Etre et caractérise ainsi l'essence du "temps" pensé à l'intérieur de l'Etre. [...] Le caractère ekstatique du *Dasein* est, pour nous, la première épreuve de la correspondance à l'Etre se déployant en époque. Le déploiement en époque de l'Etre institue [*ereignet*] l'essence ekstatique du *Da-sein*. L'ex-sistence de l'homme endure l'ekstastique, sauvegardant ainsi l'époque de l'Etre, à l'essence duquel appartient le "là", et par conséquent le *Da-sein*. » In Martin Heidegger, « La parole d'Anaximandre » [1946], in *Chemins qui ne mènent nulle part*, *op. cit.*, p. 407.

[221](#) Cf. Hannah Arendt, *Essai sur la révolution*, *op. cit.*, p. 414.

[222](#) Cf. *id.*, *La Crise de la culture*, *op. cit.*, p. 185.

[223](#) Cf. id., *La Vie de l'esprit*, t. II : *Le Vouloir*, *op. cit.*, p. 246.

[224](#) Cf. id., « De l'humanité dans de sombres temps ». Réflexions sur Lessing, in *Vies politiques*, *op. cit.*, pp. 12 et 13.

[225](#) Cf. id., « Angelo Giuseppe Roncalli », in *Vies politiques*, *op. cit.*, pp. 69-82.

[226](#) *Ibid.*, p. 76.

[227](#) Lettre n° 109, le 4 mars 1951, in Hannah Arendt, Karl Jaspers, *Correspondance*, *op. cit.*, p. 243.

[228](#) Cf. Hannah Arendt, *Juger*, *op. cit.*, p. 107.

III

PENSER, VOULOIR, JUGER

1. « Qui » et le corps

On ne saurait saisir l'originalité de la conception arendtienne de l'*action politique* sans tenir compte du fait qu'elle est pensée comme l'actualisation - hypothétique, hasardeuse, vouée à l'espoir plutôt que fondée sur un constat improbable - d'un « *qui* ». Bien que l'actualité du libéralisme et de la technique condamne à l'échec toute action qui prétendrait modifier l'aliénation, la réification ou l'« arraisonement », l'expérience personnelle et politique d'Arendt l'incite cependant à ajuster son attention en même temps que ses critiques à l'endroit du monde moderne à partir d'une appropriation de l'ontologie fondamentale centrée sur l'« essence de l'homme », et à entrevoir des amorces d'actions politiques porteuses de « *qui* ». *Penser, vouloir et juger* la conduisent à des méditations apparemment philosophiques qui, de fait, démantèlent la philosophie non moins que la politique elle-même, et esquissent un regard neuf, spécifiquement arendtien, sur la liberté. Les apories du « *qui* » et du corps guideront notre entrée dans cette dernière déconstruction de la métaphysique selon Arendt que fut sa refonte de l'opposition philosophie/ politique dans *La Vie de l'esprit*.

« *Qui* sommes-nous ? » s'opposant à « *que* sommes-nous ? » : telle est la révélation dont l'inquiétude anime l'œuvre politique et philosophique d'Arendt. La question heideggerienne « *Qui* est le *Dasein* ? » l'avait précédée. Cependant, à l'inverse de la réflexion solitaire, Arendt enracine les actes et les paroles révélateurs de « *qui* » dans la pluralité du monde. Aurait-elle procédé à une anthropologisation de l'ontologie fondamentale - symétrique de sa lecture « abusivement sociologique » de Kant¹, selon les reproches de certains ?

La pensée d'Arendt reprend et discute la révolution heideggerienne : le « *qui* » est extrait de la vie transcendante de la conscience dans laquelle se place l'Ego husserlien ; il s'ouvre aux étants ainsi qu'à lui-même, et atteint son être dans

l'excès ; c'est par la « vue » (Sicht) que le *Dasein* s'approprie l'Etre et, en abandonnant les préoccupations intramondaines pour s'installer dans le « souci » (Sorge), il s'oriente vers sa possibilité la plus intrinsèque, qui est sa propre finitude : l'angoisse de son être au monde le révèle à sa mortalité comme pouvoir-être le plus propre. Loin d'être récusée par Arendt, cette révélation sous-tend de fond en comble la distinction posée dans *La Condition de l'homme moderne* entre « qui » et « ce que ».

Le « ce que » se réduit aux apparences sociales et aux attributs biologiques. Bien que « les qualités, les dons, les talents, les défauts² » puissent singulariser l'individu, ces particularités renvoient à un « ce que », spécimen qui se perd dans l'anonymat de l'espèce, ou dans la vie au sens naturel du terme – une vie biologique dont l'être humain doit s'extraire pour conquérir sa spécificité. Le « qui » serait précisément cet arrachement, ce *daimôn* des Grecs qui « apparaît si nettement, si clairement aux autres », mais « demeure caché à la personne elle-même ».

Tout en agissant dans l'espace d'apparence, « qui » ne se « durcit » pas sous la fixité de la seule vue ou dans la profération poétique. « Qui » ne se réifie pas davantage dans la vie comprise comme zôê ou, dans l'utilitarisme social ; et pourtant, chez Arendt, il n'est pas un Soi solitaire. En suivant le mouvement qui porte l'étant vers l'Etre, Heidegger désignait cette transcendance comme un excès (*Überschuss*) qui aboutit à une épuration du *Selbst* (« Soi-même »), à un « authentique pouvoir être soi », à un « savoir intime ». Il soudait le phénomène et le logos, et ne laissait place à aucune autre disposition que celle de l'angoisse symptomatique de l'étrangeté pure (*Unheimlich*), de l'esseulement radical consécutif au fait d'être jeté au monde³. Sans abandonner l'excès du « qui » le révélant à son être, Arendt installe au contraire cette transcendance dans l'action et la parole avec les autres. « Qui » est un soi caché, mais caché davantage à la personne qu'à la multitude humaine, ou plutôt à la temporalité de la mémoire d'autrui. « Qui » en tant que « vie de quelqu'un » apparaît en effet essentiel, mais en un sens particulier : une « essence » qui s'actualise dans le temps de la pluralité spécifique aux autres. Si la « jeune fille étrangère » que reste Hannah Arendt revendique sa singularité sans répit, sinon avec colère, c'est pour penser, agir et vivre son étrangeté au cœur de la diversité des êtres humains dans une « reliance » mutuelle. Pour elle, en effet, « qui » ne se manifeste pas à « Soi-même » dans un « savoir intime » séparé du *Mit-sein*, mais dans son exception dynamique qui ne peut manquer de surgir devant la multitude des autres, cette donnée de différents qui naissent tels, qui reçoivent et interprètent les actes de

chaque nouveau venu en lui adressant implicitement la question : « Qui es-tu ? »

Ni vie de l'espèce, ni solipsisme : le « *qui* » s'arrache aussi bien à la nature et à la société – qui l'objectivent comme un élément soit de l'espèce, soit de la société « ménagère » des producteurs – qu'à l'isolement de l'appropriation de soi. Disséminé en quelque sorte dans la pluralité humaine et dans la temporalité infinie des récits des hommes, « *qui* » se manifeste comme une actualité dynamique, une *energeia* transcendant ses faits et gestes et s'opposant à toute tentative de réification ou d'objectivation. « [...] il est presque impossible de le révéler volontairement, comme si l'on possédait ce "*qui*" et que l'on puisse en disposer de la même manière que l'on a des qualités et que l'on en dispose. » « *Qui* » ne se révèle que dans l'« action » (distinguée, rappelons-le, du « travail » et de l'« œuvre »), à laquelle « qui est attaché ». Dès lors qu'elle « transcende la simple activité productive », l'action n'aurait aucun sens, en effet, sans un « qui »⁴. « *Qui* » serait une « source » du processus créateur, mais qui demeure extérieure au processus de l'œuvre et « indépendante de ce qu'ils [les autres] accomplissent »⁵.

En abordant ainsi l'épineux problème d'une « essence » ou d'une « nature » humaine⁶, Arendt élabore une refonte des idées du maître de Marbourg, ainsi que de ses lectures d'Aristote et des Pères de l'Eglise, enrichie de sa propre expérience politique du monde. L'excès du « *qui* » remplace, dans sa théorie, l'énigmatique « essence ». De plus, cet excès n'est ni pure pensée ni pur langage révélant l'Etre. Le « qui » advient au sein des conditions de vie, qui sont des conditions d'activités avec les autres, mais qui ne le déterminent cependant pas de manière absolue. « *Qui* » comme excès se gagne par un arrachement constant contre la vie biologique, contre le métabolisme avec la nature, contre la réification des « œuvres » et autres « produits ». Bien qu'il puisse apparaître comme une « source », « *qui* » se constitue surtout indéfiniment et *après-coup* : « *qui* » se déchiffre, tel un *signe* héraclitéen, dans ce que les témoins pluriels racontent lorsque quid n'est plus. « En d'autres termes, l'essence humaine - non pas la nature humaine en général (qui n'existe pas), ni la somme des qualités et des détails de l'individu, mais l'essence de *qui* est quelqu'un - ne commence à exister que lorsque la vie s'en va, ne laissant rien derrière elle qu'une histoire. [...] Même Achille [...] dépend du narrateur, poète et historien, sans lequel tout ce qu'il a fait demeure futile... »⁷ Parce qu'il sait qu'il est mortel et qu'il appartient non pas à la continuité de l'espèce, mais à la mémoire parlée de l'opinion multiple et conflictuelle, « *qui* » cesse d'être « ce que » (un quid), et tente de transfigurer le « travail » ainsi que l'« œuvre » en une « action », elle-même

parlée, projetée vers le passé et vers le futur, et partagée avec les autres. Aussi Arendt salue-t-elle l'action comme révélatrice de l'unicité de quelqu'un, en citant Dante : « [...] Dans toute action, ce qui est vrai en premier lieu pour celui qui agit est la révélation de sa propre image [...] ; rien n'agit si en agissant il ne rend manifeste son soi caché⁸. »

L'indice de « *qui* » au sein de l'actualité de l'action ne serait autre que l'*extraordinaire*, entendu cependant non pas comme une exclusivité arrogante, mais au sens de cette distinction du *hêrôs* grec que tous les citoyens sont supposés partager⁹ et que la tradition théologique, après saint Augustin, a élaborée en tant que « singularité ». L'horreur qu'Arendt éprouve envers la massification totalitaire s'exprime ici dans sa passion de la singularité de « *qui* », telle qu'elle la redécouvre dans l'œuvre de Duns Scot. La position du « Docteur subtil », selon laquelle « seules les choses particulières [res], dont la caractéristique est la "qualité de ceci" [*haecceitas*], peuvent être considérées comme réelles pour l'homme¹⁰ », ainsi que son *principium individuationis*, qui fait de l'homme l'être singulier par excellence, emportent l'adhésion passionnée d'Arendt. La mise en valeur, chez Duns Scot, de « cet homme-ci » lui confère un rang supérieur à l'espèce, mais aussi à la pensée de toute l'humanité qui le précède autant qu'à l'universalité de la pensée. Plus encore, en rejetant la primauté de l'intellect sur la volonté, Duns Scot non seulement singularise le pouvoir mental, mais affranchit ce pouvoir du désir et du raisonnement, et confère une liberté inouïe à l'homme singulier, à l'encontre de toute causalité qui condamne *a priori* les affaires humaines à une contingence discréditée. Enfin, puisque les racines de l'intellect plongent dans l'intuition, l'appréhension de la chose dans sa qualité de « ceci » (*haecceitas*) apparaît toujours imparfaite et défectueuse. Mais, par la contemplation du *summum bonum*, la « chose suprême », le vouloir se change en aimer, accomplissant ainsi le chemin ouvert par Augustin. « *Amo : volo ut sis.* » L'« amour est conçu comme activité », écrit Arendt ; mais ce n'est pas seulement une activité mentale, puisque le primat de l'*haecceité* exige que « son objet [ne soit] pas absent des sens » et reste « imparfaitement connu par l'intellect ». Cette coalescence entre pensée et action sensible, qu'ARENDT cherchait déjà dans l'héroïsme grec, se réalise ici, dans la béatitude scotiste, par le truchement de l'*haecceité* : « Parvenir pleinement et parfaitement à l'objet tel qu'il est en lui-même, et pas seulement tel qu'il est dans l'esprit »¹¹. Par sa philosophie de la liberté et par sa préférence pour la contingence qu'il réhabilite, Duns Scot offre à Arendt l'occasion d'approfondir sa méditation sur la singularité de « *qui* », ainsi que sur la tension entre pensée et

perception sensible, aux frontières du vouloir et de l'aimer. Dans cet esprit, elle commente aussi l'œuvre de Pierre Olieu, franciscain du XIII^e siècle : ce philosophe de la Volonté transcende le simple « donné » à l'intérieur de cette autre version de la singularité de « *qui* » qu'il appelle *experimentum suetatis*, l'« expérience du Moi avec lui-même »¹².

Tout en cherchant la révélation de « *qui* » dans la « fragilité des affaires humaines », le questionnement d'Arendt se déroule sur deux fronts. D'un côté, il s'agit d'ancrer l'ontologie fondamentale dans les liens agonistiques de l'espace public pour mieux affirmer et préserver, avec son aide, la dignité de « *qui* » ; de l'autre, la pensée politique qui résulte de cette opération ne peut être qu'un démantèlement de ce qui s'effectue sous le nom de « politique ». Arendt a pu écrire à Judah Magnes : « La politique, dans notre siècle, est presque une œuvre de désespoir, et j'ai toujours eu la tentation de la fuir en courant¹³. » S'ensuit néanmoins une précise traversée non seulement de la politique, mais aussi de l'anthropologie qu'elle implique.

A l'opposé de « *qui* », le corps est considéré par la philosophe comme l'agent du processus vital sous les deux aspects de la fertilité et du travail. Assurant le métabolisme de la nature, le corps réalise à la fois la reproduction de l'espèce et la satisfaction des besoins. Femmes et esclaves incarnent ce corps au travail, ici degré zéro de l'humain et expression primaire de la vie biologique ou zôê. Le corps ne transcende jamais la nature ; il s'absente du monde pour n'agir que dans la sphère du privé. Confiné à l'espèce et à son entretien, ce corps apparaît par là même comme « la seule chose qu'on ne puisse partager », et devient le paradigme de la *propriété privée*. En retrait du monde, le travail - et le corps qui en est l'organe - sont les « moins communs » des aspects humains, et font l'objet d'un pathos dont on ne saurait mesurer la violence qu'en se rappelant *l'amor mundi* professé en contrepoint par Arendt.

Très significativement aussi, ce corps-là ne semble pas apte aux sensations et perceptions. Ultérieurement, Arendt, rappelant que les hommes ne *sont* que dans la mesure où ils *apparaissent*, insistera sur la vue qui subsume les autres sens, et inclura le perçu dans la structure même du langage, pour autant qu'il serait fondamentalement métaphorique¹⁴. Elle évoquera aussi Merleau-Ponty sur l'impossibilité de dissiper les « illusions des apparences » et d'atteindre à une vérité unique, s'il est vrai que notre univers est un chiasme de visible et d'invisible¹⁵. Mais, dans *La Condition de l'homme moderne*, l'ambition de la théoricienne étant de frayer le chemin à « *qui* », à travers reproduction et

production, biologie et labeur, le corps se pose en cible majeure de cet arrachement à la zôê, sinon en ennemi juré - le principal paradigme de l'aliénation.

Aussi, la seule expérience qui lui est dévolue dans cet univers de « corvées » n'est-elle autre que la *douleur*. Le plaisir n'est mentionné que pour être assimilé à la douleur : tous deux « se passent à l'intérieur du corps », n'auraient pas d'objet extérieur et se consumeraient entièrement dans une sorte de clôture autistique : « Rien ne nous expulse du monde plus radicalement qu'une concentration exclusive sur la vie corporelle, concentration imposée par la servitude ou par l'extrémité d'une souffrance intolérable »¹⁶. Arendt reprend souvent dans ses textes le thème de la douleur sans objet, exclusivement corporelle et incommunicable. Relevant plutôt d'une expérience mélancolique, cette douleur est dissociée de toute érotisation communicable, de toute éventualité séductrice qui aurait pu s'insinuer jusque dans le sadomasochisme, par exemple. Parallèlement à cette douleur désérotisée, Arendt épouse la vision stoïcienne du bonheur, lequel ne serait qu'« absence de douleur » et ne s'atteindrait que dans l'isolement : conception propre à l'hédonisme et au sensualisme, qu'Arendt considère à la fois comme la plus cohérente possible et attestant le caractère « parfaitement apolitique » des sensations corporelles¹⁷.

Non seulement apolitique, le corps arendtien serait aussi de l'ordre du général : argument supplémentaire, s'il en fallait un, qui le range aux antipodes de « *qui* ». Emportée par ce réquisitoire qui s'appuie sur le *De anima* d'Aristote, Arendt estime que les organes aussi bien que les états d'âme sont « identiques », la différenciation individuelle n'advenant que grâce au discours énoncé dans l'espace de l'apparaître ; en somme, si les organes comme l'âme sont cachés à la vue et n'apparaissent pas, quel besoin auraient-ils de s'individualiser ? Organes et âme appartiendraient en quelque sorte à l'ordre du général parce que, n'apparaissant pas, ils sont foncièrement « apolitiques »¹⁸. On pourrait facilement objecter à notre pamphlétaire emportée que le corps biologique le plus caché, notamment sous l'aspect de l'ADN, est au contraire très individualisé, et que son ambition de sauver l'espace public comme un espace de différences est certes généreuse, mais que les arguments qu'elle utilise ne résistent pas toujours à l'examen.

Bornons-nous à noter qu'Arendt se sert de la relégation du corps du côté d'une généralité inintéressante, parce que biologique et rétive à la singularité de « *qui* », pour se débarrasser de la psychologie et de la psychanalyse. Comparées à la

médecine et à la physiologie qui s'intéressent à ce que nos organes ont d'identique, croit-elle - c'est vrai, mais pas seulement ! -, elle condamne dans la foulée « la psychologie, la psychologie des profondeurs ou psychanalyse, [qui] ne révèlent rien d'autre que les humeurs fantasques, les hauts et les bas de la vie psychique », et dont les « découvertes et résultats ne sont, en eux-mêmes, ni spécialement attachants ni très significatifs »¹⁹. L'expression « ni spécialement attachants » est sans doute ici la plus révélatrice : si la psychanalyse « n'est pas attachante », est-ce à dire qu'elle fait peur ? qu'elle *lui* fait peur ? Et de renchérir sur « l'uniformité monotone et la laideur envahissante qui caractérisent si nettement les découvertes de la psychologie moderne... ». Monotonie et laideur ? La « pulsion est toujours la même », ne « s'individualise qu'en cas de mauvais fonctionnement »²⁰. Qui a peur de la laideur, de la répétition et du mauvais fonctionnement ? Plus radicalement, il n'est pas vrai, sauf du point de vue d'une vulgate psychanalytique indigne du sérieux habituel d'Arendt, que la psychanalyse s'en tient au « général », au détriment du « discours ». Bien au contraire, la découverte de Freud a montré que la vie psychique n'est une vie que si elle parvient à se représenter singulièrement - dans le discours particulier qui est une véritable poétique et maïeutique de chaque sujet. A représenter jusqu'à la « laideur » de la « pulsion », forcément sexuelle ou mortifère, qui, pour l'analyste, n'existe que si quelqu'un la dit d'une certaine façon.

Nous rencontrons ici les défenses arendtiennes. Son abord de l'expérience personnelle et historique l'avait conduite à une sublimation de la « fragilité des affaires humaines », dont elle repère aussi bien l'hétérogénéité (« action et parole ») que le caractère agonistique. Elle appelle cette sublimation une *politique*, en élargissant prodigieusement le champ de ce concept et de cette pratique, puisqu'il s'agit de préserver le singulier, en même temps que la temporalité complexe des autres, sans pour autant le priver de la vigilance ontologique, mais sans s'enfermer non plus dans le solipsisme de cette dernière. La grandeur de ce projet force le respect, si bien qu'il serait injuste de demander à son auteur ce qu'elle n'a pas fait, ni le pourquoi de ce manque ou de cette protection.

Rappelons toutefois que le refus d'envisager les singularités du corps et de la psyché entraîne Arendt à refuser la part du sadomasochisme dans l'expérience de la violence, notamment de la violence politique qui accompagne aussi bien le totalitarisme que les mouvements de la gauche moderne²¹. La théoricienne discerne les causes politiques de la violence moderne dans le déclin du pouvoir politique, qui engendre la coercition pour compenser sa faiblesse et pour se consolider, aussi bien que dans le développement exacerbé des moyens

techniques d'extermination, comme les armes nucléaires. Or le facteur psychologique - en particulier le sadomasochisme - enrichirait cette analyse d'un élément non négligeable pour saisir en profondeur les « conditions » ou la « cristallisation » du phénomène.

Arendt croisera le thème du sadomasochisme en abordant la conception de *l'autorité* selon l'Eglise chrétienne, notamment la crainte de l'Enfer sur laquelle se fonde cette autorité. Le jeu entre récompenses et châtements, la peur excitante que celui-ci déclenche comme substrat de la foi lui paraissent à juste titre constituer le « seul élément politique de la religion traditionnelle ». Mais elle n'aborde ni les fondements psychologiques de cette dynamique, ni l'étiage indispensable que celle-ci offre au lien politique en tant que tel : tout lien politique serait donc fondé sur la peur excitante ? Elle n'analyse pas non plus le destin spécifique de cette alchimie entre peur et autorité au sein du monde moderne sécularisé, lequel a certes aboli la peur de l'Enfer, mais n'a aucunement dissous le ressort sadomasochique de ce qu'Arendt appelle prudemment la « fragilité des affaires humaines »²². Un élément dont elle préfère se priver, sans doute pour des raisons qu'on qualifiera de « personnelles », mais aussi pour maintenir la cohérence de sa pensée. Il lui importe avant tout de sauver la liberté de « *qui* » au sein d'une pluralité politique optimale, et de ne pas le livrer à un inconscient incontrôlable. Elle prend ainsi le risque de priver le « *qui* de quelqu'un » de son corps : une pesanteur, peut-être, mais aussi, quelle plasticité !

Ces défenses et cette pudeur ont failli céder un instant lorsque Arendt a analysé la genèse du jugement. Activité nucléaire de l'espace politique, puisque c'est par le jugement que la pensée quitte son solipsisme afin de partager la « mentalité élargie » et le « sens commun », pour décider ou non en faveur du « bien » de la pluralité, la faculté de juger s'enracine, selon Kant, suivi ici par Arendt, dans le goût. La philosophe se sépare ici de la monéité heideggerienne, fondée sur la *vue*. Perception la plus intime de toutes, mobilisant une oralité et un odorat bien plus intérieurs que ne le sont les autres sens (la vue, l'ouïe ou le toucher), le goût a la particularité d'être néanmoins partageable. Le jugement s'en empare par le biais de l'imagination et le prolonge dans l'espace politique. Pourtant, avant d'être partageable avec les autres, le goût n'est rien d'autre que la faculté de partager, de discriminer entre... *plaisir* et *déplaisir*. Nous y voilà ! Arendt rencontre-t-elle, dans son dernier écrit, le corps et sa faculté d'avoir du plaisir ? Le plaisir s'insinue-t-il sous la plume de la théoricienne comme critère du jugement ? Nous n'en sommes pas là. Avec Kant, Arendt glisse bien vite sur ce *plaisir* qui discerne afin de choisir, et qui serait le prototype du jugement,

pour s'intéresser uniquement à sa traduction en « approbation/désapprobation », laquelle provoque un second « plaisir » : « C'est l'acte même d'approuver qui plaît, celui de désapprouver qui déplaît. » Quel est le critère de ce « second plaisir » et du choix qu'il commande ? Arendt affirme : rien d'autre que « la communicabilité », le « caractère public »²³. Vite (trop vite ?) lancée sur le trajet de l'« imagination » qui prépare l'« opération de la réflexion », la théoricienne a oublié le premier plaisir, celui du corps qui goûte. Rien ne nous garantit, pourtant, que le jugement, lui, ait complètement « oublié » le corps qui goûte et se dégoûte. Après Kant, Freud s'était préoccupé de la dynamique de ce plaisir premier de la pulsion orale. Arendt, elle, préfère ne pas savoir : cette « laideur » « prépolitique » n'est décidément pas « attachante »²⁴.

Dans ce contexte, le corps féminin ne requiert pas davantage l'attention d'Arendt. Ce ne serait pas faire violence à sa pensée que de supposer que la philosophe l'aurait placé d'abord - si elle s'était risquée à penser la féminité - du côté du processus naturel dont l'humain se doit de s'extraire afin de transformer zôê en bios. L'espace politique, le seul espace noble qui soit, n'est-il pas à conquérir contre la vie biologique, contre les femmes et les esclaves ? Pourtant, le raisonnement se complique chez Arendt, car ce qui est « donné » (tel le corps) participe de la tension de « *qui* », et, dans ce sens, mérite à son tour « remerciement » et « acquiescement ». Ainsi, Arendt voit dans sa propre féminité, au même titre que dans sa judéité, un « donné » irréfutable qu'elle enregistre comme une évidence : « La vérité est que je n'ai jamais prétendu être autre chose, ni être autre que je ne suis, et je n'en ai même jamais éprouvé la tentation. C'est comme si l'on disait que j'étais un homme et non une femme, c'est-à-dire un propos insensé²⁵. » Si l'on ajoute à cette sérénité l'attention qu'elle porte à la « satisfaction intérieure » (*acquiescentia in seipso*) d'un Spinoza, et qui naît de la raison capable de « vivre en paix avec soi-même²⁶ », on peut imaginer sans trop de risques d'erreur qu'une sorte de confiance, sinon de foi, sous-tend chez Arendt cette acceptation de son corps, tel quel. Implicitement, et par-delà les contradictions internes à sa pensée, elle laisse entendre que le corps, servile certes, est également un don et une grâce : une espèce d'« individu », de « Moi » distinct du « Moi pensant », auquel la conscience ainsi que la pensée acquiescent « chaque fois qu'on veut bien rentrer chez soi »²⁷.

Avec la même pudeur de l'ellipse et du sous-entendu, Arendt avance que la distinction entre les *deux sexes* est déjà énoncée par la Genèse (1, 27). Dieu a bien créé Adam, mais le récit de la Création précise aussitôt : « Il les créa mâle et femelle. » Ce texte, selon la philosophe, suggère que la diversité humaine est

la condition nécessaire de l'action, la différence originaire entre homme et femme étant au départ de toute pluralité. Elle ajoute que Jésus se réfère à la Genèse (1, 27), car sa foi est liée à *l'action* et, de ce fait, il a besoin de rappeler que, dès l'origine, « Il les fit mâle et femelle » ; alors que saint Paul, dont la foi est liée d'abord au *salut*, préfère dire que la femme fut créée « de l'homme » et « pour l'homme »²⁸. Ainsi donc, la féminité ne serait pas seulement une donnée originaire, mais une différence intrinsèque et indispensable à l'action dont nous savons qu'elle est, pour Arendt, l'essence du politique : la féminité ne se cantonne pas dans le corps serf, mais constitue d'emblée la pluralité du monde duquel elle participe.

Arendt n'a pas poursuivi cette amorce théorique de la place éventuelle que la féminité occuperait dans *l'amor mundi*²⁹. Elle s'est contentée, si l'on ose dire, de revendiquer la différence de chacun, en se protégeant ainsi elle-même de toute assimilation possible dans un mouvement ou groupe qui aurait été tenté d'effacer sa singularité en tant que « *qui* » : « La pluralité est la condition de l'action humaine, parce que nous sommes tous pareils, c'est-à-dire humains, sans que jamais personne ne soit identique à aucun autre homme ayant vécu, vivant ou encore à naître³⁰. » Quelle meilleure leçon tirer, en effet, du totalitarisme ? Dans les années féministes, j'avais intitulé un texte consacré à la difficulté d'être femme « Unes femmes » : préserver la singularité dans le pluriel du groupe. Il fut publié par *Les Cahiers du Grif*, dirigés par Françoise Collin, l'une des premières à s'intéresser avec passion et finesse à l'œuvre de Hannah Arendt³².

Commentant *Les Origines du totalitarisme*, Arendt avoue une ambition qu'elle ne réalisera qu'avec *La Vie de l'esprit* : « La raison, non la moindre, pour laquelle je me suis donné la peine de déceler les composantes des formes de gouvernement totalitaire est de nettoyer de tout soupçon la tradition occidentale de Platon jusqu'à Nietzsche inclus³³. » Sa méditation sur la *pensée*³⁴ se donne explicitement comme un dialogue avec « *Was heisst Denken ?* » de Heidegger, dont une définition de la pensée est citée en épigraphe : « La pensée n'apporte pas le savoir comme font les sciences./ La pensée n'apporte pas la sagesse pratique./ La pensée ne résout pas les énigmes de l'univers./ La pensée ne nous donne pas directement le pouvoir d'agir. » Parfois didactique, usant de références platoniciennes ou kantienne bien connues, parfois emportée par des intuitions qui saisissent « vie » et « pensée » dans une même expérience, Arendt développe là sa propre conception de la pensée, de ses risques et de ses chances.

Ecrite et prononcée en anglais (comme ses autres travaux après la guerre) - une langue étrangère qu'Arendt maîtrise mais imparfaitement (« Je parle toujours avec un accent très prononcé et il m'arrive souvent de ne pas m'exprimer de façon idiomatique³⁵ ») -, cette pensée de la pensée n'emprunte point le parcours heideggerien du penser qui plie et déplie les mots. Un goût personnel, accentué par le recours à l'idiome étranger, maintient la « vie de l'esprit » chez Hannah Arendt dans l'espace des arguments. L'auteur clarifie, résume, relie, taille, objecte, infléchit, module, transforme sans trahir, mais sans craindre non plus les raccourcis et les précipitations.

Le destin de penser dans une autre langue lui paraît-il une « condition humaine » que la modernité impose et élargit comme jamais auparavant, et à laquelle Arendt acquiesce pour l'habiter à sa façon interrogative (« *I don't fit* ») ? Bien qu'écrivant couramment en anglais, elle avoue rester « à distance » de cette langue, habitée qu'elle est par l'allemand : « La langue allemande, c'est en tout cas l'essentiel de ce qui demeure ». « Ce n'est tout de même pas la langue allemande qui est devenue folle ? » D'autres se coulent mieux qu'elle dans un code d'emprunt, mais alors « un cliché chasse l'autre parce que la productivité dont on fait preuve dans sa propre langue a été coupée net, au fur et à mesure que l'on oubliait cette langue. » Le thème de l'« oubli » de la langue maternelle, qui équivaldrait à un « refoulement », conduit Arendt à parler, immédiatement après la langue... d'Auschwitz. Pas folle, la langue allemande, peut-être ; et pourtant il y a eu Auschwitz. Le peuple juif n'a pas été traité comme un ennemi de guerre, non : « l'abîme s'ouvrait devant nous ». Tandis que la « compreneuse » dénie la folie de la langue, son association inconsciente bute sur une logique implacable : l'habitat primordial, la mère, la langue et la pensée qui spécifient l'humanité se délitent conjointement. Dans ces conditions d'inhumanité, certaines personnes se défendent en oubliant, en refoulant jusqu'à leur langue maternelle : « J'en ai fait l'expérience auprès de certaines personnes de façon tout à fait bouleversante. Voyez-vous, ce qui a été décisif, c'est le jour où nous avons entendu parler d'Auschwitz. »

Ainsi donc, parler une autre langue, ce serait se protéger de la désagrégation du lien primordial ? Ce serait sauvegarder le refoulement qui commence par transformer la brutalité de la pulsion en signe linguistique ? Ce serait même redoubler ce refoulement, pour vivre ? survivre ? Etrange défense. A quel prix ?

Mais Arendt n'oublie ni ne refoule : elle se souvient de l'allemand comme de l'horreur : « Je connais par cœur en allemand un bon nombre de poèmes

allemands ; ils sont présents d'une certaine manière au plus profond de ma mémoire, derrière ma tête, *in the back of my mind*, et il est bien sûr impossible de pouvoir jamais reproduire cela³⁶. » Seulement, elle met les mots à distance, elle ne s'immerge pas en eux : elle dit et écrit en anglais. Au contraire, après le « tournant », la pensée de Heidegger se rapprocha de cette *Grundsprache*, de cet affolement inhérent à l'humain, du fait même que le penseur entreprit à désagréger les signes de la langue ; tout en se donnant cependant des garde-fous identitaires (l'Etre, l'habitat, la sérénité...), pour retisser les chemins du sens au plus près de la mémoire vocale : toujours dans l'isolement d'une solitude poétique s'égalant au tremblement des dieux, et sans s'attarder aux conditions politiques ou historiques de l'« abîme » écarté par lui comme une simple *Dummheit* (« erreur »).

Tout autrement, dans les limites de sa condition d'étrangère, Arendt recueille le partageable, en insufflant son souci de « qui » à une réflexion pédagogique voire éducative : sa « vie de l'esprit » consistera à opérer son « démantèlement » à elle de la métaphysique, mais aussi à le transmettre au « nouveau monde ». Monde politique, monde de la technique, monde de l'anglais. La pensée en bord-à-bord avec les fondateurs de la « philosophie continentale » se présente alors dans la langue étrangère comme un commentaire appliqué sinon scolaire, mais qui se colore inmanquablement de *polémique*, tandis qu'au dialogue avec les textes du passé se superpose une inlassable, une inquiétante, une vivante conversation de l'auteur avec elle-même. On rapprochera sa lecture des textes philosophiques de l'attachement arendtien à l'idée *d'autorité* (*auctoritas*, de *augere*, « augmenter »), distinguée de l'idée de pouvoir et considérée comme son complément indispensable. Loin d'abolir cette « augmentation » nécessaire à toute initiative et à toute refondation, Arendt suggère de la respecter, non sans laisser entendre qu'elle peut être déconstruite par le mépris et le rire notamment - autres armes arendtiennes bien connues³⁷.

Ce trait n'est pas sans rapport avec une tendance féminine à *préserver le lien*, qui est celui du refoulement originaire³⁸ instituant les signes de la langue, en même temps que la position de la mère en tant qu'objet de communication, de chagrin et d'amour. Du même sexe que la mère, une femme assume son désir et son rejet de cet « objet primordial » et de sa langue en les conservant, sous peine de perdre son identité. De telle sorte que même lorsqu'elle tente sa liberté, elle le fait plus aisément dans la *mise en question* que dans la *dissolution* (de la mère, de la langue, du lien, de l'autorité). Sa pensée sera nécessairement attirée dès lors par l'espace de l'incarnation, fait d'hommes et de femmes naissant et agissant

différemment les uns des autres - plutôt que par une logique universelle asexuée, ou par une dissémination poétique - tout aussi neutre - du sens et des liens. Sans travailler cette différence sexuelle qui fonde pour elle l'agir, mais en la considérant comme un « donné », Arendt installe cependant sa pensée dans le régime de l'incarnation qui est pour elle celui de l'histoire politique. Mais, loin d'être une dérive sociologique qui empêcherait l'existence d'être fondée en elle-même (comme on a pu le reprocher à Arendt), l'expérience politique ainsi entendue comme *inter-esse* d'« essences vivantes » révèle des modes d'être pluriels, plutôt qu'Un Etre, dans le flux de l'action et du langage -le « qui » *illuminant* son époque au lieu d'être simplement conditionné par elle.

Il s'agit d'abord de valoriser cette « activité » qu'est la non-action de la pensée et que *La Condition de l'homme moderne* n'avait pas suffisamment mise en relief: car «jamais l'homme n'est plus actif que lorsqu'il ne fait rien, jamais moins seul que dans la solitude » (Cicéron). L'activisme du monde moderne n'est pas le seul à mettre en danger cette étrange activité, la plus humaine de toutes, qu'est la pensée. Avant Nietzsche, Hegel avait montré que « le sentiment sur lequel repose la religion moderne, c'est le sentiment que Dieu est mort ». Mais cette dernière impression provient fondamentalement de la «mort» de la *manière traditionnelle de penser*, notamment de la distinction entre domaine sensoriel et domaine suprasensoriel. Désormais, c'est le lieu même de l'Invisible qui est endommagé - et il n'est autre que le lieu de la pensée en tant que paradigme de la spiritualité. « Ce qui nous arrive au cours de l'activité de penser est sans doute la source originelle de l'idée de spiritualité elle-même, quelles que soient les formes qu'elle a adoptées³⁹. »

Arendt retrace les différents dédoublements à travers lesquels la philosophie a pu penser la pensée, pour en proposer une analyse renouvelée. Car « les arguments spécieux de la métaphysique contiennent les seuls indices connus de ce que signifie la pensée pour ceux qui s'y consacrent-une chose d'importance, de nos jours, et sur laquelle, aussi bizarrement que cela puisse paraître, on ne s'est que rarement exprimé de façon directe⁴⁰ ». La distinction kantienne entre *Verstand* et *Vernunft* retient l'attention de l'auteur : d'un côté, intellect ou savoir et *vérité* ; de l'autre, raison ou pensée et *signification*. C'est le second versant de ce Janus qui montre les traits essentiels de cette activité paradoxale revisitée par Arendt, et c'est lui qu'elle réhabilite face à la « pensée-calcul » encouragée par la modernité, notamment dans le raisonnement scientifique. L'« acharnement constitutif de la pensée » produit lui-même la science, qui est un « raisonnement fondé sur le "bon sens" ». Pourtant, différente, la pensée œuvre comme un garde-

fou contre la marche infinie du « progrès » scientifique, ce « chapelet de vérités partielles⁴¹ », tout en étant elle-même autodestructrice, infiniment contestataire, car par essence questionnante.

L'intellect est de ce monde, celui des nécessités, non de la liberté ; alors que la pensée n'est qu'un « appétit de signification⁴² », source incessante de questions sans réponses. Ce ne serait pas à la *foi* que Kant aurait fait une place en croyant abolir le savoir, mais à la *pensée* elle-même. Ainsi qu'à ses risques : du fait qu'elle n'évolue pas dans le monde des phénomènes, la pensée engendre non-sens et absence de signification⁴³. Pédagogique, mais non sans quelque impatience, Arendt repère les dichotomies internes au fonctionnement du *penser* qui conditionnent ce que le penseur ressent comme un « vent de la pensée », à la fois révélation et menace.

D'abord, le Moi pensant, distinct du Moi, est au-delà des apparences. Il se meut dans une « intuition immatérielle » comme un esprit (*Geist*) ; « activité pure », il est « sans âge, dépourvu de sexe [on s'y attendait], sans qualité et sans histoire personnelle »⁴⁴. Nous pouvons en avoir une pensée, non pas une intuition : « Le Moi pensant est effectivement la chose en soi de Kant ; il ne se manifeste pas aux autres et, à la différence du Moi de la conscience de soi, il ne paraît pas à soi-même, et pourtant il n'est pas rien⁴⁵. »

Ce Moi pensant se sépare aussi de la réalité. Arendt critique le « solipsisme » de Descartes qui fait l'économie du corps percevant et des autres, et se retire dans l'Un du vous grec (*noûs*) (« faculté de pensée, intelligence, esprit ») ; Descartes voulait trouver le Moi pensant ou cette « chose pensante », selon ses propres termes, dont la réalité échappe aux illusions des sens. Comme Nietzsche, Arendt pense que le *cogito* est spécieux, parce qu'on ne peut en déduire que l'existence de *cogitationes* : dans le « je pense », le « je suis » est présupposé, la réalité ne s'induit pas⁴⁶. Et de souscrire à la boutade de Valéry : « Tantôt je pense, et tantôt je suis⁴⁷. » Le « sens commun » fonde cette opposition.

En effet, selon saint Thomas d'Aquin, un « sixième sens » existe : il s'agit d'une sensation supplémentaire et muette de la réalité, garantie par le monde de mes semblables qui sentent comme moi, ainsi que par les cinq sens, et qui vise « le sensible en général ». Ce sixième sens, dit *sensus communis*, « sens commun », produit le sentiment du réel. Bien qu'il soit tentant de l'assimiler à la pensée, puisqu'il est comme elle interne et invisible, force est de constater que le « sens commun » et le sentiment du réel sont différents de la faculté de penser, de son flux : il fixe et unifie le réel. Ce n'est pas par le doute que la pensée détruit ce

réel-là, objecte Arendt, c'est le fait même de penser qui dissout le sentiment de réalité. Ainsi, divisé entre l'activité de penser et le « sens commun », le Moi pensant ne peut s'affirmer que momentanément, par intermittence. Intrinsèquement, il est étranger au monde du « sens commun » : *bios theôrêtikos* est un *bios xenikos*.

Ce clivage entre pensée et réel se manifeste très fortement dans l'expérience de « désensorialisation » qui est constitutive de la pensée : elle « doit préparer les données offertes aux sens afin que l'esprit soit à même de les traiter en leur absence⁴⁸ ». Arendt effleure ici, sans la développer, la problématique de la pensée comme *signe*, qu'élaborent les stoïciens dont elle critique, dans *Le Vouloir*⁴⁹, le retrait du monde dans la seule représentation mentale. Toutefois, il importe de ne pas oublier le lien que les stoïciens établissent entre représentation et monde sensible : leur théorie du *signe* étant précisément l'agent explicite de cette inférence, dont Arendt fait bien vite l'économie. Ce qui intéresse davantage l'auteur, c'est l'extrême limite de la désensorialisation par le penser, qui n'est autre que l'expérience de la pensée comme anticipation de la mort. « Devenir couleur des morts » - telle est la formule donnée par l'oracle de Delphes au stoïcien Zénon. Et Arendt de rappeler que Heidegger, dans *Etre et Temps*, «fait de l'anticipation de la mort l'expérience décisive grâce à laquelle l'homme atteint son Moi authentique et se libère de l'inauthenticité des Ils⁵⁰ ».

On aurait pourtant tort de croire que, dans ces remarques, Arendt se désolidarise de l'anticipation de la mort en ce qu'elle forme le fait même de penser. La philosophe avait longuement insisté, dans *La Condition de l'homme moderne*, sur la conscience de la mortalité qui induit le désir d'immortalité et, à sa place, construit l'éternité du *noûs* philosophique ou de la faculté de penser. Plus encore, dans *Le Vouloir*, elle revient sur la nouvelle place que donne Heidegger, après le « retournement », à la mort comme «châsse» de l'Etre. Sa remarque concernant l'oracle de Delphes ne saurait être donc une simple ironie, encore moins une réfutation des « penseurs professionnels » qui seraient comme « morts » parce que désarmés devant les arguments du sens commun. Elle pointerait plutôt la *conflictualité* de l'expérience de penser : il s'agit, pour Arendt, de ne pas dénier l'indispensable retrait de la pensée vis-à-vis du monde, sa situation intrinsèquement « en dehors de l'ordre⁵¹ », tout en laissant ouverte l'inquiétude de rejoindre ce monde, mais certainement pas au prix d'un amalgame entre pensée et réalité. L'étrangeté du penseur est à prendre au sérieux, si l'on peut dire, en se remémorant la fable ironique rapportée par Platon dans *Les Lois*: une jeune paysanne thrace éclata de rire en voyant Thalès tomber

dans un puits pendant qu'il observait le mouvement des corps célestes. Comment peut-il connaître le ciel, s'il ne sait pas ce qui se passe à ses pieds⁵² ? Arendt assume bien provisoirement le rôle de la jeune Thrace, mais pour ne se moquer en définitive ni de la paysanne (comme le fait Platon) ni de Thalès (comme le fait la paysanne), plutôt pour dépasser *l'ironie* en *compréhension*, sa passion existentielle⁵³. Il est indispensable de saisir la particularité des deux mondes, celui du « bon sens » et celui de la pensée, et de les maintenir ensemble : telle se dessine, en ce point, l'audace - ou l'utopie - du « démantèlement » de la métaphysique sous la bannière duquel elle souhaite se ranger, et qu'elle poursuit à sa manière toute personnelle.

L'inquiétude devant la dichotomie métaphysique entre sensible et suprasensible devait conduire la théoricienne à établir une autre articulation de ses entités, telle que nous la propose par exemple l'écriture chinoise. Arendt voit dans les idéogrammes des « schèmes » kantien, des « intuitions sensibles » qui permettent de saisir le caractère général d'un objet sans qu'il soit là pour les sens. Dans cette « pensée concrète par images » qu'elle aborde avec les travaux de Marcel Granet, elle relève la primauté de la vision, sans noter la gestualité de la calligraphie (jugée peut-être trop « corporelle » ?). L'idéogramme « amitié », présentant deux mains unies, écarte d'emblée la question socratique « Qu'est-ce que l'amitié ? », puisque c'est *évident*. Arendt en déduit que nous aurions le même *noûs* que les Chinois, la même saisie mentale des phénomènes. Mais, tandis qu'« eux » pensent par images, notre logos à « nous » est « la nécessité qui nous pousse à rendre compte et à justifier par les mots ». En somme, si la pensée occidentale « perd » en quittant le domaine du sensible pour se situer dans celui de l'abstraction, elle semble « gagner » en définitive, puisque cette perte initiale stimule l'inquiétude questionnante, la pensée discursive et la philosophie elle-même, étayée par l'alphabet⁵⁴.

Enfin, l'étrangeté de la pensée s'imprime à sa temporalité tout aussi paradoxale. « Où est-on quand on pense ? » demande Arendt. En répondant : « Nulle part », avec *Le Sophiste*, elle ne se réfère pas seulement au fait que la pensée est extérieure au *sens commun*, mais elle rappelle que la pensée est également à l'extérieur du temps. Arrachée à la chronologie linéaire, la pensée occupe un hors-temps, cet instant éternel que la philosophie médiévale a approché dans le *nunc stans* des mystiques⁵⁵.

Par ces diverses modalités du dédoublement, la démonstration est faite que la pensée « peut se concevoir comme l'actualisation de la *dualité* originelle, de la

faille entre moi et moi-même inhérente à toute conscience⁵⁶ ». Jugée « activité subversive » par les Athéniens⁵⁷, la pensée au « pouvoir corrupteur » ne rend pas sage soi-même, ni ne sert à améliorer les autres : l'opposition entre citoyen et penseur semble constitutive. La pensée ne fournit même pas de réponses, elle « désagrège », « n'a aucune portée politique »⁵⁸, et son sens ne se trouve que dans son activité même. Personne n'a mieux formulé la dangerosité inhérente à la pensée que Socrate, cet « amoureux du point d'interrogation », lorsqu'il a défini que l'essence de la pensée est d'être « deux-en-un » : ce que Platon a traduit en langage conceptuel comme le discours silencieux de Moi avec Moi-même (eme *amauto*).

Arrêtons-nous un instant sur cette dualité interne au Moi pensant qu'Arendt se plaît à explorer. Anthropologiquement ou psychologiquement parlant, cette dualité originelle (*je-suis-je*) de l'être humain pour autant qu'il pense « explique la futilité de la quête d'identité, à la mode de nos jours⁵⁹ ». Le dialogue silencieux - qui ne pense pas à quelque chose, comme le fait un raisonnement cognitif, mais actualise continûment la différence, la faille originelle - agit comme un « baume » pour la solitude de la pensée. En ce sens, Arendt compare le *dialogisme* inhérent à l'activité de pensée à la *métaphore*, qui comble le fossé entre le monde et le phénomène, tandis que *l'amitié* en serait la réalisation existentielle. La philosophie aurait le privilège à la fois de stimuler cette activité dangereuse et de stabiliser les risques destructeurs qu'elle contient, grâce au discours du dialogue et à la pratique de l'amitié.

Le clivage du Moi pensant, ainsi exhibé, ne peut manquer de nous renvoyer à l'investigation psychanalytique de la psychose. Non pas à la pathologie connue sous ce terme, mais à un clivage endogène, une sorte de « psychose » endémique que la psychanalyse, après Melanie Klein et avec Lacan, découvre dans l'appareil psychique de l'être parlant. Le terme de « suture » pourrait spécifier cette « faille » ou « dualité » que repère Arendt en lisant les philosophes. La « suture » nomme le rapport du sujet à son discours dans la chaîne duquel il est absent⁶⁰. Sans établir d'équivalence entre les deux systèmes de raisonnement, celui d'Arendt et celui de la psychanalyse, on pourrait considérer que le « Moi », selon Arendt, est tout aussi absent du flux de la « pensée », et qu'il pense cette absence sous l'aspect d'une faille ou d'une dualité. Le refoulement nous épargne la conscience de ce dédoublement. En revanche, un échec du refoulement fait apparaître, selon Freud, la division interne au sujet. Celle-ci peut être vécue comme une expérience douloureuse de *rejet* : perte du monde, perte de la réalité, perte de la communication avec soi et avec l'autre. C'est la psychose. La division

interne au sujet peut être aussi « suturée », par-delà un refoulement fragilisé, à condition que celui-ci soit accompagné d'une « activité » qui ne cesse de questionner toutes les identités et toutes les différences constitutives de la « chaîne du discours » et de la pensée elle-même (Moi, autre, monde, langage, et chaque signification en ses constituants). Face à la psychose qui sombre dans le rejet, la pensée en tant que sublimation construit une *barre*, le *trait unaire* de l'émergence du sens hors monde : elle serait la délicieuse cicatrice du dédoublement originaire qui constitue les êtres parlants et pensants. Activité en somme *poétique* que celle de la pensée ainsi comprise, au sens où elle s'énoncerait comme une poésie qui ne viserait pas à produire un bel objet, mais à dévoiler sans fin des vérités déhiscentes de l'expérience déposées dans cette condensation qui fait éclore chaque mot et que le penseur vient diviser et déplier. N'est-ce pas ainsi que *pense* Heidegger, en brisant l'unité des vocables allemands ou grecs, pour cheminer dans leurs latences sémantiques ? A la lumière de la théorie analytique, la pensée envisagée de la sorte peut nous apparaître comme l'antidote de l'aliénation, au plus près cependant des risques que court en elle-même cette aventure humaine si solitaire et si exigeante. C'est la pensée qui dévoile et creuse la « faille » ou la « dualité » du Moi pensant, mais c'est la pensée aussi qui en est la thérapie la plus efficace : à condition de maintenir permanent le dialogue entre les parties constitutives du clivage, et d'interroger les différences, tout en évitant de se figer sur l'un des pôles des dichotomies qui fondent cette expérience.

Sans aucune sympathie pour la psychanalyse, nous l'avons vu, Arendt ne répugne cependant pas à pointer les retombées psychologiques des risques de penser. Elle avait évoqué, à la fin du *Système totalitaire*, la mélancolie ou la désolation philosophiques : la solitude du triste Hegel (« Il n'y en a qu'un qui m'ait compris, et lui aussi a mal compris »), ou « l'espérance vide et l'attente languissante de l'homme désolé » chez Nietzsche jusqu'à ce que vînt Zarathoustra (« Midi fut, là Un devient Deux... »)⁶¹. Les philosophes sont-ils les précurseurs ou, au contraire, les thérapeutes de la désolation qui amène le totalitarisme ? La pensée lui donne l'occasion d'ironiser une fois de plus sur « les philosophes, tribu mélancolique s'il en fut⁶² ».

Pourtant, c'est à l'intérieur de la pensée philosophique elle-même, et non par un quelconque recours à l'extériorité psychanalytique, qu'Arendt cherche à désigner les « spéciosités » de la métaphysique, pour éventuellement y suggérer des remèdes.

Le dessein implicite de la philosophie d'égaliser les dieux est la première cible visée dans cette déconstruction. *Athanatizein*, s'immortaliser en mettant les mortels au voisinage des immortels : l'activité philosophique transformerait les mortels en « demi-dieux », selon la formule de Cicéron. Bien que Platon affirme dans le *Timée* qu'« il n'y a pas de dieu qui s'occupe à philosopher », Arendt esquisse brièvement le trajet grec qui aurait métamorphosé les dieux en *noûs*. D'abord, hommes et dieux sont également *spectateurs* du monde ; la passion divine de *voir* est partagée par la multitude ; même l'invisible est pris dans le visible. Ensuite, en affirmant que ce n'est pas l'acteur, mais le spectateur qui détient l'histoire des actions, la métaphysique ouvre la voie à la *theôria*, à la contemplation ou théorie, susceptible d'assurer l'immortalité. L'action vertueuse, qu'on avait prise avant tout au siècle de Périclès, est délaissée au profit de la contemplation considérée désormais comme l'activité digne entre toutes : ainsi s'impose la suprématie du *bios theôrêtikos* sur *bios politikos*. Enfin, Anaximandre et Parménide dérobent l'éternité aux dieux pour en faire un « Etre » qui existe à jamais, sans commencement ni fin. « L'Etre, dépourvu de naissance et de mort, s'est substitué pour les philosophes à la simple immortalité des dieux de l'Olympe⁶³. » L'Etre remplaçant les dieux, la théologie devient ontologie. *Last but not least*, dans ce récit arendtien, le *noûs* éternel endosse le rôle central : puisqu'il fallait élire domicile parmi les choses qui existent à jamais, ce fut le terme homérique de *noûs*, désignant l'ensemble des activités mentales, qui fut adopté et installé sur ce nouveau chemin de l'immortalité ouvert par la philosophie. L'Etre n'est plus le cosmos ou l'univers, c'est le *noûs* qui correspondra désormais à l'Etre : « Même chose se donne à penser et à être », selon Parménide⁶⁴. Ultérieurement, puisque le christianisme immortalise, non plus par le *noûs*, mais par la foi, l'effort de s'immortaliser par la pensée deviendra superflu. Jusqu'à ce que Hegel fasse de l'Histoire l'objet de la contemplation et, sous l'effet des sciences, change l'objectif pratique de la philosophie, qui sera non plus l'immortalité, mais la nécessité.

Ce parcours quelque peu fabuleux, qu'elle brosse à larges traits, permet à Arendt de critiquer la systématisation et la scientificité propres à la philosophie moderne, et, à travers elle, l'ambition de scientificité du « premier » Heidegger. N'est-il pas vrai qu'Etre et Temps promet d'ouvrir la question du sens de l'Etre tout en postulant : « L'essence de l'Etre... c'est-à-dire sa vérité » ? Arendt y voit un exemple de ces « fallacies » de la métaphysique qui totalisent, unifient et finissent par interpréter la *signification* selon les modèles de la *vérité*⁶⁵ : autant de prémices du dogmatisme, voire de la tyrannie.

La pensée de Heidegger après la *Kehre* a cependant elle-même levé cette critique. Mais une autre objection d'Arendt, non sans lien avec l'empire du *noûs* précédemment épinglé, fait mouche plus encore. La dualité platonicienne et l'interprétation qu'en donne Heidegger dans sa lecture du *Sophiste* indiquent, selon Arendt, que ces deux pensées de la différence (celle de Platon et celle de Heidegger) sont des projections de la dualité du Moi pensant. Lorsque Heidegger postule que, dès qu'il y a pluralité, il y a différence, et que cette différence ne provient pas de l'extérieur, mais qu'elle est inhérente à chaque entité sous forme de dualité, Arendt objecte que c'est « erroné »⁶⁶. Selon elle, le transfert qui s'effectue ici est celui de l'expérience du Moi pensant aux choses elles-mêmes : le *deux-en-un* comme essence de la pensée est projeté par le philosophe en guise d'appréhension du « même » et du « différent ». En critiquant cette démarche, Arendt argumente que ce n'est pas l'activité de penser qui instaure l'unité : le *noûs*, identifié à l'Etre, n'est pas Un du seul fait de son propre retournement ou de sa propre saisie. « Bien au contraire, le *deux-en-un* redevient Un quand le monde extérieur s'impose au penseur et interrompt brusquement le processus de pensée⁶⁷. » C'est bien l'existence du penseur dans la dimension plurielle du *sens commun* qui lui fait apparaître l'ekstatique de sa solitude ; c'est là que s'actualise la conscience qu'il a de lui-même en tant que dualité. L'esprit prend ses distances avec le monde, mais sans pouvoir pour autant en sortir ni le transcender⁶⁸, en sorte que l'expérience de la dualité est bien la conséquence de cette tension constitutive et indispensable entre la pensée et la pluralité du monde commun. C'est pourquoi, bien que solitaire, la pensée, selon Arendt, n'est pas une entreprise *esseulée*. Dans la pensée, l'homme « se tient compagnie à lui-même », ce qui veut dire qu'il maintient le lien d'amitié avec le sens commun qu'il partage et qui s'insinue dans le dialogue sous l'aspect du « Moi » opposé au « Moi pensant ». L'esseulement pur et simple ne se ressent que lorsque cesse le dialogue de *deux-en-un*, quand « je me fais défaut à moi-même » (Jaspers)⁶⁹.

Ces remarques concernant la « divinité » inhérente au *noûs*, et le refus de considérer le rôle du monde commun en tant que condition de l'unité au sein du dialogue *deux-en-un* éclairent en profondeur certaines objections plus explicites qu'Arendt formule à l'endroit des « arguments fallacieux de la métaphysique ». Ainsi, dans son discours adressé à l'Association américaine de sciences politiques en 1954⁷⁰, elle discute le concept de *Geschichtlichkeit* chez Heidegger. Bien que celui-ci prétende, à l'encontre de Hegel, abandonner « l'arrogance de tout absolu », et congédie concepts et jugements à prétention de vérité pour s'approcher du monde politique, Arendt affirme que, de par sa structure même, le

Geschichtlichkeit « n'atteint jamais le centre - l'homme en qualité d'être agissant ». La coïncidence que Heidegger établit entre « pensée » et « événement » lui permet certes d'éclairer les tendances générales de l'époque (telle la soumission du monde à la technique), abordables en termes historiques ; mais elle suspend d'emblée des questions spécifiquement philosophiques comme : qu'est-ce que la politique ? Qu'est-ce que la liberté ?

De manière similaire, le très chaleureux hommage qu'Arendt consacre à Heidegger pour son quatre-vingtième anniversaire explicite que les engagements « scandaleux » de grands penseurs, tels Platon et Heidegger, en faveur des tyrans et des dictateurs ne sont pas seulement dus à des circonstances fortuites ou au caractère personnel des individus, mais à une « déformation professionnelle ». Laconiquement, Arendt rappelle (en citant son ancien professeur) que le Moi pensant ne vise aucune vérité, mais ambitionne seulement de « se tenir lui-même dans la tempête déchaînée », et que le Je pensant est « tout autre que le Moi de la conscience ». Dans son retrait à l'écoute de l'Etre et jusqu'à l'« oubli de l'Etre », le Moi pensant se retire dans un « séjour » hors des affaires du monde. Si, pourtant, un jour, le penseur cède à la tentation de quitter son « séjour » et de « s'insérer », c'est qu'il n'a pas pu persister dans l'« étonnement ». Mieux que personne, affirme Arendt, Heidegger a su analyser, à la suite de cet égarement, la volonté comme volonté de puissance, inhérente à l'action humaine et à la pensée quand celle-ci s'identifie à l'action. Mais Arendt laisse aussi entendre que le « penchant tyrannique » provient du fait que peu de penseurs, même parmi les plus grands, sont disposés à « accepter l'étonnement comme séjour » : c'est-à-dire à méditer aussi bien l'écart entre pensée et monde, que l'*interdépendance* des deux. Peu d'entre eux sont disposés à se tenir dans l'étonnement et à penser la *tension* qu'il implique entre monde commun et monde de pensée. En effet, il n'est que trop tentant de se laisser saisir par le « pouvoir » de s'étonner, et de projeter ce « pouvoir » sur le monde en s'égalant par là aux tyrans. Sont suggérées ici les latences paranoïdes de la pensée comme étonnement maîtrisé et systématisé, puis projeté sur un monde à maîtriser à son tour, et à gouverner pour finir.

Dès lors s'esquisse chez Arendt une conception de la pensée en tant que *deux-en-un* qui ne cesserait d'interroger ses liens avec le sens commun de la pluralité humaine. Elle aborde deux modalités de cette pensée : le *vouloir* et le *juger*, pour en répertorier les possibilités ou les impasses. Dans son travail sur la « faculté de juger », Kant est le seul à avoir proposé, selon elle, une articulation satisfaisante entre le « général » et le « particulier », qui permet de sonder cet écart aussi bien que ce lien. Mais, entre-temps, dans son interface avec le monde des apparences

sensibles, le « vent de la pensée » s'énonce, sous la plume d'Arendt, par une métaphore qu'elle affectionne et qu'il faudrait entendre en l'extrayant de sa banalité : « la vie de la pensée ».

Proche de son ami Hans Jonas⁷¹, elle définit la pensée comme un « besoin naturel de la vie » : « La pensée va de pair avec la vie », elle est la « quintessence dématérialisée du vivre »⁷². Cependant, la mortalité des hommes, le néant qui entoure l'intervalle entre naissance et mort « constitue l'infrastructure de [l'] activité mentale⁷³ ». Arendt maintient donc que la mort est la seule réalité dont la pensée est consciente dès lors que le Moi pensant s'est mis en retrait des phénomènes et a perdu le sens du réel. Toutefois, avec et par-delà cette structure profonde qu'est la mortalité pour la faculté de penser, il n'en reste pas moins que l'éprouvé de la pensée, ainsi que son sens se trouvent dans son activité même. Et la philosophe de résumer cette résorption de la mort par la pensée vivante en une de ces formules qui révèlent l'originalité de sa réflexion, si ce n'est de son génie : « Penser et être vraiment en vie sont deux choses identiques⁷⁴. » Bien qu'homme de système, dont elle ne se prive pas d'épingler les « péchés », et qui a pu prétendre de surcroît que « penser, c'est agir », Hegel avait donné une formulation inoubliable qui exprime pour Arendt l'intensité vivante de cette expérience pensante : « Le vrai est ainsi le délire bachique dont il n'y a aucun membre (aucune pensée particulière) qui ne soit ivre⁷⁵. » La philosophe ravive les résonances nietzschéennes de ce propos pour affirmer, sous l'autorité de Hegel, que la « vérité », pour autant qu'elle se dévoile dans la pensée, se présente au Moi pensant comme *délire* et comme *ivresse*.

Une mutation radicale de la notion arendtienne de « vie » se produit ici. La vie n'est plus ce processus vital ni ce piège de la réification intrinsèque à la condition humaine qu'Arendt avait stigmatisés dans son livre de 1958. Il s'agit désormais, en 1973, dans le bord-à-bord entre le « monde sensible » et le « vent de la pensée », d'une expérience de la vie comme pensée, de la pensée comme vie⁷⁶. Et ce n'est pas Aristote qui est convoqué ici avec son : « Pour les vivants, la vie est l'être⁷⁷ » ou « L'acte de l'intelligence (*energeia* qui possède sa fin elle-même) est la vie⁷⁸ », cet Aristote qu'Arendt a pu parfois saluer, parfois trouver suspect⁷⁹ ; c'est Nietzsche qui lui prête main-forte pour la déconstruction de la vie, zôê, en « vie de l'esprit » : « [Le Moi] ne se sait "en vie" que dans un état d'exaltation qui confine toujours à l' ivresse - comme le souligne Nietzsche⁸⁰. » Nous devons comprendre que cette vie de la vérité, qui n'est autre que la vie de la pensée, équivaut à l'activité de la pensée comme telle, et qu'elle n'a de « vérité » que *l'activité elle-même*, continûment déconstructive. Vie-pensée ou pensée-vie, elle

nous place à la charnière entre le questionnement des significations et l'ivresse qui emporte la conscience.

Plus que l'imagination créatrice de Bergson⁸¹, l'activité politique dans *l'amor mundi* en serait, selon Arendt, l'expérience privilégiée. Voilà bien une « activité politique » qui ne ressemble en rien aux pratiques courantes connues sous ce terme, mais annonce comme une *incarnation* de l'exigence anciennement philosophique au cœur même des affaires humaines. Telle est l'ambition arendtienne ; tel est son espoir salvateur, son pari. C'est à se demander si cette Arendt tardive n'est pas le plus post-chrétien des penseurs modernes ayant entendu la parole de Nietzsche et celle de Heidegger.

3. De l'homme intérieur à la violence du processus vital

Le Vouloir aurait pu s'intituler « Du génie du christianisme et sa politique ». Sans prendre de distances avec le modèle grec, mais en suivant une histoire de la pensée qui opère à coup de ruptures et de refondations, Arendt déchiffre dans la théologie chrétienne les moments capitaux où s'élaborent la pensée comme vie, ou la vie de l'esprit. Elle en signale les trouvailles fertiles tout autant que les difficultés et les erreurs. La possibilité de ce geste d'appropriation est offerte par cet « oubli » - constitutif de la condition humaine, mais devenu critique avec la sécularisation - qu'elle aime bien évoquer en se référant à René Char : « Notre héritage n'est précédé d'aucun testament⁸². » Arendt est persuadée que « le fil de la tradition est rompu et qu'on ne pourra pas le renouer⁸³ ». Hostile à quelque *destruction* que ce soit, il lui importe cependant de *penser la disparition* de la « trinité romaine » : religion-autorité-tradition, cette déconstruction n'étant, pour la politologue qu'elle demeure, jamais pure spéculation, mais une action qui concerne et concernera « l'histoire politique elle-même, celle du monde ».

Puisque la pensée arendtienne se place ainsi dans une temporalité faite de coupures et de refontes, elle sera amenée à examiner les diverses modalités de la refondation *avant* nous – *avant elle*. Arendt en évoque explicitement deux : la refondation romaine et la refondation hébraïque. Toutes deux révèlent l'« hiatus légendaire entre un ne-plus et un pas-encore », l'« abîme du néant »⁸⁴, ainsi que l'« amour de la liberté » comme « principe d'inspiration de l'action ». La liberté se révèle soit négative, qui libère d'une oppression (esclavage d'Egypte, Troie en flammes), soit positive, qui institue une réalité stable, un *novus ordo seclorum* (conquête de la Terre promise, fondation d'une Cité nouvelle) - tout en sachant

que, pour les Romains, ce commencement est un re-commencement, une renaissance de Troie. Une temporalité renouvelante et refondatrice s'oppose donc à la temporalité cyclique des Grecs, ainsi qu'à l'éternité de l'Etre qu'en avait extraite la philosophie : Arendt suggère que ce *temps du nouveau* s'enracine dans une généalogie romaine et biblique. Aussi sera-t-il nécessaire de reprendre le geste de recommencement et de refonte, mais à partir d'un *autre commencement* qui s'est précisément fondé comme une pensée de l'éternel recommencement, et ainsi seulement comme une pensée vivante.

Cet autre commencement est la pensée chrétienne, envisagée - – depuis la rupture du « fil traditionnel » - non plus comme une théologie, mais comme une vie de l'esprit. En effet, avec Jésus et saint Paul, en passant par saint Augustin, saint Thomas et Duns Scot, Arendt retrace une généalogie du concept de vie comme action pensée, découlant d'une réflexion sur le commencement. Cette réflexion aurait nécessité d'emblée l'introduction d'un paramètre jusqu'alors inconnu : le « pouvoir-commencer », compris comme *volonté* et entraînant la dialectique de la *liberté*. Le « commencement » chrétien apparaît ainsi comme un *commencement de la volonté* qui ouvre la problématique de la liberté et comporte deux conséquences majeures : il creuse l'espace de l'homme *intérieur*, amorcé par les stoïciens, et s'achève en *volonté de puissance*, qui se révèle être une volonté de vie. Il s'agira de désarticuler les impasses de cet aboutissement, et Arendt esquissera « sa » solution en contournant une fois de plus la psychologie subjective, pour discuter la logique de la volonté uniquement dans l'espace politique. Ni divinité, ni Etre, ni Sujet, mais *espace politique* du monde susceptible d'abriter la vie de l'esprit, et la vie de l'humanité en tant qu'elle est une pluralité de vies d'esprit.

Projet ou utopie, l'espace politique arendtien s'écrit dès lors comme un lieu post-chrétien – ou plutôt transchrétien - de recommencements. Il réalise une temporalité à la fois éternelle et brisée : éternel retour de l'espèce et de son histoire, ainsi qu'avènement des singularités des «*qui* ». En s'inspirant d'une sorte de « politique du christianisme », de ses avancées et de ses échecs, Arendt refait cet espace politique à proprement parler *à neuf*, à partir de deux notions clés : la *naissance des individus* et la *fragilité des actions*, et de deux interventions psycho-politiques : le *pardon* et la *promesse*. Mais cette conclusion ne peut être amenée qu'à partir d'une archéologie de la « vie de l'esprit » dont la *volonté* apparaît comme la composante majeure. « Face au désir, d'une part, et à la raison, d'autre part, la volonté produit comme "une espèce de coup d'Etat", selon Bergson », rappelle-t-elle, entendant par là que les actes libres sont des «

moments uniques dans leur genre », qu'ils sont des « données immédiates de la conscience », et que cette découverte peut être datée historiquement⁸⁵.

Inconnu des Anciens, *le vouloir* serait donc une invention de saint Paul et de saint Augustin. Aristote anticipe la notion de volonté par sa réflexion sur la relation désir/ raison. Le désir ou appétit (*orexis*, de *orego* : « la main qui se tend vers quelque chose de proche »), parce qu'il est désir d'un objet absent, pousse la raison à intervenir. Chez Platon, la raison agit par persuasion, pour conduire à la vérité par une délivrance continue : elle ignore le commandement. Ce sont les désirs, aveugles et privés de raison, qui commandent l'âme sans qu'il y ait lieu de « vouloir ». Lorsque les Grecs parlent d'« action volontaire », il s'agit d'une action non fortuite, essentiellement un mouvement du corps, accomplie par un agent en pleine possession de ses facultés : ainsi, je fais une action volontaire lorsque je tends mon portefeuille à un voleur sous la menace, puisque je fais le mouvement moi-même⁸⁶. L'invention due à Aristote de la notion de *proairesis*, choix dans une alternative, intermédiaire entre raison et désir, réduit l'écart entre ce « volontaire » sous la contrainte et la notion moderne d'acte volontaire. Pourtant, ce « choix délibéré ou préférence » est, chez Aristote, une émotion, un *pathos* qu'on subit et qui motive. C'est seulement dans la délibération entre tous que s'accomplit le bonheur, *eudaimonia*, le « bien vivre ». Le *liberum arbitrium*, « libre arbitre » (traduction latine de *proairesis*), n'est ni spontané ni autonome. Comme le fera Kant, Aristote soumet la volonté à la contrainte qu'exerce sur l'esprit la vérité d'évidence ou de raisonnement logique : « tu dois », pour Kant, naît dans l'esprit lui-même et implique « tu peux ». Mais la liberté ne commence à faire problème que lorsqu'on découvre que « tu dois » et « tu peux » ne coïncident pas⁸⁷.

L'impulsion de saint Paul fut, selon Arendt, décisive dans cette découverte. Il a apporté au monde grec son expérience hébraïque « acosmique », c'est-à-dire centrée sur l'homme lui-même, sujet de la Loi, et sans rapport avec l'espace de l'apparence politique (le *cosmos* et la *polis*) où se déploie la persuasion. Les Hébreux considèrent que l'immortalité est accordée au peuple, non à l'individu seul⁸⁸. La nouvelle religion chrétienne se propageant, le monde romain en décadence s'avise de promettre, en guise de consolation, la vie éternelle pour chaque individu.

Dans ce contexte, Paul comprend que la Loi est hors d'atteinte, car elle induit un dédoublement du Moi, une sorte de *deux-en-un*, mais, cette fois-ci - et différemment de la solution socratique -, inconciliable et passionnel : « je-veux-

mais-je-ne-peux-pas ». Le corollaire d'un tel dédoublement subjectif est que la Loi elle-même est équivoque : elle induit l'obéissance en présupposant la désobéissance, elle comporte implicitement sa propre négation. Au moment même où « il veut agir en juste », l'homme s'aperçoit que « c'est le mal qui est à [s]a portée »⁸⁹. Ou encore : « Ce que je veux, je ne le pratique pas, mais ce que je hais, je le fais » (Rm 7, 15). Et, au sujet de la Loi : « Une fois venu le commandement, le péché a pris vie en moi, et moi je suis mort » (Rm 7, 9-10) ; c'est « la malédiction de la Loi » : si « c'est par le moyen de la Loi que vient la justice, alors le Christ est mort pour rien » (Ga 2, 21).

Arendt nous invite à y voir comme *l'invention de l'intériorité* par saint Paul. Naissent ensemble la volonté, l'intériorité de l'homme-voulant, et leur équivoque : leur indépassable ambiguïté. Il est impossible de satisfaire à la Loi : la volonté d'accomplir stimule une autre volonté, celle de pécher, et jamais l'une ne va sans l'autre. Dès lors, si l'ancienne Loi commande : « tu feras », la nouvelle Loi chrétienne reformule : « tu voudras ». Mais cette soumission volontaire, qui implique la possibilité de dire « oui » *ou* « non », fait découvrir tout simplement « la merveille que représente la liberté » et qu'aucun des anciens peuples (grec, romain, hébreu) n'avait entrevue⁹⁰. Merveille redoutable s'il en est, car saint Paul insiste déjà sur la « lutte intérieure » qui la caractérise, sur la « réflexivité », plus marquée dans la volonté que dans toute autre activité mentale : si je veux, je peux vouloir contre ce « je veux », donc je « non-veux ». Dans la lutte entre *velle* et *nolle*⁹¹, le vouloir fait éclater l'un en *deux-en-un*, la volonté suscite ses propres obstacles. Cette logique conflictuelle prendra l'aspect d'une lutte entre la chair et l'esprit chez saint Paul ; saint Augustin, lui, parlera du « caractère monstrueux de la volonté ».

La construction chrétienne de la volonté, dont Arendt se plaît à souligner l'impulsion paulinienne, n'en était pas moins préparée par les stoïciens. La toute-puissance de la volonté prenait en effet chez eux l'aspect bien connu d'une *ataraxia* : on ne peut être heureux que par un effort spécial de la volonté qui empêche d'être malheureux dans un monde en crise, assiégé de peurs et de mort. Mais ce qui rend possible cette volonté négative, c'est avant tout la formation, par les stoïciens, d'une « région intérieure » opposée à ce monde désormais non plus harmonieux, à la manière de celui de Périclès, mais violemment hostile. Si le sage stoïcien, tel Epictète, se retire de la *polis*, ce n'est pas pour sacrifier à l'ancien vouç, organe interne de la vérité, œil invisible fixé sur le visible ; il s'en isole franchement par des « représentations » (*phantasiai*) qui ont leur propre *dynamis logikê*⁹². Les stoïciens sont des logiciens et des sémioticiens ; ils

favorisent la divination, non la physique. Une philosophie d'ores et déjà consciente de sa faiblesse s'amorcerait ainsi, selon Arendt, qui ne modère guère sa sévérité – bien réductrice – envers les stoïciens. La sagesse d'Epictète fixe les standards et les normes de la maîtrise qui, de l'évitement de la douleur, aboutit à l'insensibilité, à l'aliénation totale au monde et à l'apathie. Heureusement, l'antagonisme des deux volontés met fin à cette résignation fondamentale au destin, et juggle le désespoir. C'est surtout l'intériorité humaine, faite de représentations, qui sera le legs des stoïciens au christianisme : saint Augustin aura bien besoin de cette faculté « prodigieuse », dit-il, de ce pouvoir qui s'exerce dans le domaine du pur fantasme, de ce palais séparé des phénomènes extérieurs, pour y développer la « première philosophie de la Volonté »⁹³.

Les thèmes majeurs de la volonté augustinienne séduisent Arendt. D'abord, saint Augustin comprend que, par la volonté ainsi héritée de saint Paul et des stoïciens, le Moi possède une « vie intérieure » qui, distincte de la raison et du désir, peut résoudre une question que la philosophie ne posait ni ne résolvait : « *Quaestio mihi factus sum* ["je suis devenu question à moi-même"]. » Plus encore, puisqu'il y a deux volontés, l'une charnelle et l'autre spirituelle, et que la volonté est une capacité interne d'affirmation et de négation, la Loi, en s'adressant à la volonté (et non pas à l'esprit, ni à la raison, ni aux désirs), s'adresse à une faculté libre. Saint Augustin développe le premier la dialectique de la Loi et de sa transgression, déjà amorcée par saint Paul : « Une joie plus vive est précédée de plus vives souffrances »⁹⁴, annonçant ainsi, pourrait-on ajouter, la cruauté sadienne et celle de Nietzsche ou d'Artaud. Mais ce à quoi Arendt est attentive par-delà ce « sadomasochisme » de la volonté dont nous savons qu'elle se protège avec beaucoup de persistance, c'est la puissance autorégulatrice de la volonté : tout *velle* est accompagné de *nolle*, mais aucune créature ne peut faire acte à l'encontre de la Création. La volonté principale étant celle de la Création, il est impossible de non-vouloir absolument. Aussi saint Augustin ne peut-il se fier à celui qui énonce : « J'aimerais ne pas être », car la vie implique toujours désir de continuer à être, et s'avère en conséquence louange et remerciement. A partir de cette suprématie de la « volonté de vie » (en tant que la vie est *summum bene*, vie éternelle), la volonté, en elle-même contradictoire et pathétique, s'unifie par *l'amour*, tout en révélant une intériorité qui n'est plus un dialogue, mais un conflit.

La structure ternaire de cette dynamique (deux volontés unifiées par l'amour) est envisagée par Augustin à l'horizon des triades qui structurent la vie de l'esprit et résonnent avec la Trinité du Père, du Fils et du Saint-Esprit. Arendt recense les

occurrences *d'être*, de *connaître* et de *vouloir*, ainsi que leur dialectique, pour faire émerger la *volonté comme unificatrice*. Force de cohésion mentale et d'attention, la volonté unit aussi les organes sensoriels au monde réel. Tournée vers l'action, la volonté, en tant qu'agent de cohésion, peut se définir aussi comme *amour*, bien que celui-ci ne s'éteigne pas en atteignant son but, à l'instar de la volonté, mais permette à l'esprit de « demeurer constant afin d'en jouir ». Par là même, organe du futur, la volonté présente la temporalité dans une tonalité qui n'est pas celle du « souci », mais celle de la tension, de l'action et de l' amour.

Enfin, c'est par l'intervention de la volonté que le commencement s'individualise : le *principium divin* posant le Ciel et la Terre devient *initium* pour l'homme. L'homme a été mis au monde, selon Augustin – ce qu'Arendt reprend une fois de plus –, pour un « nouveau commencement », du fait qu'il est pensé lui-même comme « un commencement courant vers une fin » et « doté de capacité de vouloir et de non-vouloir ». De ces spéculations d'Augustin se déduirait une conception qu'il n'a pas formulée, qui permet de penser la liberté non pas comme *liberum arbitrium*, mais comme un « auto-commencement » au sens où Kant définit la liberté. Donnée dans le *principium*, préparée par l'*initium* de chaque naissance, la volonté, qui est la première des facultés mentales, réactualise chez l'homme les possibilités de renaissance sous l'aspect de la spontanéité et de la liberté. En considérant cette articulation (entre *principium/initium/voluntas*), il n'est pas gênant pour la raison humaine, pense Arendt, d'admettre la liberté d'une spontanéité humaine *relativement* absolue : saint Augustin pose la volonté comme première sur le plan de la causalité (*initium*), sinon quant au temps (puisqu'elle vient après le *principium*).

En d'autres termes, la condition de *vie* (la *naissance* singulière au sein de la pluralité) annonce et préfigure la faculté mentale dite « volonté » en tant que manifestation majeure de la vie de l'esprit – de sa spontanéité et de sa liberté. « La liberté de spontanéité est inséparable de la condition humaine. L'organe mental en est la volonté⁹⁵. » La liberté qui s'inscrit dans ce champ est nécessairement soumise aux interdits de la conscience, et, de ce fait, elle sera intrinsèquement négative, pécheresse, sinon souffrante. Cependant, elle peut s'accomplir jusque dans ce « refus surprenant du repentir » dont témoigne Maître Eckart, pour qui le pécheur peut se pardonner à lui-même ; et, d'une autre façon, dans le triomphe du Moi-pensant sur le Moi-voulant⁹⁶ chez Leibniz.

La Loi impliquant interdit et commencement s'est transformée en vie de l'esprit comme perpétuel recommencement. La *volonté* aura été l'agent de cette

transfiguration, et la *naissance* de chaque corps humain son fondement. Tel est le testament évangélique, simultanément philosophique et politique, qu'Arendt déchiffre pour la modernité.

Saint Thomas parachève et intellectualise la volonté chrétienne. L'Etre lui apparaît « bon et désirable » à la volonté et « vrai » à l'intellect ; mais l'intellect, faculté plus noble, parce que précédant la volonté et capable d'universel, domine et guide la volonté qui n'est libre qu'à l'égard des biens particuliers. Il s'ensuit que le bonheur ultime de l'homme consiste à « connaître Dieu à travers l'intellect ; ce n'est pas un acte de volonté⁹⁷ ». Comme l'intellect subordonne la raison qui s'attache aux éléments particuliers, « la volonté est assistée par la faculté de libre arbitre [*liberum arbitrium*] quand il s'agit de sélectionner les moyens particuliers adaptés à une foi universelle⁹⁸ ». A travers cette intellectualisation, qui s'écarte d'Augustin et qu'Arendt déplore, c'est l'« Etre thomiste » qui la préoccupe et lui semble être « tout bonnement une conceptualisation de la Vie et de l'instinct de vie⁹⁹ ». Bien que présente chez Augustin, cette conceptualisation se trouve chez saint Thomas « creusée », et elle prépare l'assimilation de la volonté à l'instinct vital qu'énonceront seulement au XIX^e siècle Schopenhauer et Nietzsche.

En revanche, Arendt manifeste une sympathie toute particulière pour Duns Scot qui, par un retour original et très personnel à saint Augustin, restaure la primauté de la volonté sur l'intellect. En affirmant la *singularité* de chaque naissant – son *haeccité* –, Duns Scot ne confirme pas l'aspect destructeur de la volonté, mais insiste sur le « délice » dont elle est inséparable¹⁰⁰. Une jouissance mentale participe de la transformation de la volonté en cet amour qui parvient à l'« acceptation inconditionnelle de l'objet » : l'amour « jouit » pour la chose elle-même. La distinction augustinienne entre « *uti* » et « *frui* » aboutit ici à la béatitude scotiste : jouir de la pure actualité d'un exercice qui porte sa fin en soi. Cette dynamique de la singularité et de la béatitude nous sera précieuse quand nous aborderons la « promesse » et le « pardon » selon Arendt. *Amo : volo ut sis* ne peut qu'accomplir la « sérénité d'un mouvement éternel qui est sa propre limite et sa propre satisfaction¹⁰¹ ». On appréciera cet accomplissement de la volonté dans la sérénité de l'amour scotiste, d'autant plus qu'il s'accompagne d'une réflexion sur la *contingence* de l'action humaine. Nullement dévalorisée, cette dernière est, pour Duns Scot, le terrain privilégié de la volonté humaine libre, puisque c'est dans l'action que le vouloir prend position « pour » ou « contre », pouvant aller jusqu'à haïr Dieu lui-même. Tel l'âne de Buridan qui cesse d'hésiter sitôt qu'il se met à brouter, la volonté cesse dès qu'elle se met à

agir dans le sens d'une de ses propositions. Mais cet arrêt n'est pas une extinction puisque, contrairement au désir qui s'épuise en trouvant son objet, la volonté se prolonge et continue sa jouissance dans son accomplissement même, dans l'amour et dans l'action, nullement dans le repos. Loin de l'agitation, de la haine et du rejet, c'est dans l'acquiescement que la volonté scotiste, agissante et amoureuse, éprise de contingences, trouve sa réalisation suprême. Cette béatitude jusque dans l'action semble inspirer continûment la pensée arendtienne en contrepoint à la sérénité du retrait contemplatif que préconisent les « penseurs professionnels »¹⁰².

La *volonté de puissance* nietzschéenne a incontestablement stimulé ce retour d'Arendt à la pensée chrétienne de la volonté, pour qu'elle puisse y déchiffrer des avancées et des écueils inconnus de Nietzsche, en tout cas non mentionnés par lui. Ce travail accompli, elle peut le relire, sans trop le recouvrir par l'interprétation qu'en donne Heidegger en le ramenant à l'Etre et à son dévoilement. Dans ce trajet, la pensée chrétienne de la volonté aura permis de profiler l'espace d'une action humaine comme action de liberté plurielle, offrant ainsi une hypothèse politique qui contredit le démantèlement de la volonté dans le seul retrait de l'Etre que propose Heidegger. Il n'en reste pas moins que la pensée chrétienne a révélé aussi, à la lecture arendtienne, son psychologisme et ses latences négativistes. Paradoxalement, mais, après tout, très logiquement, c'est Montesquieu – renouant par-delà la chrétienté avec le pragmatisme antique – qui viendra donner à Arendt les dernières clés pour passer de la volonté à une humanité « naissancielle ».

La convergence des deux courants de la pensée nietzschéenne, la « volonté de puissance » et l'« Eternel Retour », n'échappe pas à Arendt. Elle suit Nietzsche lorsqu'il déchiffre, dans la volonté de puissance, la bataille entre celui qui commande et celui qui obéit, l'ambivalence entre le plaisir et la peine, l'intensité de la sensation de libération n'ayant d'égale que celle de la douleur. Elle rapproche deux extraits du *Gai Savoir* – l'un assimilant la volonté à la fureur de la vague, l'autre annonçant l'acceptation bienveillante de soi-même et de la vie et préfigurant l'« Eternel Retour » – pour souligner la cohérence entre les deux aspects de la pensée nietzschéenne.

La vague-volonté serait une « belle tumultueuse » qui « hurle de plaisir et de méchanceté ». C'est seulement en escamotant cette dualité que nous obtenons le « concept synthétique de Moi » : « L'effet, c'est Moi », écrit Nietzsche dans *Par-delà le bien et le mal*¹⁰³. Mais l'ambivalence destructrice s'identifie d'ores et déjà

avec le principe de vie, puisque Nietzsche l'extrait de l'activité *mentale* et la conçoit comme une joie qui naît de l'abondance du *processus vital* lui-même : ce que Nietzsche appelle le principe dionysien et qu' Arendt rapproche de la « plus-value » de Marx. Arendt souscrit à un Nietzsche qui s'oppose ainsi au dolorisme chrétien de saint Paul, à son « je-veux-et-je-ne-peux-pas », et proclame une éthique d'acquiescement total à la vie. Parce que la vie procède par surabondance, parce qu'une sorte de luxe lui serait inhérent, « elle balaie tout et on peut s'y laisser aller quand tous les besoins vitaux sont satisfaits¹⁰⁴ ». Une sorte de scotisme nietzschéen est décelé par Arendt dans cet hymne dionysiaque : « J'applaudis à tout, car tout vous [les vagues] sied également, vous à qui je suis redevable de tout¹⁰⁵... » Parallèlement, et après avoir identifié les phénomènes du monde à l'avidité de vivre et au pouvoir, Nietzsche fait cependant ressortir l'anthropomorphisme fondamental de la métaphysique, les dispositifs de l'âme jouissant d'une primauté absolue et influençant jusqu'aux conceptions scientifiques.

Un deuxième fragment de Nietzsche, la parabole « *das grösste Schwergewicht*¹⁰⁶ », dévoile la pensée « la plus pesante pour un esprit » : ne désirer que l'éternel sablier de l'existence, accepter avec bienveillance soi-même et la vie par un *Gedankenexperiment* dans le retour cyclique du temps.

Dans les deux cas, dans la volonté de puissance comme dans l'Eternel Retour, l'acceptation de la vie est le témoignage principal qui, selon Arendt, « distille un sentiment de force (*Kraftgefühl*) général¹⁰⁷ » ; « elle est la force », la « sensation de la force », l' « émotion avant l'acte », « occasionnée par l'idée de ce qui doit être fait », elle « n'est pas une volonté agissante », nous la « pensons instinctivement »¹⁰⁸. Ces affirmations, qui ont pu être interprétées ultérieurement comme une prescience, chez Nietzsche, de la « pulsion inconsciente » freudienne, sont analysées ici par Arendt comme une réflexion sur le temps.

La volonté ne peut arrêter le temps, et cette impuissance est source de ressentiment, appétit de vengeance, soif de domination et de pouvoir. Seule une suspension peut annuler l'acharnement contre le temps : notamment par l'« oubli » que Nietzsche réhabilite¹⁰⁹ et qu'Arendt modifie en « pardon ». Mais aussi par le recours à l'Eternel Retour, qui résulte du choc entre la volonté et le passé.

Enfin, qu'elle soit orientée vers le passé et y perçoive son impuissance, ou vers le futur et y devine sa force, la volonté selon Nietzsche transcende le simple « donné » du monde, et cette transcendance « gratuite » s'accorde à la surabondance de la vie. De ce fait, et en harmonie avec le luxe vital, le

Surhomme est celui qui est capable de se transcender lui-même. Si l'homme honnête est le nihiliste qui juge que le monde tel qu'il est ne devrait pas être, pour surmonter ce nihilisme, il s'impose de renverser les valeurs et de déifier le monde. Mais pour ce faire, accepter les choses telles qu'elles se produisent ne suffit pas, comme le pensait Epictète auquel Nietzsche est resté très attentif. Celui-ci réclame « une force de volonté [suffisante] pour se passer d'une signification des choses [...], supporter de vivre dans un monde dépourvu de sens »¹¹⁰. L'Eternel Retour sera l'expression qui désigne cette ultime pensée rédemptrice dans la mesure où elle proclame l'« *innocence* de tout devenir en même temps que son absence inhérente de but et d'intention, son manque de culpabilité et de responsabilité¹¹¹ ». La volonté s'est transfigurée en force vitale. En effet, ni l'Eternel Retour ni l'innocence du devenir ne proviennent d'une faculté mentale ; ils s'enracinent dans le fait d'être « jeté » dans le monde (Arendt reprend la lecture heideggerienne de Nietzsche). Sans cause ni effet, le *sens* ainsi que les *faits moraux* disparaissent de la structure rectiligne du temps (dans l'Etre, « il n'existe pas de fait moraux », observe Heidegger à propos de Nietzsche). De même, la *mélancolie*, que la volonté abrite en tant que passé dévorant, s'évanouira uniquement par l'acceptation du Retour cyclique.

De ce « tourbillon d'aphorismes » Arendt conclut que Nietzsche se prononce pour une « répudiation de la volonté et du Moi-voulant », puisque le Surhomme est capable d'« imprimer une volte-face à sa volonté propre » pour n'accomplir qu'une seule négation : « détourner le regard », car il ne reste que l'« immense et sans limite dire Oui et Amen »¹¹².

Si elle se satisfait ici du travail de sape opéré par Nietzsche, Arendt n'est pas sans savoir que l'espace politique dans lequel elle va tenter d'arrimer cette volonté « démantelée » pose de multiples questions, parmi lesquelles celles du *pouvoir* et de l'*autorité* sont cruciales¹¹³. De même, on voit mal « *qui* » peut dire « *amen* », sans l'« intériorité » psychique creusée par la « volonté » : à moins de revenir à la « *theôria* » ou de reprendre le renversement de la « vie » nietzschéen dans l'Etre tel que l'accomplit Heidegger. Ce qui intéresse Arendt pour le moment, c'est de rejeter, à l'aide de Nietzsche, le psychologisme culpabilisant et l'anthropomorphisme vitaliste de la tradition, qu'elle soit chrétienne ou philosophique, et, à travers elle, de critiquer l'actualité scientifique et politique moderne qui en est également imprégnée. Ce qui ne l'empêche pas de s'appuyer sur ceux qui, dans la tradition, laissent ouvertes les possibilités de *couper* en recommençant, et d'*affirmer* la pensée comme coextensive à cette surabondance généreuse qu'on peut appeler une vie : saint Augustin, Duns Scot et d'autres.

Dans ce questionnement de la volonté, il s'imposait de terminer par une réflexion sur sa place dans l'œuvre de Heidegger, ne serait-ce que parce que « la volonté de régir et de dominer est une sorte de péché originel dont il s'est attribué la culpabilité au moment où il essayait de s'accommoder de son bref passé dans le mouvement nazi¹¹⁴ ». Arendt consacre ainsi à Heidegger une troisième et dernière étude¹¹⁵ qui se réfère aux deux volumes sur Nietzsche publiés en 1961, et qui reprennent le cours de 1936 à 1940 durant lequel s'effectue la fameuse *Kehre* (pour laquelle elle renvoie curieusement à un seul auteur, J.-L. Mehta, *La Philosophie de Martin Heidegger*, New York, 1971). Tout à la fois rigoureuses et limitatives, les interprétations qu'elle donne de certains aspects de cette lecture de Nietzsche par Heidegger frappent par leur ambiguïté, jouant tantôt sur l'adhésion, tantôt sur la mise en garde.

Ainsi, Arendt ne peut que se féliciter de la critique heideggerienne de la volonté en tant que simple symptôme de l'instinct vital, arrachant ainsi Nietzsche à son biologisme et consonnant avec les attaques arendtiennes elles-mêmes contre le « processus vital », fondement, nous l'avons vu, de la réification et de l'aliénation au cœur de la « condition humaine »¹¹⁶. Tout de suite, cependant, Arendt souligne que ce nettoyage des « traits biologiques » de la volonté nietzschéenne s'accompagne, chez Heidegger, d'une amplification des effets destructeurs de la volonté, au détriment de sa créativité et de sa surabondance emphatisées par Nietzsche. Mais celle-ci n'était précisément possible, ajouterons-nous, qu'à la faveur de cette assimilation de la volonté à l'élan vital *dionysiaque* (et non pas à l'*Etre*) ! Pourtant, l'interprétation heideggerienne s'impose à Arendt comme « radicale¹¹⁷ » lorsque la philosophe décode la « volonté de vouloir » dans la technologie moderne elle-même, et lui oppose la sérénité (*Gelassenheit*), conformément à la manière du maître de Todtnauberg.

Arendt établit certaines convergences entre le « souci » d'*Etre et Temps* et le vitalisme de Bergson : immédiatement donné à la conscience, ramenant le « Moi social » au « Moi réel » de la pure spontanéité, le « souci » se réalise dans l'expérience créatrice¹¹⁸. Elle constate pourtant qu'après le « retournement », le « souci » ne disparaît pas au profit de la volonté, mais se transforme en « soin apporté à l'Etre » dont l'homme n'est plus le « gardien » mais le « berger », la mort elle-même ne se présentant plus comme la possibilité extrême qui s'actualiserait dans le suicide, mais comme une « chasse » qui rassemble.

Toutefois, le concept de *Seinsgeschichte*, « histoire de l'Etre », qui détermine chez Heidegger la possibilité pour les hommes de réagir à l'Etre en termes de «

vouloir » ou de « penser » – la solution optimale étant que le Moi-pensant surmonte le vouloir et actualise le « laisser-être » –, est décrit ironiquement par Arendt comme une des ruses de la raison selon Hegel, analogue à l' « esprit du monde » hégélien. A cette différence près que, pour Heidegger, c'est l'Etre lui-même (et non Napoléon à cheval à Iéna) qui se manifeste dans la pensée de celui qui agit de telle façon que penser et agir coïncident¹¹⁹. Cet amalgame d'agir et de penser désobjective l'Ego cartésien, concède Arendt, mais sauvegarde sa place pour l'attribuer au seul penseur. Son « Sois authentique » s'offre dès lors comme l'unique salut de la Cité : le philosophe traduit le sens caché de l'Etre en ces « actions silencieuses » que sont ses « pensées » dans leur soliloque. Le « retournement » signifie bien que, désormais, le sage n'agit pas tout seul, mais obéit à l'Etre. Il n'en reste pas moins que le concept personnifié, le Personnage spectral de Hegel, est devenu, chez Heidegger, le Penseur, sans pour autant que son *solus ipse* regagne le monde des phénomènes. Ces remarques rappellent un passage de *La Condition de l'homme moderne* où Arendt évoque la « mélancolie » de l'Ecclésiaste soupirant : « Vanité des vanités, et tout est vanité » – mélancolie qui, pour elle, n'est pas spécifiquement religieuse, mais « inévitable dès que l'on n'a plus confiance dans le monde comme lieu convenant à l'apparence humaine, à l'action et à la parole¹²⁰ ».

Enfin, l'idée de culpabilité (*Schuld*) est dissoute par Heidegger dans l'endettement primordial du *Dasein* à l'Etre : l'existence humaine n'a pas besoin de se « rendre coupable » par « omission ou commission » ; elle l'est « de toute façon », puisqu'« elle doit d'être à quelque chose qu'elle n'est pas elle-même ». Engagée dans cette pensée, l'existence est par là même entraînée inmanquablement à *remercier* de cet endettement : ce qui lie le sort de penser et de remercier, retourne la culpabilité en grâce, et institue une éternelle innocence. Là encore, Arendt semble approuver cette logique de délivrance à l'encontre de la culpabilisation judéo-chrétienne, pour y voir une nouvelle variante du *thaumazein* de Platon. Mais elle remarque avec un certain agacement : « Quand tout le monde est coupable, personne ne l'est¹²¹ », et note que Nietzsche, aussi bien que Mandelstam ou Auden, avait trouvé cette même réponse de l'émerveillement et du remerciement, mais au sein « d'un monde entièrement sécularisé ».

L'ultime retournement de Heidegger, qu' Arendt apprécie mieux que les précédents, se trouve dans sa lecture d'Anaximandre : l'« oubli » fait désormais partie de l'essence de l'Etre, ce qui implique qu'il n'y a plus de *Seinsgeschichte*, aucune histoire de l'Etre se jouant « derrière le dos des hommes ». Les étants

sont lâchés dans l'erroire, l'errance constitue le règne de l'erreur où se déploie l'Histoire. Une « certaine Histoire ». émerge cependant dans les moments de transition d'une époque à l'autre¹²², les révolutions par exemple.

Est-ce à dire que la solution de Heidegger, en particulier sa dissolution de la volonté, au-delà même de la « volonté de ne pas vouloir », dans le « laisser-être », répond aux difficultés dont témoigne le destin de la volonté dans la pensée occidentale ? A l'exception de Duns Scot, « seul à payer le prix de la contingence en échange du don de liberté¹²³ », les « penseurs professionnels » persistent, selon Arendt, à s'enfermer dans la liberté philosophique, limitée à la pensée solitaire, et négligent la liberté politique telle que la pluralité humaine en pose la nécessité¹²⁴. Les hésitations que suscite chez Arendt la lecture des retournements de la volonté opérés par Heidegger découlent du même constat : les solitudes de la pensée, du langage poétique ou de l'énigme dissimulent les véritables abîmes de la liberté que révèle au contraire l'*amor mundi*.

A partir de là, la philosophe-politologue envisage, en première hypothèse, un espace politique dégagé des impasses de la volonté. Avec Montesquieu, elle essaie de penser l'espace politique comme fondé sur le « pouvoir » au sens de « je-peux », et qui résulterait non pas d'un « exercice de la volonté », mais d'une *multitude de rapports* : lois, coutumes, habitudes, etc. Dans *L'Esprit des lois*, elle retient surtout l'agencement entre « liberté », « opinion », « sûreté » et « lois » : « La liberté philosophique consiste dans l'exercice de sa volonté, ou du moins [...] dans l'opinion où l'on est que l'on exerce sa volonté. La liberté politique consiste dans la sûreté, ou du moins dans l'opinion que l'on a de sa sûreté... » Et encore ceci : contrairement aux immuables réalités divines, les rapports entre les mortels sont instables, ils « doivent être soumis à tous les accidents possibles et varier à mesure que change la volonté des hommes »¹²⁵.

A moins que cette prétendue soustraction de la *volonté* au profit du *pouvoir* ne soit une ironie supplémentaire d'Arendt, pour mettre en perspective les « spéciosités » des « penseurs » et rendre plus saillantes les particularités de la condition humaine en tant que condition politique. Car, l'instabilité de ces affaires humaines constatée, il ne suffit pas de dire combien elles dépendent de la pluralité (de « nous » à la place de « je »), ni d'envisager, avec Montesquieu, les différents types de communautés humaines et de gouvernements, pour en restituer la complexité et légiférer sur les pouvoirs. Ni même de considérer, comme le fait notre critique en conclusion de son étude sur la volonté, que chaque organisation d'un libre ensemble humain suppose un « début » qui

présuppose un commencement... En effet, en renvoyant « au commencement », l'auteur fait appel à la « volonté » qui actualise, nous l'avons vu, la logique du commencement au sein même de l'existence humaine, et que la philosophe s'était proposé de déconstruire. A moins qu'ARENDT ne songe à une « liberté » pensée sur un autre mode que celui de la volonté et du commencement? Mais lequel ? Montesquieu lui-même n'a pas écarté le « privé » et ses formes de liberté d'une législation consacrée au « public » et aux libertés publiques. Quant au « je-peux » politique, il ne semble pas si autonome du « je-veux », serait-il celui du sujet-pensant, de l'intimité individuelle ou de l'initiative citoyenne.

Arendt n'aborde pas ces apories. Elle cherche un fondement non subjectif de la politique. Tout en déconstruisant la volonté et ses impasses, le simple retour à *l'initium* de saint Augustin ou à la *naissance* comme prototype de l'aptitude à commencer laisse entendre que les résonances de la volonté chrétienne et postchrétienne ne seront jamais absentes de la « fragilité des affaires humaines » qui la préoccupe. *Le Vouloir* aura été une version de la *pensée* au sens arendtien du terme : non pas l'établissement d'une vérité sur la volonté, mais la tenue du *deux-en-un* socratique. Par cette dramaturgie, les différents penseurs de la volonté, Arendt comprise, occupent tour à tour le rôle du « Moi » et du « Moi-pensant » dans un dialogue continu, exigeant, et, après tout, amical.

Pour sa part, Arendt suspend l'investigation de la volonté pour ouvrir une dernière piste, plus fiable et d'emblée communautaire, sur laquelle pourrait se bâtir le lien politique : celle du jugement. Choix, décision morale, autorité : ce ne sont là que quelques-unes des immenses questions politiques appendues à l'élucidation du « jugement » qui restera, hélas, inachevée, interrompue par la mort d'Hannah Arendt en 1975. Elle laisse sur sa machine à écrire une page du livre à peine commencé et qu'avaient préparé plusieurs cours.

4. Le goût du spectateur : vers une philosophie politique

Arendt écarte la dialectique du commandement et de la liberté, de la Loi et de la transgression qui sous-tend la volonté : d'autres vont la reprendre comme inhérente à la logique du *désir*, afin de penser le sujet, mais aussi les conflits politiques. Elle espère que sa méditation sur la volonté aura permis de mettre en lumière le caractère spécieux de la métaphysique moderne, de son subjectivisme, notamment marxiste et existentialiste, qui stipule que la volition est une aptitude intérieure grâce à laquelle les hommes prétendent « se faire » et « faire l'Histoire

»¹²⁶. Sans recourir aux catégories morales – du moins pas d'emblée –, Arendt cherche à cerner le caractère du lien politique en isolant le *jugement* comme capacité distincte de l'esprit et qui, par sa spécificité telle que l'analyse Kant dans sa *Critique de la faculté de juger*, atteste l'appartenance immédiate de tout homme à la communauté des hommes¹²⁷.

« Qu'est-ce que l'homme ? » : ainsi sont posés les termes de la *quatrième* question de Kant (après . que puis-je connaître ? que dois-je faire ? que m'est-il permis d'espérer ?), qui ne figure pas dans les *Critiques*, mais dans l'un de ses cours. Son idée sous-jacente n'est plus l'intérêt particulier, remarque Arendt, mais fait référence à la condition de pluralité des êtres humains et aurait pour corollaire la question : « Comment est-ce que je juge ? », celle de ce troisième *Critique*¹²⁸.

« Comment organiser un peuple en Etat, comment fonder une communauté politique ? » : telle aurait été la préoccupation de la fin de vie de Kant sous le choc de la Révolution américaine et plus encore de la Révolution française. « Ses essais rigoureusement politiques sont rédigés après 1790, lorsque parut la *Critique de la faculté de juger*, et, de façon plus significative encore, après 1789, année de la Révolution française¹²⁹. » Devant le déroulement de cette dernière, Kant prend ses distances à l'égard de la position moralisante et comprend que « l'on ne doit [pas] attendre de la moralité la bonne constitution politique, mais plutôt, inversement, d'abord de cette dernière la bonne formation morale d'un peuple¹³⁰ ». L'expérience des révolutionnaires français lui a insufflé cette idée qu'en politique le *peuple juge en spectateur désintéressé*, et que dans la pluralité (qu'il appelle « publicité »), les mauvaises actions sont tenues en principe au secret¹³¹. On lit en effet ce commentaire à proprement parler spectaculaire de la Révolution française dans la seconde section du *Conflit des facultés* (« Reprise de la question : Le genre humain est-il en progrès constant ? »). Kant y précise qu'il ne s'intéresse pas aux actes réels des agents politiques, mais « à la manière de penser des *spectateurs*, qui se trahit publiquement dans ce jeu des grandes révolutions et qui, malgré le danger des inconvénients sérieux que pourrait leur attirer une telle partialité, manifeste néanmoins un intérêt *universel*, *désintéressé* toutefois, pour les joueurs d'un parti contre les autres, démontrant ainsi (à cause de l'universalité) un caractère de l'humanité en général et aussi (à cause du désintéressement) un caractère moral de celle-ci, tout au moins en son fond¹³² ».

Avant d'aborder l'articulation du jugement chez Kant, Arendt s'amuse à constater – toujours en clin d'oeil aux philosophes professionnels – que ce train

de pensées détache en définitive Kant de ses prédispositions à la mélancolie, maladie propre à la « tribu philosophique », selon elle, et que maints aveux kantien ont continûment révélée (un « fardeau qui s'attache dès l'origine à la vie », « l'homme même le meilleur n'est pas satisfait de la vie »¹³³, etc.). Kant serait ainsi un des rares philosophes, sinon le seul, à inviter le penseur à se plonger dans la vie de ses semblables, considérant, à l'encontre de Platon, que tout homme ordinaire est capable d'apprécier une vie de plaisir ou de déplaisir. Rousseau, lui, a appris à « honorer les hommes », et s'il ne veut ni quitter la caverne platonicienne, ni participer à une secte philosophique, c'est parce qu'il croit à l'« égalité » des hommes¹³⁴. Contrairement à la plupart de ses collègues philosophes qui comprennent la politique comme un art de gouverner impliquant domination et obéissance, et qui ne méritent pour cela même que d'être déconsidérés, Arendt découvre dans la conception kantienne de la politique une adhésion à la vie et à l'Être. « Je convie chaque créature [à s'écrier avec moi] : bienheureux sommes-nous ! Nous existons ! [*Heils uns ! Wir sind !*] » Elle juge cet optimisme de jeunesse chez Kant tout aussi important que sa découverte de la « loi morale en moi » et de l'impossibilité de toute démonstration de l'existence de Dieu. « Mais la louange, commente-t-elle, est louange de l'"ensemble", c'est-à-dire du monde¹³⁵. » Un acquiescement, en somme, qui ne se départit jamais d'une pensée critique, d'un questionnement permanent dont peu de philosophes parviennent à maintenir le degré élevé de vigilance : seul Sartre a écrit, après Kant, une *Critique (de la raison dialectique)*, mentionne Arendt, oubliant la *Critique de l'économie politique* de Marx !

Mais c'est avant tout l'idée de pluralité, ajoutée aux autres aspects de la pensée kantienne qu'elle vient de mentionner, qui atteste l'originalité du philosophe sur laquelle est fondée l'approche arendtienne du jugement. Il s'agit d'une pluralité de *spectateurs*. L'idée remonte à Pythagore : l'acteur, jouant un rôle, doit s'y tenir ; seuls les spectateurs peuvent voir l'ensemble de la scène, et ils sont en principe impartiaux, aucun rôle ne leur étant assigné ; enfin, la *doxa* ou opinion – « comment il apparaît aux autres » – est primordiale pour l'acteur. Les spectateurs constituent le domaine public : d'une part, ils sont toujours au pluriel, puisque l'expérience d'un spectateur se doit d'être validée par celle des autres, formant ainsi un « sens commun » opposé au « sens privé » (appelé aussi « égoïsme logique ») ; d'autre part, sans eux, les beaux objets ne sauraient apparaître : ils sont créés par le jugement des spectateurs et des critiques. « Kant est convaincu que, sans homme, le monde serait un désert, et un monde sans homme veut dire pour lui : sans spectateurs¹³⁶. » « La folie réside dans la perte

du sens commun qui nous permet de juger en tant que spectateurs¹³⁷. »

Le *spectateur*, qui intéresse Kant comme instance du jugement, se distingue non seulement de l'*acteur* – en tant qu'il regarde et ne joue pas –, mais aussi du *génie*. Quelles que soient les excellences du génie, la particularité qui caractérise les spectateurs est le *goût* ; or, celui-ci n'est pas le privilège du génie. Le goût serait même au fondement de la communicabilité, en même temps que du jugement : simultanément le plus singulier et le plus partageable, il préfigure, pour cela même, la faculté de juger et de discerner le vrai du faux. Suivons patiemment cette énigme.

De tous les sens, le goût, avec l'odorat, procure les sensations les plus « entièrement privées et incommunicables ». Mieux encore, intraduisible en mots, impossible à mémoriser, instantané et irrésistible, le goût se distingue encore des autres sens en ce qu'il est « manifestement discriminant » : on peut suspendre le jugement de ce que l'on voit, plus difficilement de ce qu'on entend, mais cette suspension est impossible en matière de goût. Le plaisir y est immédiatement impliqué : « ça me plaît ou ça ne me plaît pas » est intrinsèque au goût, et ce discernement est entièrement idiosyncrasique¹³⁸.

Arendt croise ici, avec Kant, ce que Freud appelle le « principe de plaisir », mais elle ne s'y arrête pas : ce discernement sensoriel fondé sur la distinction plaisir/ déplaisir est immédiatement écarté et absorbé par l'« approbation du plaisir ». Freud, pour sa part, avait noté l'immanence d'une affirmation (*Bejahung*) dans le plaisir, et d'une négation (*Verneinung*) dans le déplaisir. Mais il avait innové en mettant au jour les processus « primaires » relatifs à la pulsion et sous-jacents à l'activité symbolique de raisonnement, ainsi que la genèse du symbolisme tributaire de la négativité qui spécifie le lien à l'autre¹³⁹. En revanche, pour Arendt et Kant, ce qui prime, dans cette dynamique du discernement propre au goût, se résume au plaisir de l'« approbation » : ce qui plaît, c'est l'acte même d'approuver¹⁴⁰. Le critère de ce plaisir, que nous dirons de second degré, surimposé au plaisir pulsionnel de Freud, c'est la communicabilité, le caractère public. On appréciera la saveur de l'exemple donné par Kant et Arendt à propos de cette communicabilité qui décide du plaisir/déplaisir : « On n'est pas follement désireux de manifester sa joie lors de la mort de son père, ou ses sentiments de haine ou d'envie [*sic* : mais sont-ils pour autant inexistants quand ils ne sont pas "manifestés" ?] ; on n'a, en revanche, aucun scrupule à faire savoir qu'on aime le travail scientifique, et on ne cache pas son chagrin à la mort d'un excellent époux [*sic* : cacherait-on autre chose dans ce cas précis ?]¹⁴¹. » Et

de conclure : « Le critère [du goût] est bien la communicabilité [et non le plaisir !], et la norme qui arrête la décision est le sens commun¹⁴². »

Nous retrouvons ici le *sensus communis* de saint Thomas d'Aquin, qu'Arendt avait évoqué dans *La Pensée*¹⁴³ et qu'elle définit avec Kant comme « le sens proprement humain, parce que la communication, c'est-à-dire la parole, en dépend¹⁴⁴ ». Il s'agit donc d'un « sens » distinct de la parole ; il est l'« effet de la simple réflexion sur l'esprit » et m'affecte comme s'il s'agissait d'une sensation ; il est porté par des « maximes » (penser par soi-même : maxime des Lumières ; penser en se mettant à la place de tout autre : maxime de la mentalité élargie ; être en accord avec soi-même : maxime de la pensée conséquente) ; il est communicable sans la médiation du concept : « On pourrait même définir le goût par la faculté de juger ce qui rend notre sentiment [comme une sensation], procédant d'une représentation donnée [non d'une perception], *universellement communicable* sans la médiation du concept »¹⁴⁵.

On saisit que cette communicabilité universalisante, fondement du langage, agit *comme un refoulement* et épargne à Kant et à Arendt de poser la question du plaisir/déplaisir dans la relation du « sujet » à l'« objet de satisfaction », ou à l'« autre » comme pôle de désir et d'angoisse. Mais on saisit aussi que cette communicabilité, comme si elle était la représentante d'un refoulement universel, aide à penser l'appartenance immédiate de l'homme à une communauté qui n'a besoin ni de l'entendement, ni des impératifs moraux pour se faire, mais opère cependant d'emblée dans une sensation toujours déjà-socialisée : « Le *goût* est supposé de *tous* pour ainsi dire comme un *devoir*. »¹⁴⁶ Etrange « goût », pourrait-on observer, qui efface d'emblée sa singularité extravagante pour la soumettre à l'impératif de l'interdit communautaire ! On ne saurait suivre Arendt et Kant qu'en référence à leur objectif, qui est de fonder une communauté politique originelle, mais nullement de distinguer les excès libertins ou romantiques d'un autre goût, vagabond, qui a pu inspirer d'autres penseurs. Ainsi poursuit-elle : « Le ça-me-plaît-ou-ça-me-déplaît, qui, en tant que sentiment, est en apparence entièrement privé, et ne se communique pas, s'enracine en réalité dans le sens de la communauté : il est donc ouvert à la communication une fois qu'il a été transformé en réflexion qui prend en considération tous les autres, ainsi que les sentiments¹⁴⁷. » En d'autres termes, quand on goûte ou juge, on goûte ou juge en tant que « membre d'une communauté¹⁴⁸ ». La réflexion politique de Kant peut désormais se développer sur une base « naturelle », « sensorielle » et déjà « communautaire », à la plus grande satisfaction d'Arendt : « Le sens de la communauté fournit la possibilité d'élargir notre propre mentalité [...] ; la

réflexion et l'imagination [préalables à l'entendement] nous permettent de nous libérer et d'atteindre une impartialité relative qui est la vertu propre au jugement [...] ; le beau nous enseigne à aimer sans intérêt égoïste », « il n'intéresse qu'en société », etc. Et Arendt de résumer : « La sociabilité est la véritable origine – et non le but – de l'humanité »¹⁴⁹.

La véritable philosophie politique, que Kant n'a jamais écrite, s'énonce ici : cette « troisième critique », la critique du jugement, après celle de la « raison pure » et de la « raison pratique », peut être en effet interprétée comme une tentative de fonder une philosophie politique dont le prototype ne serait ni plus ni moins que le jugement esthétique, pour autant qu'il est défini comme « la faculté qui combine, de manière énigmatique, le particulier et le général¹⁵⁰ ». Arendt ne peut que s'en inspirer dans sa tentative, annoncée dès les deux premiers volumes de *La Vie de l'esprit*, de dépasser le retrait de la pensée et de retrouver le monde des particuliers intégrés dans l'universel : l'agent en sera le jugement *esthétique* de Kant et le goût « pour ainsi dire comme un devoir ».

Ce « jugement » qui se propose d'être le fondement d'une politique n'est pas, on vient de s'en apercevoir, un « jugement cognitif » : approbation du goût par le sens commun, il défie l'entendement ; pas plus qu'il n'est un « jugement de l'Histoire » à la manière de Hegel (« *Die Weltgeschichte ist das Weltgericht* », « L'histoire du monde est le tribunal du monde »), attribuant à la réussite le privilège du choix ultime. Kant a dû s'inspirer non seulement du « spectacle » de la Révolution française, mais aussi des nombreux traités du XVIII^e siècle français sur le goût¹⁵¹, qu'Arendt méconnaît de toute évidence et dont on ne peut que regretter ici le manque, tant il la condamne à restreindre son investigation du jeu des sensations ainsi que de la pantomime de l'opinion. Il n'en reste pas moins que le texte de Kant reconnaissant la sociabilité de l'homme et son plaisir de communiquer donne à la philosophe « l'impression d'être écrit par un moraliste français¹⁵² ».

Pourtant, bien loin du sensualisme de Montesquieu et plus universaliste que ne l'est le goût, somme toute européen, voire national de Voltaire, le goût selon Kant est intrinsèquement politique. La *Critique de la faculté de juger* rejoint en effet les préoccupations de Kant concernant la communauté humaine dans son ensemble et son aspiration à la « paix éternelle »¹⁵³ : non pas à travers une élimination des conflits, mais par la « mentalité élargie ». Régissant le goût ainsi que le jugement que fonde celui-ci, la « mentalité élargie » laisse présager la possibilité d'une « existence cosmopolitique » : on est membre de la

communauté mondiale, et de sa paix possible, du simple fait qu'on est un homme capable de goût et/ou de jugement¹⁵⁴. Les moralistes français étaient plus avertis des variétés – jusqu'à l'excès – sous-jacentes au goût, de la richesse de sa « texture », de sa gamme complexe allant des plaisirs légers à la Terreur. Kant et Arendt préfèrent quant à eux le restreindre au profit d'une communicabilité louable et fort apaisante.

L'*imagination* est cette opération essentielle qui assure le passage énigmatique du particulier au général, et représente la difficulté majeure du jugement selon Kant. En revenant à la *Critique de la raison pure*, Arendt constate que, par-delà les deux souches de l'expérience et de la connaissance que sont l'intuition (sensibilité) et les concepts (l'entendement), Kant reconnaît dans le concept une « sorte d'image », et suggère par là une présence de l'imagination dans l'intellect lui-même. On est dès lors fondé à penser l'imagination comme « ce qui fait synthèse ». Elle est la fonction de l'âme « aveugle » procurant à un concept cette sorte d'« image » qu'est le *schème* : une saisie qui reconnaît que « cette » table partage des propriétés générales avec d'autres tables, tout en restant un singulier¹⁵⁵. De surcroît, et tout en faisant « nécessairement partie de la perception », l'imagination s'enracine dans la communauté (ou communicabilité) qu'est l'aptitude à « dire », ce qui fait qu'un *schème* ne peut jamais être ramené à une image. Enfin, le « jugement réfléchissant », qui décline la règle à partir du particulier (par opposition au « jugement déterminant », qui subsume le particulier sous la règle générale), se laisse « percevoir » dans le *schème*.

Dans la *Critique de la faculté de juger*, l'analogue du *schème* serait l'exemple : « L'exemple est le particulier qui renferme – ou est censé renfermer – en lui-même un concept ou règle générale¹⁵⁶. » Achille, Jésus, Napoléon : un exemple, telle une « sorte d'image » ou plutôt un *schème*, induit un jugement qui vaut au-delà de l'unicité de l'événement, parce qu'il est « choisi à bon escient » par les observateurs d'une histoire particulière. Le thème du récit, raconté par des observateurs capables de choisir la « grandeur » de l'« exemple », déjà traité dans *La Condition de l'homme moderne*¹⁵⁷, se fonde cette fois sur une faculté spécifique trouvée chez Kant, qui est en elle-même immédiatement politique et intrinsèquement humaine. La *Critique de la raison pure* la définit comme « un don particulier qui ne peut pas du tout être appris, mais seulement exercé », et « au manque duquel aucun enseignement ne peut suppléer »¹⁵⁸.

Enfin, le particulier est si exclusivement le seul miroir du genre humain en général qu'il rend difficile la possibilité même de ce « général », pourtant

affirmée. Ainsi, le particulier est à juger en tant que tel, hors de toute comparaison comme hors de tout esprit d' amélioration. Une des conséquences extrêmes de cette *haccéité*, et non des moindres, est qu'elle détrône le culte du progrès : « Il est contraire à la dignité humaine de croire au progrès », pense Arendt avec Kant¹⁵⁹.

Face à l'inachèvement de cette méditation, le lecteur ne peut que rêver de ce que pourrait être une communauté politique fondée sur cette sorte de « jugement esthétique », lui-même fondé sur le goût, immédiatement communicable, qui met l'entendement à son service et ne peut être appris, mais seulement exercé. Serait-ce une réalisation des utopies des moralistes français – le plaisir sexuel en moins ? Ou de l' « avenir innocent » de Nietzsche ? comme lui sans « faits moraux », et pourtant moralisant intrinsèquement le « goût » dionysiaque pour le transfigurer en un « devoir » par l'intermédiaire du *sensus communis* ? Serait-ce enfin une politique esthétique, mais sans la réification de l'action narrative en « œuvres » ?

Hypothèses aussi attirantes que paradoxales et invérifiables. Ce qui compte, c'est cet appétit de pensée qui ne cesse, chez Arendt, de chercher les fondements du lien entre particulier et général, entre individu et pluralité, pour justifier une condition humaine vivable, aussi libre que juste.

En parallèle aux critiques de Gadamer de l'esthétique kantienne, accusée de « dépolitiser » l'idée de *sensus communis* et d'esthétiser la faculté du goût, on pourrait lire celle que Habermas adresse à Arendt¹⁶⁰. Il lui reproche de dénier le statut cognitif du jugement et de dissocier discours pratique (politique) et discours rationnel, « opinion » et « connaissance ». Pour Arendt, donner un statut *cognitif* aux convictions politiques mettrait en péril l'*opinion* dans son intégrité, qui est celle d'une conflictualité et d'une « vie de l'esprit ». Son expérience politique du totalitarisme lui avait fait comprendre combien l'opinion procède par « cristallisation ». Elle est parfaitement fondée, par conséquent, à ouvrir une brèche importante dans la rationalité positive en élargissant le politique jusqu'au jugement esthétique, au goût, à l'intuition et à l'imagination, et à se méfier du « savoir » en politique. A l'inverse, à lire Gadamer et Habermas, on pourrait demander à la vision arendtienne du jugement et de ses incidences politiques non pas de fermer, mais d'approfondir l'expérience « intuitive » que d'autres ont balisée à l'aide d'une phénoménologie antéprédicative et, plus radicalement, de la théorie de l'inconscient : non pas sans le cognitif, mais en plus de lui.

La « quatrième critique », une *Critique de la raison politique*, que Kant n'a pas écrite¹⁶¹ et qu'Arendt avait sans doute songé à élaborer, fut simplement amorcée par ces réflexions sur le jugement. D'une façon plus radicale encore, et sans se départir de cet horizon de penser, l'historienne-politologue en avait déjà trouvé un début d'application : par l'expérience du « pardon » et de la « promesse » en tant que modalités paradoxales du jugement.

5. Le jugement : entre pardon et promesse

Ainsi soustrait à l'emprise de l'entendement, mais rendu néanmoins possible dans la précarité de la communauté humaine faite de spectateurs aux goûts singuliers et pourtant communicables, le jugement paraît bien vulnérable¹⁶². Telle est cependant la condition nécessaire pour qu'il laisse place à la vie de l'esprit comme révélation de « *qui* », et qu'il ne se fixe pas en « système » de valeurs potentiellement totalitaires. Dès lors, on imagine aisément que, même si elle avait pu terminer son *Juger*, Arendt n'aurait pas procédé à des prescriptions de bons jugements, ni indiqué la voie pour y parvenir. Séduite mais préoccupée par la « fragilité des affaires humaines », elle s'attarde sur les deux écueils qui menacent le jugement – écueils qui semblent consécutifs à l'expérience linéaire du temps humain dans le processus vital et, par extension, dans la pratique moderne de la politique : l'irréversibilité et l'imprévisibilité.

Le temps vécu comme irréversible enchaîne les hommes qui, par leur impuissance à le défaire, s'enlisent dans le ressentiment et la vengeance. Nietzsche avait dénoncé cet « animal humain » qui s'« arc-boute contre la charge toujours plus écrasante du passé » et qui – tel un envers symétrique de la bête qui ne souffre pas parce qu'elle oublie tout – s'épuise au contraire à souffrir « de ne pouvoir apprendre l'oubli et de toujours rester prisonnier du passé »¹⁶³. A l'encontre de cette rumination de la mémoire qui alimente le ressentiment et la vengeance, il ne préconisait rien de moins que « la force de l'oubli », « faculté d'inhibition, faculté positive entre toutes », faisant « table rase dans notre conscience pour laisser place à du nouveau ». Et d'associer, à cet « animal oublieux » qu'il appelle de ses vœux, une faculté supplémentaire : la *promesse*. Nietzsche la décrit comme une « volonté active », ou « mémoire de la volonté », avant d'en déplier les redoutables ambiguïtés : la promesse est une souveraineté suprême où l'homme « répond de lui-même comme de l'avenir », mais elle s'accompagne de dureté, de cruauté et de douleur, héritière qu'elle est des dettes

(*Schulden*) d'une conscience immanquablement en faute (*Schuld*), comme un débiteur l'est à l'égard de son créancier¹⁶⁴.

A la violence nietzschéenne s'attaquant à la « conscience » et au « contrat », Arendt oppose cependant le calme pari d'une re-naissance possible de « *qui* », à condition que change le rapport au temps. Elle contourne, ce faisant, le lugubre tableau d'une conscience contractuelle et endettée se débattant dans les affres de la volonté de puissance, et n'en retient que ce que Nietzsche aurait appelé sa « force plastique¹⁶⁵ ». Le sentiment de culpabilité se résorbe, en définitive, en tant que figure d'une impuissance – celle-là même qu'engendre le temps linéaire. La culpabilité, qui paraît résulter d'un manquement à l'interdit ou à la morale, dépend en fait et plus profondément de l'expérience même de la temporalité lorsque celle-ci est coextensive au processus vital. Pour défaire cet engrenage, une *interruption* s'impose : pour Arendt, ce sera non plus l'oubli, mais le *pardon*. Il est impossible de défaire ce qui a été fait, et l'oubli solitaire n'est pas envisageable : peut-être pense-t-elle qu'il ne serait qu'une inhibition s'il lui manquait l'espace d'apparence et la parole d'autrui. Mais il est acceptable que les hommes, *entre eux* et au cœur de la fragilité de leurs actions, *se délient* de leurs faits et actes passés dont ils n'avaient pas prévu ou dont ils désapprouvent les conséquences.

En abordant succinctement l'immense problématique du pardon, Arendt ne nie pas l'impardnable. Il existe des actions « radicalement mauvaises¹⁶⁶ » (écrite en 1958, citant Kant, c'est-à-dire bien avant le procès Eichmann de 1963), et « dont nous savons si peu de chose, même nous qui avons été exposés à l'une de leurs rares explosions en public. Tout ce que nous savons, c'est que nous ne pouvons ni punir ni pardonner ces offenses, et que par conséquent elles transcendent le domaine des affaires humaines et le potentiel du pouvoir humain qu'elles détruisent tous deux radicalement partout où elles font leur apparition¹⁶⁷ ». Pourtant, « le crime et la volonté du mal sont rares, encore plus rares peut-être que les actes bons », estime Arendt. Ce ne sont que des « manquements » que l'on voit et juge tous les jours, dus à « la nature même de l'action » qui établit continûment de nouveaux rapports dans des réseaux de relations : il s'impose par conséquent « que l'on pardonne, que l'on laisse aller, pour que la vie puisse continuer en déliant constamment les hommes de ce qu'ils ont fait à leur insu¹⁶⁸ ».

A cette restriction de sa conception du pardon Hannah Arendt en ajoute une autre : le pardon s'adresse à la personne, non à l'acte. On ne peut pardonner le

meurtre ou le vol, seulement le meurtrier ou le voleur. En s'adressant à *quelqu'un* et non à *quelque chose*, le pardon se dévoile comme acte d'amour ; mais, avec ou sans amour, on pardonne en considérant la personne. Tandis que la justice exige que tous soient égaux et pèse les actes, la miséricorde insiste sur l'inégalité et évalue les personnes. Différents en ceci, pardon et jugement sont cependant « deux faces d'une même médaille » : « tout jugement est ouvert au pardon »¹⁶⁹.

Replaçons dans ce contexte le « jugement » qu'Arendt exprime dans son livre sur le procès d'Eichmann. Elle ne pardonne nullement à cet homme criminel, précisément parce que, en « tenant compte de la personne », elle découvre une non-personne, l'absence de « *qui* » ou de « *quelqu'un* », un fonctionnaire automate incapable de juger ses actes et s'excluant par là même de la sphère du pardon. Cet argument lui paraît non moins radical que celui du « crime impardonnable », du « mal radical » commis par le *système* auquel Eichmann s'est soumis et qui, en tant que tel, détruisant le potentiel du pouvoir humain, « nous dépossède de toute puissance, [en sorte que] nous ne pouvons vraiment que répéter avec Jésus : "Mieux vaudrait pour lui se voir passer au cou une pierre de moulin et être jeté dans la mer" »¹⁷⁰... ». Loin de se contenter de ce jugement christique, Arendt souhaite tout de même la création d'une juridiction internationale pour punir les « crimes contre l'humanité commis à l'égard du peuple juif ». Le châtement, dans son esprit différent de la vengeance, ne contredit pas la logique suspensive du pardon : comme le pardon, le châtement met un terme à une chose qui, sans cela, pourrait revenir interminablement¹⁷¹.

En revanche, si la personne est apte à penser et à juger, quelles que soient les modalités et les limites de ce questionnement qui est toujours une tentative de recommencement ou de re-naissance, Arendt l'aborde avec un jugement sous-tendu par l'onde porteuse du pardon. Ainsi Brecht : ne s'est-il pas condamné lui-même le premier en s'imposant le pire des châtements possibles pour un homme de talent, qui est tout simplement la mort du talent ? Arendt révèle avec passion et fermeté la mélancolique beauté de l'œuvre brechtienne, tout en jugeant sévèrement l'« irresponsabilité », endémique chez les poètes, selon elle, comme en témoignent les mots que « ce pauvre B. B. » a écrits à la gloire de Staline. De cet « exemple » particulier elle aboutit à une considération générale : bien que Brecht n'ait jamais eu un soupçon de pitié pour lui-même, il nous apprend, tout compte fait, « combien il est difficile d'être un poète en notre siècle, comme sans doute à n'importe quelle autre époque »¹⁷².

Heidegger a de toute évidence mérité plus que quiconque, dans le jugement

d'Arendt, le droit au pardon. Non seulement en raison de cet *amour*, « phénomène très rare dans la vie humaine », qui « possède un pouvoir de révélation sans égal, de même qu'une perception inégalée pour voir se dévoiler le "qui"¹⁷³ ». Mais aussi, la révélation amoureuse aidant, en raison du respect qu'éveille en elle cette pensée unique entre toutes, qu'elle discute et déplace sans se départir d'« une considération pour la personne à travers la distance¹⁷⁴ ».

Cette sagesse étant inconnue des Grecs, c'est à Jésus qu'Arendt attribue la découverte du pardon, que seul le principe romain d'épargner les victimes (*parcere subjectis*) préfigurait de loin. Tout en étant exprimé dans un langage religieux, le précepte christique du pardon s'enracine, selon elle, dans « la vie de la petite communauté très serrée des disciples enclins à défier les autorités politiques d'Israël ». En jugeant ainsi que l'innovation de Jésus est éminemment politique, Arendt étaye avec vigueur sa propre conception élargie d'une politique optimale, et déborde visiblement le strict domaine du religieux. Les correctifs que Jésus apporte aux scribes et aux pharisiens lui paraissent essentiels : non seulement Dieu n'est pas le seul à pardonner, mais c'est parce que les hommes sont capables de se pardonner *d'abord* que Dieu, en définitive, leur pardonnera. Ainsi, elle cite, entre autres, l'évangile selon Matthieu : « Si vous pardonnez aux hommes leurs manquements, votre Père céleste vous pardonnera aussi ; mais si vous ne pardonnez pas aux hommes, votre Père non plus ne vous pardonnera pas vos manquements¹⁷⁵. » Le pardon, qui s'applique aussi à l'inconscience (« ils ne savent pas ce qu'ils font »), se doit d'être constant, voire infini : « Et si sept fois le jour il pèche contre toi et que sept fois il revienne à toi en disant : Je me repens, tu lui pardonneras¹⁷⁶. »

Cette appropriation par Arendt de la pratique religieuse nous invite à étendre à l'éthique d'autres actes modernes d'interprétation. L'écoute psychanalytique et la parole de l'analyste à l'intérieur du transfert-contre-transfert peuvent nous apparaître comme un acte de pardon : la donation de sens, faisant effet de scansion, par-delà l'insensé du malaise, de l'angoisse ou du symptôme et de la déliaison du trauma, permet la renaissance du sujet, capable désormais de refaire sa carte psychique et ses liens avec les autres. Par-don tout aussi infini et répétitif, et qui repose sur ce désir de compréhension et de vérité que manifeste le sujet entrant en analyse¹⁷⁷.

En contrepoint, face à l'imprévisibilité des actions humaines, qui ouvre l'incertitude de l'avenir, seule la *promesse* stabilise sans bloquer et offre un secours aux humains. Elle atténue cet obscur besoin de sécurité auquel nous

sacrifions nos libertés et qui repose sur la domination de soi et le gouvernement d'autrui. Pardon contre vengeance ; promesse contre domination. Héritage ancien, elle aussi, la promesse existait dans l'inviolabilité des accords et traités chez les Romains (*pacta sunt servanda*), mais elle remonte surtout à Abraham « dont toute l'histoire, telle que la conte la Bible, témoigne d'une telle passion pour les alliances » qu'on le croirait sorti de son pays dans le seul but d'essayer de par le vaste monde le pouvoir de la promesse mutuelle¹⁷⁸ ! Arendt avait dénoncé les manipulations pseudo-prophétiques de la propagande totalitaire, faites de promesses mirobolantes. Prudente, donc, à l'égard des lendemains prometteurs, ce ne sont que « certains îlots de prévisibilité » qu'elle concède aux fragiles affaires humaines : des promesses bien limitées, en somme, notamment par l'engagement *mutuel* et *contractuel* dans lequel « on plantera quelques jalons de sûreté », tels les traités et contrats. La législation vient ici au secours : vive l'homme d'Ur en Chaldée, et vive Montesquieu !

A l'encontre de la « volonté identique » qui soude la souveraineté d'un groupe, Arendt propose le « dessein concerté » d'hommes liés par une promesse mutuelle. Ils disposent alors du futur comme s'il s'agissait du présent, et se vivent ainsi dans cet agrandissement miraculeux que Nietzsche appelait la « mémoire de la volonté », conquête essentielle de la vie humaine sur la vie animale¹⁷⁹. En s'y référant, Arendt n'y entend que les accents jubilatoires du Surhomme, nullement la dérision nietzschéenne.

Avec le pardon et la promesse, Arendt est persuadée d'avoir ravivé deux « mécanismes régulateurs » de la vie publique, essentiels et indépassables dans la mesure où ils se placent au sein même de ce que cette vie a de plus spécifique et de plus risqué, à savoir la faculté de déclencher sans fin des processus nouveaux, imprévisibles et irréversibles. Face aux automatismes inexorables de la vie quotidienne, le pardon et la promesse apportent en effet « une sorte de jugement » qui serait, en définitive, comme un pari sur la possibilité de recommencer. En politique, il s'agirait au bout du compte de juger non pas pour renvoyer les hommes à leur condition de mortels, mais pour révéler en eux leur faculté d'être « naissanciers ». Cette révélation constituerait le miracle par excellence, que le christianisme a appelé « Bonne Nouvelle » en le présentant sous la forme d'un récit. Le conte est d'ailleurs bien un « exemple réfléchissant » et non « démonstratif », en ce sens qu'il induit et ne généralise pas, mais *laisse aller*, appelle les avènements des « *qui* » : « Un enfant nous est né »¹⁸⁰.

Bonne nouvelle ! En effet, mais qui a pour conséquence d'inscrire l'amour, par

définition étranger au monde et apolitique, dans le monde, justement, par l'intermédiaire de l'enfant qui fait rentrer les amants dans la communauté d'où leur amour les avait chassés. Bonne nouvelle ? pense Arendt en ne cessant de s'interroger. Ce n'est pas si sûr. Car cette appartenance au monde n'est pas moins, en un sens, « la fin de l'amour »¹⁸¹. Alors, que penser ?

Elle n'en a pas fini avec la difficulté des « affaires humaines ». Pourtant, sans ces difficultés, qu'y aurait-il d'autre à comprendre ? Car c'est bien cela, la vie de l'esprit, pour Hannah Arendt : vivre en pensant, comprendre. Sa passion unique demeure : « Ce que je veux, c'est comprendre¹⁸². »

Parmi les multiples « difficultés » que soulèvent le pardon et la promesse, celle de leur possibilité n'est pas la moindre. L'extériorité radicale d'où procédaient le pardon et la promesse christiques pour intervenir dans le « monde politique », s'appelait Transcendance et Foi. Tout en évoquant l'amour pour le pardon, la législation pour la promesse, Arendt ne s'épargne pas pour autant la nécessité de penser le « point d'Archimède » qui manque pour asseoir la certitude qu'un « *qui* » existe. Elle appelle ce point d'appui « pluralité humaine », en faisant sienne la notion kantienne d'une communicabilité humaine élargie au cosmopolitisme pacifique. Elle semble y trouver la version politique de l'*acquiescement* chez Duns Scot, de l'Amen de Nietzsche, du *Gelassenheit* de Heidegger. Certitude ténue et néanmoins jouable : avec goût, en observant, en racontant.

En effet, insiste-t-elle, le pardon pas plus que la promesse ne sont des actes solitaires : nul ne peut se pardonner ou se promettre tout seul quoi que ce soit avec quelque chance d'efficacité. En revanche, les modalités selon lesquelles ces actes sont reçus par autrui déterminent éventuellement le pardon et la promesse qui ne concernent que soi. Non seulement les deux facultés « dépendent de la présence et de l'action d'autrui », mais leur jeu en politique fonde des principes diamétralement différents des préceptes moraux classiques qui découlent de la notion platonicienne de gouvernement. Cette dernière est fondée sur la relation établie entre moi et moi, le juste et l'injuste se déterminant de l'attitude envers moi, de sorte que l'ensemble même du domaine public se conçoit comme un « homme agrandi ». En revanche, le code moral dérivé du pardon et de la promesse « repose sur des expériences que nul ne peut faire dans la solitude et qui se fondent entièrement, au contraire, sur la présence d'autrui »¹⁸³.

Si les humains peuvent être fous, comme l'atteste si cruellement notre siècle, cette Humanité dans laquelle Arendt met – *après tout* – sinon sa foi, du moins

toute sa confiance, ne peut être folle ; ne doit pas être folle. Telle est la transcendance – et la limite – de la pensée arendtienne. Puisque l'Humanité, telle qu'elle l'entend, consiste en une aptitude à la « mentalité élargie », à la communicabilité d'un sens commun, elle peut se confondre avec le langage. Humanité et langue sont les versions arendtiennes de l'Etre. Or la langue ne peut pas devenir folle. C'est ce que pense Arendt, et quand on lui demande ce qui demeure pour elle de l'Allemagne d'avant la Shoah, elle répond : « Il en est resté la langue. – Même aux temps les plus amers ? [insiste-t-on.] - Toujours. Je me disais « Que faire ? » Ce n'est tout de même pas la langue allemande qui est devenue folle¹⁸⁴ ! » En somme, si je me demande « Que faire ? », j'en arrive à penser qu'une langue ne peut pas devenir folle.

Mais est-il vraiment indispensable de penser qu'une langue « ne peut pas être folle » pour continuer à « faire » ? Imaginons que je continue « à faire » tout en constatant que la langue elle-même devient folle ; que le lien communautaire lui-même, la « mentalité élargie », le *sensus communis*, celui des Allemands ou d'un autre peuple, celui de l'Humanité, enfin, peuvent devenir fous, ont été fous, pourraient l'être de nouveau. Après tout, puisque la langue conditionne le sujet qui l'habite, elle répond de lui et porte les possibilités de ses crises : si le discours des sujets est fou, c'est bien depuis la langue et de la langue qu'il l'est¹⁸⁵. Que faire alors ? Comment faire ?

Il nous restera à soigner la parole de chacun, et le lien communautaire lui-même. Non pas pour les rétablir dans une éternelle identité fixe et non folle qui se soutiendrait de notre « oui » ou de notre « *amen* » ; mais pour favoriser de provisoires révélations de « qui », sans oublier combien elles sont provisoires. Cela suppose que le pari sur la révélation s'accompagne, sinon d'un pessimisme, du moins d'une conviction que la langue, l'Humanité, toute identité, Unicité, Père, Mère, Sujet, et jusqu'à l'Etre lui-même sont plus que « voilés », « en retrait », « oublieux » ou « errants ». Cela implique que chaque « *qui* » est porté par son impossibilité d'être : néant, crise ou maladie. A partir de là, le lien à l'autre, dans cette communauté en effet bien fragile, s'amorce comme un soin qui n'est pas un acharnement du vouloir, mais préserve cependant le miracle de la renaissance.

Arendt était fort loin de tout cela. Et cependant si proche... En rappelant que le « fait de la natalité » serait le « miracle qui sauve le monde », elle précise qu'il s'agit pour elle de « l'expérience totale de cette capacité »¹⁸⁶.

Une expérience totale de la natalité « comprend » nécessairement : naître, donner la vie, acquiescer à la singularité de chaque naissance, renaître

continûment dans la vie de l'esprit – un esprit qui est parce qu'il recommence dans la pluralité des autres, et à cette condition seulement agit comme une pensée vivante qui surpasse toute autre activité. Mais le « miracle » se réalise aussi ne serait-ce qu'en un seul fragment de cette « expérience totale », laquelle le justifie par la promesse qu'elle ouvre et par le pardon qu'elle scande. Arendt l'avait partagé, car elle fut incontestablement une des rares personnes de notre temps à atteindre cette félicité où vivre, c'est penser. N'a-t-elle pas écrit que, bien que le ravissement de la pensée soit ineffable, « la seule métaphore convenable de la vie de l'esprit est la sensation d'être en vie¹⁸⁷ » ?

Quant à une action politique qui équivaldrait à une naissance et offrirait un abri à l'étrangeté, Hannah Arendt, sans trop d'illusions, nous invite à la penser et à la vivre au présent, certes, mais toujours sous le régime croisé du pardon et de la promesse.

¹ Cf Jean-François Lyotard, «Le survivant », *Ontologie et politique*, Tierce, 1989, p. 275, et son « *Sensus communis* », *Le Cahier du Collège international de philosophie*, n° 3, 1987, pp. 67-87, qui propose une lecture du jugement esthétique selon Kant fort différente de celle faite par Arendt.

² Cf. Hannah Arendt, *La Condition de l'homme moderne*, op. cit., p. 202.

³ Cf. Jacques Taminiaux, *La Fille de Thrace et le penseur professionnel. Arendt et Heidegger*, op. cit., pp. 87, 92, 101.

⁴ Cf. Hannah Arendt, *La Condition de l'homme moderne*, op. cit., pp. 202-203.

⁵ *Ibid.*, p. 238.

⁶ Cf. *supra*, chap. III, pp. 250 sq. et Hannah Arendt, *Essais in Understanding*, op. cit., pp. 401-408 : le débat d'Arendt avec Voegelin.

⁷ *Ibid.*, pp. 217-218.

⁸ *De Monarchia*, 1, 13.

⁹ Cf. *supra*, chap. I, pp. 125-132.

¹⁰ Cf. Hannah Arendt, *La Vie de l'esprit*, t. II : *Le Vouloir*, op. cit., p. 141.

¹¹ Cf. Duns Scot, cité par Hannah Arendt, *ibid.*, p. 169, cf. *infra*, chap. m, pp. 329-330.

¹² Cf. id., *La Vie de l'esprit*, t. I : *La Pensée*, op. cit., p. 90.

¹³ Cf. Elizabeth Young-Bruehl, *Hannah Arendt*, op. cit., p. 305.

¹⁴ Cf. Hannah Arendt, *La Vie de l'esprit*, t. I : *La Pensée*, op. cit., pp. 116 sq.

¹⁵ *Ibid.*, pp. 40-41, 48.

¹⁶ Cf. id., *La Condition de l'homme moderne*, op. cit., p. 127.

¹⁷ *Ibid.*

¹⁸ Cf. id., *La Vie de l'esprit*, t. I : *La Pensée*, op. cit., p. 50.

¹⁹ *Ibid.*

²⁰ *Ibid.*, p. 51.

²¹ Cf. Hannah Arendt, « Sur la violence », art. cit., p. 107 : « Ce n'est pas qu'il se trouve au fond de

l'espèce humaine une secrète aspiration à la mort, non plus qu'un irrépressible instinct d'agression... »

[22](#) Cf. id., « Qu'est-ce que l'autorité ? », in *La Crise de la culture*, op. cit., pp. 174-175.

[23](#) Cf. id., *Juger*, op. cit., pp. 103-104.

[24](#) Cf. *infra*, p. 278.

[25](#) Cf. sa réponse à G. Scholem, *Fidélité et utopie. Essais sur le judaïsme contemporain*, op. cit., p. 222, cité *supra*, chap. II, p. 180.

[26](#) Cf. id., *La Vie de l'esprit*, t. I : *La Pensée*, op. cit., p. 217.

[27](#) *Ibid.*

[28](#) Cf. id., *La Condition de l'homme moderne*, op. cit., p. 16 et n. 1.

[29](#) Cf. Linda M. G. Zerilli, « The Arendtian body », in B. Honig (éd.), *Feminist Interpretation of Hannah Arendt*, Pennsylvania, The Pennsylvania State University Press, 1995, pp. 167-193.

[30](#) Cf. Hannah Arendt, *La Condition de l'homme moderne*, op. cit., pp. 16-17.

Le dialogue du Moi pensant: «faillie », mélancolie, tyrannie

[32](#) Cf. *Les Cahiers du Griff*, n° 7, juin 1975, pp. 22-27, et *Anthologie des «Cahiers du Griff »*. *Le langage des femmes*, Ed. Complexe, Bruxelles, 1990.

[33](#) Lettre à Jaspers n° 109, le 4 mars 1951, in Hannah Arendt, Karl Jaspers, *Correspondance*, op. cit., p. 244. Nous soulignons.

[34](#) Cf. Hannah Arendt, *La Vie de l'esprit*, t. I : *La Pensée*, op. cit.

[35](#) Cf. id., « Seule demeure la langue maternelle », in *La Tradition cachée*, op. cit., p. 241.

[36](#) Cf. *ibid.*, pp. 240-241. Et, *infra*, p. 369 sq.

[37](#) « L' autorité ne peut se maintenir qu' autant que l'institution ou la personne dont elle émane sont respectées. Le mépris est ainsi le grand ennemi de l'autorité, et le rire est pour elle la menace la plus redoutable », cf. id., « Sur la violence », in *Du mensonge à la violence*, op. cit., p. 155.

[38](#) Le « refoulement originaire » préside à l'inscription des représentations inconscientes ; il se distingue du « refoulement proprement dit, ou refoulement après-coup » qui cherche à se défendre des représentations (pensées, images, souvenirs) en les refoulant dans l'inconscient.

[39](#) *Ibid.*, p. 61.

[40](#) *Ibid.*, p. 27.

[41](#) *Ibid.*, p. 72.

[42](#) *Ibid.*, p. 79.

[43](#) *Ibid.*, p. 82.

[44](#) *Ibid.*, p. 59.

[45](#) *Ibid.*

[46](#) *Ibid.*, pp. 62-66.

[47](#) Cf. id., *La Vie de l'esprit*, t. II : *Le Vouloir*, op. cit., p. 208.

[48](#) Id., *La Vie de l'esprit*, t. 1 : *La Pensée*, op. cit., p. 93.

[49](#) Cf. id., *La Vie de l'esprit*, t. II : *Le Vouloir*, op. cit. Cf. *infra*, chap. III, pp. 323-325.

[50](#) Id., *La Vie de l'esprit*, t. I : *La Pensée*, op. cit., p. 97.

[51](#) Selon l'expression de Heidegger, *ibid.*, p. 95.

- [52](#) *Ibid.*, p. 100.
- [53](#) Cf. « Seule demeure la langue maternelle », art. cit., p. 225, et *supra*, chap. I, pp. 56-57.
- [54](#) Id., *La Vie de l'esprit*, t. I : *La Pensée*, op. cit., pp. 118-120.
- [55](#) *Ibid.*, pp. 227 sq.
- [56](#) *Ibid.*, pp. 91-92. Nous soulignons.
- [57](#) *Ibid.*, p. 203.
- [58](#) *Ibid.*, p. 217.
- [59](#) *Ibid.*, p. 212.
- [60](#) Cf. Jacques-Alain Miller, « La suture », in *Cahiers pour l'analyse*, n° 1, *La Vérité*, 1966, pp. 39 et 49.
- [61](#) Cf. Hannah Arendt, *Le Système totalitaire*, op. cit., p. 229.
- [62](#) Cf. id., *La Vie de l'esprit*, t. II : *Le Vouloir*, op. cit., p. 179. Cf. *supra*, chap. n, p. 232.
- [63](#) Id., *La Vie de l'esprit*, t. I : *La Pensée*, op. cit., p. 156.
- [64](#) *Ibid.*, p. 157.
- [65](#) *Ibid.*, p. 31.
- [66](#) *Ibid.*, pp. 209-210.
- [67](#) *Ibid.*, p. 210.
- [68](#) *Ibid.*, p. 62.
- [69](#) *Ibid.*, p. 210.
- [70](#) Cf. Elizabeth Young-Bruehl, *Hannah Arendt*, op. cit., pp. 394-395.
- [71](#) Cf. *The Phenomenon of Life*, New York, Delta Book, 1966 : « L'organique, même dans ses formes les plus basses, préfigure l'esprit, et l'esprit, même à ses plus hauts sommets, demeure une part de l'organique » (p. 1) ; « si l'esprit est préfiguré dans la forme organique depuis le début, alors la liberté l'est aussi » (p. 3).
- [72](#) Hannah Arendt, *La Vie de l'esprit*, t. I : *La Pensée*, op. cit., pp. 216-217.
- [73](#) *Ibid.*, p. 226.
- [74](#) *Ibid.*, p. 203.
- [75](#) *Ibid.*, p. 109.
- [76](#) Arendt donne en 1973 les *Gifford Lectures* (Université d'Aberdeen) qui constitueront l'embryon de *La Pensée*.
- [77](#) *De anima*, 415b, 13. Cf. id., *La Condition de l'homme moderne*, op. cit., p. 28.
- [78](#) *Métaphysique*, 1072b, 27. Cf. id., *La Vie de l'esprit*, t. I : *La Pensée*, op. cit., p. 144.
- [79](#) Selon que le cycle de la vie offre à Aristote l'image circulaire du mouvement de la pensée (cf. *ibid.*, p. 144) ou qu'il infléchit la « vie bonne » de la polis vers les nécessités vitales, mais bien restrictives, du domaine privé (cf. Hannah Arendt, *La Condition de l'homme moderne*, op. cit., pp. 46-47).
- [80](#) Cf. Hannah Arendt, *La Vie de l'esprit*, t. 1 : *La Pensée*, op. cit., p. 109.
- [81](#) *Ibid.*, p. 144, et t. II : *Le Vouloir*, op. cit., p. 211.
- [82](#) Cf. Epigraphe de la préface à *La Crise de la culture*, op. cit., p. 11.
- [83](#) Cf. Hannah Arendt, *La Vie de l'esprit*, t. I : *La Pensée*, op. cit., p. 237.

- [84](#) Cf. id., *La Vie de l'esprit*, t. II : *Le Vouloir*, op. cit., p. 234.
- [85](#) Cf. id., *La Vie de l'esprit*, t. 1 : *La Pensée*, op. cit., p. 239.
- [86](#) Cf. id., *La Vie de l'esprit*, t. II : *Le Vouloir*, op. cit., p. 29.
- [87](#) *Ibid.*, pp. 77-80.
- [88](#) Cf. aussi *La Condition de l'homme moderne*, op. cit. : « Le code pénal des Hébreux ne faisait pas de la sauvegarde de la vie la pierre angulaire du système juridique du peuple juif » ; situation intermédiaire entre l'immortalité païenne du *monde*, d'une part, et l'immortalité chrétienne de la *vie individuelle*, d'autre part, « le credo hébreu met l'accent sur l'immortalité virtuelle du peuple » (p. 355).
- [89](#) Cf. Épître aux Romains, 7, 21, rédigée entre 54 et 58 après J.-C. ; Hannah Arendt, *La Vie de l'esprit*, t. II : *Le Vouloir*, op. cit., p. 82.
- [90](#) *Ibid.*, p. 86.
- [91](#) *Ibid.*, p. 88.
- [92](#) *Ibid.*, pp. 94-95.
- [93](#) *Ibid.*, pp. 103 sq.
- [94](#) Cf. Saint Augustin, *Confessions*, VIII, 3, 6-8, cité in Hannah Arendt, *La Vie de l'esprit*, t. II : *Le Vouloir*, op. cit., p. 110.
- [95](#) *Ibid.*, p. 132.
- [96](#) *Ibid.*, p. 55.
- [97](#) *Ibid.*, p. 144.
- [98](#) *Ibid.*, p. 141.
- [99](#) *Ibid.*, p. 140.
- [100](#) *Ibid.*, p. 167.
- [101](#) *Ibid.*, pp. 169-170.
- [102](#) *Ibid.*, pp. 153-171.
- [103](#) *Ibid.*, p. 187.
- [104](#) *Ibid.*, p. 189.
- [105](#) Friedrich Nietzsche, *Le Gai savoir*, n° 310, cité *ibid.*, p. 190.
- [106](#) *Ibid.*, n° 341, cité *ibid.*, p. 192.
- [107](#) *Ibid.*, p. 193.
- [108](#) Friedrich Nietzsche, *La Volonté de puissance*, n° 644, cité *ibid.*, p. 193.
- [109](#) Cf. *infra*, chap. III, p. 359. Cf. aussi la conférence non publiée de Paul Ricœur au colloque « Hannah Arendt », Grande Bibliothèque de France, 6 décembre 1997.
- [110](#) *Der Wille zur Macht*, cité in Hannah Arendt, *La Vie de l'esprit*, t. II : *Le Vouloir*, op. cit., pp. 196-197.
- [111](#) *Ibid.*, p. 197.
- [112](#) *Ibid.*, p. 199.
- [113](#) Cf. le rappel de cette problématique in id., *Du mensonge à la violence*, op. cit., pp. 144 sq.
- [114](#) Cf. id., *La Vie de l'esprit*, t. II : *Le Vouloir*, op. cit., p. 200.
- [115](#) Après « What is Existenz Philosophy ? », in *Partisan Review*, 1946, op. cit., et « Martin Heidegger

a quatre-vingts ans », 1969, in *Vies politiques*, *op. cit.*, Arendt revient à Heidegger dans *Le Vouloir*, *op. cit.*, pp. 199-223.

[116](#) Cf. id., *La Condition de l'homme moderne*, *op. cit.*, p. 148 : « furieux dynamisme du processus vital totalement motorisé ».

[117](#) Cf. id., *La Vie de l'esprit*, t. II : *Le Vouloir*, *op. cit.*, p. 205.

[118](#) *Ibid.*, p. 211.

[119](#) *Ibid.*, p. 208.

[120](#) Cf. id., *La Condition de l'homme moderne*, *op. cit.*, p. 230.

[121](#) Cf. id., *La Vie de l'esprit*, t. II : *Le Vouloir*, *op. cit.*, p. 212.

[122](#) *Ibid.*, p. 220 ; Cf. *supra*, chap. II, pp. 265-270.

[123](#) *Ibid.*, p. 224.

[124](#) *Ibid.*, p. 227.

[125](#) Charles de Montesquieu, *L'Esprit des lois*, XII, 2 ; XI, 3, cité *ibid.*, pp. 228-229.

[126](#) Cf. Hannah Arendt, *La Vie de l'esprit*, t. I : *La Pensée*, *op. cit.*, p. 240.

[127](#) Cf. id., *Juger. Sur la philosophie politique de Kant*, *op. cit.* Le recueil comprend le post-scriptum au t. I de *La Vie de l'esprit*; treize conférences sur la philosophie politique de Kant, New School, automne 1970 ; et le séminaire sur la *Critique de la faculté de juger*, intitulé « Imagination », du même semestre.

[128](#) *Ibid.*, p. 40.

[129](#) *Ibid.*, pp. 33-34.

[130](#) Cf. Emmanuel Kant, *Projet de paix perpétuelle*, cité in Hannah Arendt, *Juger*, *op. cit.*, p. 35.

[131](#) *Ibid.*, p. 38.

[132](#) *Le Conflit des facultés*, 2^e section, pp. 100-101, cité par Ronald Beiner, in Hannah Arendt, *Juger*, *op. cit.*, p. 173. Nous soulignons.

[133](#) *Ibid.*, pp. 46-47.

[134](#) *Ibid.*, pp. 50-51.

[135](#) *Ibid.*, p. 54.

[136](#) *Ibid.*, p. 96.

[137](#) *Ibid.*, p. 99.

[138](#) *Ibid.*, p. 100.

[139](#) Cf. Sigmund Freud, « La dénégation » (1925), *Revue française de psychanalyse*, 1934, VII, n° 2, et *Le Coq-Héron*, n° 8, 1982.

[140](#) Cf. Hannah Arendt, *Juger*, *op. cit.*, p. 106.

[141](#) *Ibid.*

[142](#) *Ibid.*

[143](#) Cf. id., *La Vie de l'esprit*, t. I : *La Pensée*, *op. cit.*, p. 66.

[144](#) Cf. id., *Juger*, *op. cit.*, p. 108.

[145](#) Cf. Emmanuel Kant, *Critique de la faculté de juger*, § 40, cité *ibid.*, p. 109.

[146](#) *Ibid.*, p. 110. Nous soulignons.

[147](#) *Ibid.* Cf. à cet égard et dans le même sens, ses remarques sur Lessing, homme de génie et de goût,

supra, chap. II, p. 270.

[148](#) *Ibid.*, p. 111.

[149](#) *Ibid.*, p. 112.

[150](#) *Ibid.*, p. 115.

[151](#) Ainsi Voltaire insiste sur l'importance de la société et de sa cohésion pour la formation de ce qui est perçu comme un « goût » (« Quand il y a peu de société, l'esprit est rétréci, sa pointe s'émousse, il n'a pas de quoi se former le *goût* »), allant jusqu'à reconnaître du goût aux seuls peuples d'Europe, les autres n'ayant pas suffisamment « perfectionné » leurs sociétés (*cf.* l'article « Goût » de l'*Encyclopédie*). Plus nuancé, Montesquieu subordonne fermement le goût au plaisir, en y impliquant le corps aussi bien que l'âme : « Ce sont ces différents plaisirs de notre âme qui forment les objets du *goût* [...] qui n'est autre chose que l'avantage de découvrir avec finesse et avec promptitude la *mesure du plaisir* [nous soulignons] que chaque chose doit donner aux hommes. » Il distingue les plaisirs et goûts *naturels* des plaisirs et goûts *acquis* : les plaisirs

étant dépendants essentiellement du corps, de tel « organe » de notre « machine », voire d'« une contexture différente des mêmes organes », et procédant par « une application prompte et exquise des règles mêmes que l'on ne connaît pas ». Plus subtilement encore, l'âme reçoit ses plaisirs par les idées et par les sentiments, tout en gardant une autonomie de fonctionnement spécifique, puisqu'« il n'y a point de choses si intellectuelles [...] qu'elle ne sente ». *Cf.* Montesquieu, *Essai sur le goût*, Droz, 1967, pp. 61-62, 64-66.

[152](#) *Ibid.*, p. 27.

[153](#) *Cf.* Emmanuel Kant, *Projet de paix perpétuelle*, cité in Hannah Arendt, *Juger*, *op. cit.*, p. 114.

[154](#) *Ibid.*, p. 115.

[155](#) *Ibid.*, p. 122.

[156](#) *Ibid.*, p. 125.

[157](#) *Cf.* id., *La Condition de l'homme moderne*, *op. cit.*, pp. 218 sq. ; *cf. supra*, chap. I, pp. 88 sq.

[158](#) Cité in id., *Juger*, *op. cit.*, p. 125.

[159](#) *Ibid.*, p. 116.

[160](#) *Cf.* Jürgen Habermas, « Hannah Arendt's communications concept of power », *Social Research*, n° 44, 1977, cité par Ronald Beiner, « H. Arendt et la faculté de juger », in Hannah Arendt, *Juger*, *op. cit.*, p. 190.

[161](#) *Cf.* Myriam Revault d'Allonnes, « Le courage de juger », *ibid.*, pp. 218-219, qui met en parallèle l'interprétation de Heidegger (« La problématique de la *Critique de la raison pure*, à savoir la question de la possibilité de l'ontologie, nous contraint en retour à faire du sol proprement dit un abîme », in Ernst Cassirer et Martin Heidegger, *Débat sur le kantisme et la philosophie*, p. 43) avec la réinterprétation par Hannah Arendt de la *Critique de la faculté de juger* et de sa « manière politique » visant à bouleverser les fondements de la philosophie politique depuis Platon, pour autant que celle-ci est « une évasion définitive de la politique ». *Cf.* aussi *Politique et pensée*, *op. cit.*, et plus particulièrement Christine Buci-Glucksmann, « La troisième critique d'Arendt », pp. 207-221, Françoise Collin, « N'Être », pp. 129-156, et Paul Ricœur, « Pouvoir et violence », pp. 157-178.

[162](#) « [...] On ne parvient pas à un jugement par la déduction ou l'induction [...]. Ce que nous cherchons, c'est le "sens muet" qui [...] a été pris pour le "goût" [...] relevant du domaine de l'esthétique. » *Cf.* Hannah Arendt, *La Vie de l'esprit*, t. I : *La Pensée*, *op. cit.*, p. 241.

[163](#) *Cf.* Friedrich Nietzsche, *Considérations inactuelles*, I et II, in *Œuvres philosophiques complètes*, *op. cit.*, t. II, 1, pp. 95-96.

[164](#) Cf. id., *Généalogie de la morale*, *ibid.*, t. VII, pp. 251-252, 256 ; « même chez le vieux Kant, l'impératif catégorique sent la cruauté », *ibid.*, p. 258.

[165](#) Cf. id., *Considérations inactuelles*, I et II, *ibid.*, t. II, p. 97.

[166](#) Cf. Hannah Arendt, *La Condition de l'homme moderne*, *op. cit.*, p. 271.

[167](#) *Ibid.*

[168](#) *Ibid.*, p. 270.

[169](#) Cf. id., « Bertolt Brecht », in *Vies politiques*, *op. cit.*, p. 241.

[170](#) Cf. id., *La Condition de l'homme moderne*, *op. cit.*, p. 271.

[171](#) *Ibid.*

[172](#) Cf. id., *Vies politiques*, *op. cit.*, p. 243.

[173](#) Cf. id., *La Condition de l'homme moderne*, *op. cit.*, p. 272.

[174](#) *Ibid.*, p. 273.

[175](#) Mt 6,14-15 ; cité *ibid.*, p. 269, n. 2.

[176](#) Le 17, 3-4 ; cité *ibid.*, pp. 269-270.

[177](#) Cf. Julia Kristeva, « Dostoïevski, l'écriture de la souffrance et le pardon », in *Soleil noir. Dépression et mélancolie*, Gallimard, 1987, pp. 223 sq.

[178](#) Hannah Arendt, *La Condition de l'homme moderne*, *op. cit.*, p. 274.

[179](#) *Ibid.*, p. 276.

[180](#) *Ibid.*, p. 278.

[181](#) *Ibid.*, p. 272.

[182](#) Cf. id., « Seule demeure la langue maternelle », art. cit., p. 225. *Cf supra*, p. 56.

[183](#) Id., *La Condition de l'homme moderne*, *op. cit.*, p. 267.

[184](#) Cf. id., « Seule demeure la langue maternelle », art. cit., p. 240. *Cf supra*, p. 294.

[185](#) Cf. Jacques Derrida, *Le Monolinguisme de l'autre*, Galilée, 1966, pp. 100-108, qui attribue ce culte de la langue incapable de folie chez Arendt, au lien à la mère, lui aussi cultivé et défendu contre l'« énergie de la folie ». Il aurait fallu un véritable matricide imaginaire pour mettre en abîme la langue maternelle – ce qu'un homme peut faire parfois avec sérénité (Heidegger) voire joie (Joyce), et que des femmes (Virginia Woolf, Marguerite Duras) abordent en assumant l'homosexualité féminine ou la perte de soi dans la mélancolie.

[186](#) Hannah Arendt, *La Condition de l'homme moderne*, *op. cit.*, p. 278.

[187](#) Cf. id., *La Vie de l'esprit*, t. I : *La Pensée*, *op. cit.*, p. 144.

Traductions françaises des ouvrages de Hannah Arendt

Auschwitz et Jérusalem, trad. S. Courtine-Denamy, préface de F. Collin, Paris, Deux Temps Tierce, 1991 ; rééd. Presses-Pocket, 1993.

Le Concept d'amour chez Augustin, trad. A. S. Astrup, préface de G. Petitdemange, Paris, Tierce, 1991 ; rééd. Payot & Rivages, 1996.

La Condition de l'homme moderne, trad. G. Fradier, Paris, Calmann-Lévy, 1961 ; rééd. préfacée par Paul Ricœur, 1983.

Considérations morales, précédé d'un essai de Mary McCarthy, trad. M. Ducassou et D. Maes, Paris, Deux Temps Tierce, 1993 et nouvelle édition Payot & Rivages, 1996.

La Crise de la culture, trad. sous la direction de P. Lévy, Paris, Gallimard, coll. « Idées », 1972 et « Folio Essais », 1989.

Du mensonge à la violence. Essais de politique *contemporaine*, trad. G. Durand, Paris, Calmann-Lévy, coll. « Liberté de l'esprit », 1972 et Presses-Pocket, 1989.

Eichmann à Jérusalem. Rapport sur la banalité du mal, trad. A. Guérin, Paris, Gallimard, 1966 ; nouvelle éd. revue par M. I. Brudny de Launay, coll. « Folio Histoire », 1991.

Essai sur la révolution, trad. M. Chrestien, Paris, Gallimard, coll. « Les Essais », 1967 ; rééd. coll. « Tel », 1985.

Juger. Sur la philosophie politique de Kant, trad. M. Revault d'Allonnes, avec deux essais interprétatifs de R. Beiner et M. Revault d'Allonnes, Paris, Ed. du Seuil, coll. « Libre examen », 1991.

La Nature du totalitarisme, trad. et présentation de M. I. Brudny de Launay, Paris, Payot, 1990.

Les Origines du *totalitarisme* :

- , t. I : *Sur l'antisémitisme*, trad. M. Pouteau, Paris, Calmann-Lévy, coll. « Diaspora », 1973 ; rééd. Ed. du Seuil, coll. « Points Politique », 1984 et 1998.
- , t. II : *L'Impérialisme*, trad. M. Leiris, Paris, Fayard, coll. « L'Espace du politique », 1973 ; rééd. Ed. du Seuil, coll. « Points Politique », 1984 et 1997.
- , t. III : *Le Système totalitaire*, trad. J.-L. Bourget, R. Davreu et P. Lévy, Paris, Ed. du Seuil, coll. « Points Politique », 1972 ; rééd. coll. « Points Essais », 1995.

Penser l'événement, trad. sous la direction de C. Habib, Paris, Belin, 1989.

Qu'est-ce que la politique ?, texte établi et commenté par U. Ludz, traduit et préfacé par S. Courtine-Denamy, Paris, Ed. du Seuil, coll. « L'Ordre philosophique », 1995.

Rahel Varnhagen. La vie d'une Juive allemande à l'époque du romantisme, trad. H. Plard, Paris, Tierce, 1986 ; rééd. Presses-Pocket, 1994.

La Tradition cachée. Le Juif comme paria, trad. S. Courtine-Denamy, Paris, Christian Bourgois, coll. « Détroits », 1987 ; rééd. coll. « Choix Essais », 1993, UGE, coll. « 10/18 », 1997.

La Vie de l'esprit :

- , t. I : *La Pensée*, trad. L. Lotringer, Paris, PUF, coll. « Philosophie d'aujourd'hui », 1981 ; rééd. 1993.
- , t. II : *Le Vouloir*, trad. L. Lotringer, Paris, PUF, coll. « Philosophie d'aujourd'hui », 1983 ; rééd. 1993.

Vies politiques, trad. E. Adda, J. Bontemps, B. Cassin, D. Don, A. Kohn, P. Lévy et A. Oppenheimer-Faure, Paris, Gallimard, coll. « Les Essais », 1974 ; rééd. coll. « Tel », 1986.

Correspondances

Hannah Arendt, Karl Jaspers, *Correspondance, 1926-1969*, trad. E. Kaufholz-Messmer, Paris, Payot, 1995.

Hannah Arendt, Kurt Blumenfeld, *Correspondance, 1933-1963*, trad. J.-L. Evrard, préface de M. Leibovici, Paris, Desclée de Brouwer, 1998.

Hannah Arendt, Marie McCarthy, *Correspondance, 1949-1975*, trad. F. Adelstein, Paris, Stock, 1996.

On trouvera une bibliographie détaillée des traductions françaises des articles de Hannah Arendt ainsi que des études qui lui sont consacrées en français, *in* Sylvie Courtine-Denamy, *Hannah Arendt*, Paris, Belfond, coll. « Les Dossiers Belfond », 1994, rééd. Hachette-Littérature, Pluriel, 1997.

Je remercie pour leur collaboration : Elisabeth Bélorgey-Kalogeropoulos, Frédéric Bensaïd, Raymonde Coudert, Marie-Noëlle Demarre, Helga Finter, Catherine Joubaud et Fabienne Leleux.