MARIE-CLAIRE CALOZ-TSCHOPP

Les sans-Etat dans la philosophie d'Hannah Arendt

Les humains superflus,
le droit d'avoir des droits et la citoyenneté

Editions Payot Lausanne
Sciences politiques et sociales

Les sans-Etat dans la philosophie d'Hannah Arendt

Marie-Claire Caloz-Tschopp

Les sans-Etat dans la philosophie d'Hannah Arendt

Les humains superflus, le droit d'avoir des droits et la citoyenneté

Sciences politiques et sociales

Editions Payot Lausanne

Cet ouvrage est publié avec l'appui
du Fonds national suisse de la recherche scientifique
et de la Société Académique Vaudoise

Couverture :
Conception : Pierre Neumann, Vevey
Illustration : Käthe Kollwitz, *Femme debout tenant un enfant dans ses bras,*
vers 1909-1910, deux esquisses sur le même thème, fusain sur papier lisse couleur ivoire,
30 x 20 cm. Collection Neumann, Gingins. © 2000 ProLitteris, Zurich.

JACQUES SCHERRER EDITEUR
© 2000, Editions Payot Lausanne, Nadir s.a.
ISBN 2-601-03229-4
Imprimé en France

En hommage,

à chacune des millions de personnes
devenues effectivement « superflues »
par l'entremise de la « *Solution finale* »,
inventée par des humains au XX^e^ siècle
dans le cadre d'un régime, d'un système
politique « sans précédent ».

Pendant... et aussi après.

« Nous n'avons pris conscience de l'existence du droit d'avoir des droits (ce qui signifie : vivre dans une structure où l'on est jugé en fonction de ses actes et de ses opinions) et du droit d'appartenir à une certaine catégorie de communauté organisée que lorsque des millions de gens ont subitement perdu ces droits sans espoir de retour par suite de la nouvelle situation politique globale. »

Hannah Arendt, OT II 281-282

« Tout homme est un habitant de la Terre, autant que de sa patrie. »

Hannah Arendt, CHM, 317

« L'appartenance à un groupe est d'emblée une donnée de fait naturelle : vous appartenez toujours à un groupe quelconque de par votre naissance. Mais, appartenir à un groupe, au second sens où vous l'entendez, à savoir, s'organiser, c'est autre chose. Cette organisation s'accomplit toujours, au sein d'un rapport au monde. »

Hannah Arendt, TC 246-247

Avant-propos

L'essai est issu d'une thèse présentée à l'Institut d'Etudes Politiques à Paris le 2 juin 1996. Elle fut mise sur le métier alors que j'étais prise entre deux pratiques. Une longue activité de citoyenneté dans le domaine des politiques d'immigration, du droit d'asile suisses et européennes. Une lecture philosophique de l'œuvre d'Hannah Arendt accompagnée d'une étude de documents essentiels sur la *Solution finale* – le 20 janvier 1942, la conférence de Wannsee planifiait 11 millions de personnes à assassiner industriellement. L'étude fut une expérience de mémoire vertigineuse au moment où étaient débattus les fonds en déshérence et où révisionnistes et négationnistes continuent leur travail de déni. Les constats d'impasse dans les politiques d'immigration, du droit d'asile, la globalisation, la guerre «propre» (du Golfe), d'autres visages de la guerre derrière la paix (ex-Yougoslavie), de la guerre aujourd'hui (Algérie, Mozambique, Colombie, Liberia, Sierra Leone, Pakistan, Ruanda, Zaïre, Kosovo, etc.), de l'hypocrite et âpre violence d'Etat et de société face aux réfugiés, aux sans-papiers, des peurs de la population trop souvent manipulées, des difficultés, de l'usure d'une pratique de citoyenneté quand l'hospitalité donnée ontologique de toute société n'arrive pas à advenir en tant que droit et valeur, l'expérience du chômage, ont nourri ma réflexion sur l'œuvre d'Hannah Arendt. Dans un temps d'incertitude où la chute du mur de Berlin, l'implosion de l'URSS, la mondialisation, la montée du néolibéralisme et l'économisation du monde au détriment de la politique, les transformations du pouvoir des Etats, des multinationales, des pouvoirs financiers, des transnationales du crime organisé de maffias aux nouveaux visages, la corruption, la flexibilisation du marché du travail, une certaine «fin» du travail salarié déplacent les interrogations, brouillent les repaires, noient les conflits et leurs enjeux. Une relecture de la tradition et des ruptures qui la traverse, une redécouverte de l'imagination, de la pensée, de la compréhension, du jugement en rapport étroit avec la culture et la *praxis* démocratique s'imposent.

L'histoire de la recherche est faite de dettes. Celles contractées envers C. Castoriadis dont la personne et l'œuvre m'ont profondément marquée et continuent à m'accompagner. Avec qui j'ai découvert la richesse de l'autonomie ancrée dans la liberté, la force «vivante», la puissance de l'imaginaire individuel et social-historique. Envers M.-J. Borel, philosophe, qui, à l'occasion d'une recherche s'est efforcée avec des chercheurs d'autres domaines (logique, anthropologie, linguistique textuelle), de cer-

ner les opérations cognitives et textuelles du phénomène de la description. Avec M.-J. Borel et J.-B. Grize, j'ai appris l'exigence du labeur de la recherche, la rigueur de la pensée, combinée aux explorations de méthode en travaillant sur des discours de l'administration étatique et policière. J'ai compris un peu mieux l'imbrication entre la pensée et le langage, la distinction entre un texte et un discours, le va-et-vient entre le discours et les pratiques sociales.

A la Faculté de psychologie et des sciences de l'éducation de l'Université de Genève et surtout en particulier à Pierre Dasen, va finalement toute ma reconnaissance pour m'avoir encouragée par son appui constant, fourni un cadre institutionnel, une ambiance de travail chaleureuse, stimulante, où j'ai disposé des moyens matériels indispensables.

Outre ces dettes dans ma formation philosophique confrontée à d'autres domaines du savoir, il me faut exprimer celles que j'ai accumulées personnellement depuis de longues années envers Soledad Ruiz, Silvia Amati, Colette Guillaumin, Victor Bonilla, François Rigaux, Abdelmalek Sayad, Nicholas Busch, Christophe Tafelmacher, Jean-Yves Carlier dans un échange prolongé et informel d'interrogations, de tâtonnements, de réponses provisoires donnant pied à de nouvelles questions et ouvrant des horizons pour l'aventure incertaine, passionnante de la pensée et de l'action.

Il me faut surtout évoquer les personnes du Groupe de Genève «Violence et droit d'asile en Europe», de la Coordination Asile Suisse et du Mouvement pour une Suisse Ouverte, Démocratique et Solidaire et SOS-ASILE VAUD qui m'ont aidée à ne pas désespérer de la possibilité du lien entre l'action et la pensée.

Il me faut évoquer les personnes sans-Etat côtoyées toutes ces années, qui m'ont appris beaucoup plus que je ne pourrai jamais écrire. Parmi les enfants, femmes, hommes exilés, qu'il m'a été donné de connaître dans les luttes pour la défense de l'hospitalité et du droit d'asile, il me faut évoquer en particulier Wilmar Olivera, juriste uruguayen, arrivé par le premier avion de réfugiés qui a quitté le Chili pour la Suisse après le coup d'Etat de la dictature Pinochet de 1973, suivi en exil par sa femme Violeta et ses trois enfants, Andrea, Juan et Elena; les cinq enfants Apablaza d'une famille chilienne renvoyée de Suisse en 1985 après cinq ans de séjour et dont j'ai rencontré le fils aîné à Santiago du Chili un an plus tard, désespéré, révolté, au bord de la délinquance pour survivre; Humut Sevin, qui a dû grandir sans ses parents en Turquie, a retrouvé en Suisse son père Huseyin Sevin, opposant politique kurde torturé, emprisonné avant sa fuite, et sa mère Hanay Sevin, au bout de huit ans d'attente, quand ils ont enfin bénéficié du droit d'asile; Eminence, Vladimir, Ludmila Maza, nés à Genève et refoulés avec leurs père et mère, Alphonse et Béatrice Maza-Mampassi à Cuba après quinze ans de séjour en Suisse, vivant actuellement à Bruxelles, où Alphonse Maza, opposant politique zaïrois, a finalement bénéficié du droit d'asile et où il est décédé en 1998, à 48 ans. Eminence Maza écrivait récemment: «Mon père est mort d'injustice. Je suis triste. Je suis désespérée. Pour moi, la vie n'est plus ce qu'elle était, je me pose beaucoup de questions, je ne suis plus la même.» Aujourd'hui, un groupe de femmes bosniaques exilées seules avec leur(s) enfants(s) se battent pour des conditions d'existence et de vie future justes et dignes, alors que le Conseil fédéral suisse «travaille à des concepts» pour lever l'admission provisoire des 2500 réfugiés kosovars, avant même (12.7.1999) que la reconstruction du Kosovo ne commence.

A ces enfants, à ces personnes déplacées qui ont été, sont des figures exemplaires de la condition contemporaine de sans-Etat, je dédie spécialement cet essai. En guise d'espoir.

Introduction

Les sans-Etat, figure emblématique du XX^e siècle au seuil de l'an 2000

« Les individus sans-Etat représentent le phénomène le plus nouveau de l'époque contemporaine. On ne retrouve en eux aucune des catégories ni des règlements issus de l'esprit du XIX^e siècle. Ils sont tout aussi éloignés de la vie nationale des peuples que des luttes de classe de la société. Ils ne sont ni des minoritaires ni des prolétaires, ils sont en dehors de toutes les lois. » (OT II 253)

Les sans-Etat sont une figure nouvelle, emblématique du XX^e siècle au seuil de l'an 2000. Ils sont un fait nouveau de la politique et de la philosophie de la politique. Forcés au déracinement[1] et au déplacement par les rapports de domination, privés du « droit d'avoir des droits », ils hantent l'histoire contemporaine, l'espace mondial régi économiquement et politiquement par un système d'Etats-nations affaibli et les puissances multinationales. « On ne retrouve en eux aucune des catégories ni des règlements issus de l'esprit du XIX^e siècle. »

Dès lors qu'on les considère comme une figure philosophique et non plus comme une simple catégorie juridique, ils deviennent un fil rouge pour comprendre, inventer, humaniser la politique à partir d'une reconnaissance du poids ontologique de la résidence et de l'appartenance politique articulée à la citoyenneté. Ils appellent un changement de perception, de lecture et de compréhension de la réalité. Une conversion du regard et de la pensée. Un contenu, des choix politiques nouveaux aux frontières de la démocratie.

Ils sont au cœur de l'œuvre d'Hannah Arendt (1906-1975), philosophe, théoricienne politique juive, déchue de sa nationalité allemande par le décret nazi du 25 avril 1938, en fuite et exilée en France dès 1933 à 26 ans, internée au camp de réfugiés de Gurs, camp qui avait hébergé les réfugiés espagnols au sud de la France avant d'accueillir les opposants politiques au nazisme et les juifs persécutés. Puis apatride aux Etats-Unis, où elle est arrivée en 1941 avec le certificat d'identité et de voyage n° 27910 pour les réfugiés d'Allemagne, avant d'y obtenir un nouveau passeport en 1951, d'y vivre et d'y travailler jusqu'à sa mort.

Sans-Etat: superflus

Les sans-Etat sont caractérisés politiquement dans l'œuvre d'Arendt par le fait (qu')ils ne sont «ni des minoritaires ni des prolétaires, (qu')ils sont en dehors de toutes les lois». «C'est le manque d'identité politique, et non économique ou sociale, qui provoque les bouleversements du siècle» (Herzog 1997, 289), montre Arendt. Les sans-Etat souffrent d'une privation politique fondamentale: le fait d'être *sans-Etat, Statelessness, Staatenlos,* donc hors de toutes les lois. Le manque politique des sans-Etat se traduit pour Arendt par le fait qu'«ils sont aussi éloignés de la vie nationale des peuples que des luttes de classe de la société». Privés de cadre – l'Etat. Privés de place – la résidence. Privés de tiers – *l'inter-esse*, l'espace public. Sujets politiques par défaut. Privés d'appartenance politique pour participer à la construction du lien politique en tant que sujets politiques. Privés de pouvoir d'action, de parole, de pensée partagée dans un espace commun. A l'ombre de l'histoire (du temps). En orbite de l'espace politiquement organisé.

A la marge d'un système économique et politique où des millions d'humains sont de trop. En danger d'être privés non seulement d'une place dans l'histoire, l'espace public, mais d'une place dans le monde – acosmie – nous avertit Arendt. Relégués dans une condition de superfluité *(superfluity)*[2], non seulement dans le sens du non-nécessaire, mais d'un surplus jetable *(Überflüssigkeit)* du système politique et du monde.

Les sans-Etat du XX^{e} siècle sont des citoyens par défaut, isolés mais pas forcément solitaires – Arendt distingue l'isolement de la solitude –, exclus d'eux-mêmes, de l'histoire et de l'espace public. Le mouvement de mise «hors-la-loi» a eu ses racines historiques aux origines du totalitarisme et dans le système totalitaire. Il perpétue ses traces inquiétantes dans le monde post-totalitaire. Hier, il s'appelait superfluité. Aujourd'hui derrière l'efficacité, la flexibilité, la restructuration, le chômage indéfini, la clandestinité, il pourrait s'appeler l'humain jetable.

Réduits à la condition de masse anonyme, informe, clandestine, les sans-Etat décrit par Arendt ont survécu entre anomie, inégalité, danger ou disparition physique, psychique, cosmique. En dessinant leur figure exemplaire Arendt a décrit les atteintes imprescriptibles à la vie, à la liberté, à l'égalité. Grâce à la dynamique inscrite dans sa démonstration des origines et du système totalitaire, elle a aussi réussi à montrer la potentialité d'un danger vital pour l'humanité inscrit en germe dans le système post-totalitaire visible dans la fragilité, la détérioration inquiétante du cadre, du tiers, des conditions d'existence en commun, du sujet politique dans le monde contemporain.

Homeless, Statelessness, Worldlessness

L'axe est-ouest dans cette période historique européenne est la référence théorique, politique et existentielle d'Arendt. L'Europe occidentale et la «ceinture des populations mêlées» de la Baltique à l'Adriatique dont nous constatons une nouvelle émergence aujourd'hui est son lieu d'observation factuelle. Sans se plier aux impératifs d'une philosophie de l'histoire où la causalité est la règle et qu'elle critique, mais en se récla-

mant d'une philosophie de l'histoire-événement avec son ami W. Benjamin, Arendt fournit un travail historique en nous décrivant l'émergence et la position paradoxale des sans-Etat au XX^e siècle, dans une des parties les plus fortes qu'elle ait écrites dans *Les origines du totalitarisme* et aussi dans d'autres parties de son œuvre.

Il n'est pas étonnant que dans le contexte de certains des conflits actuels en Europe de l'Est et du Sud, centrale (ex-Yougoslavie, Tadjikistan entre autres) mais aussi au Proche-Orient, en Afrique par exemple, sa réflexion rencontre aujourd'hui une résonance particulière.

En résumé, pour décrire les faits, définir la condition et la signification des sans-Etat, Arendt déroule tout d'abord devant nos yeux l'enchaînement d'un processus très matériel bien que politique: *Homeless, Statelessness, Worldlessness*. Le parcours de privation juridique des droits jusqu'à l'acosmie est effectué à partir d'événements circonscrits dans *Les origines du totalitarisme:* la dislocation des trois empires-Etats austro-hongrois, ottoman, russe au début du XX^e siècle, l'impuissance des Etats-nations à intégrer les populations flottantes des anciens empires démembrés, l'antisémitisme, l'impérialisme, les lois d'exception du système totalitaire qui ont transformé des citoyens à part entière en citoyens de deuxième zone, la situation tragique des millions de sans-Etat en Europe dans une période historique donnée (1914-1945), «qui fondait la citoyenneté sur la naissance davantage que sur la loi»[3].

Dans l'histoire moderne qu'elle prend en considération, Arendt distingue deux moments historiques dans son analyse quant à l'apparition des sans-Etat: la perte de résidence, de place politique, de statut avec le démembrement des empires-Etats (1914-1930); la privation des droits de nationalité par le régime national-socialiste à partir d'un fait hautement symbolique intervenu en 1933 en Allemagne: les lois de Nüremberg, leur distinction entre citoyens du Reich (citoyens à part entière) et nationaux (citoyens de deuxième classe privés de droits politiques avant d'être acheminés vers les camps de concentration et d'extermination). L'acosmie (à partir de 1941 avec la *Solution finale*). En rapport à la déliquescence de la politique et ses dangers, elle lance un avertissement majeur qui a valeur d'indice. Elle montre l'enjeu contenu dans la privation de la résidence, de l'appartenance politique, l'enchaînement de la privation de droits jusqu'à la remise en cause du droit à la vie:

> «Leur tare n'est pas de ne pas être égaux devant la loi, c'est qu'il n'existe pour eux aucune loi; ce n'est pas d'être opprimés, mais que personne ne se soucie même de les opprimer. C'est seulement au dernier stade d'un processus relativement long que leur droit à la vie est menacé; c'est uniquement s'ils se trouvent superflus que leurs vies risquent de se trouver en danger. Même chez les nazis, l'extermination des Juifs avait commencé par les priver de statut juridique (le statut de citoyen de deuxième classe) en les coupant du reste du monde des vivants et en les parquant dans des ghettos et dans des camps de concentration; avant même de faire fonctionner les chambres à gaz, les nazis avaient soigneusement étudié la question et découvert à leur grande satisfaction *qu'aucun pays n'allait revendiquer ces gens-là* [souligné par nous]. Ce qu'il faut bien savoir, c'est qu'une condition de totale privation de droit avait été créée bien avant que le droit à la vie ne soit contesté» (OT II 280).

Quand elle fait ce constat historique d'une lucidité remarquable, Arendt connaît le sort tragique réservé aux millions de sans-Etat privés de tous les droits, regroupés dans les camps de concentration et éliminés industriellement par millions dans les camps d'extermination. Elle avait décrit dans le même texte (OT II chap. V) avec un sarcasme désespéré, les gesticulations des défenseurs des droits humains[4] qui, en défendant des

droits formels, «abstraits», n'ont pas réussi à octroyer des droits réels, un statut politique aux sans-Etat qui étaient des êtres humains «concrets». La notion de sans-Etat sera inscrite par les développements du concept juridique d'apatride, mais pas dans la plupart des droits nationaux des Etats-nations. Tout au moins dans le droit international de l'ONU après la Deuxième Guerre mondiale, comme l'explique un juriste (Weis 1979). La catégorie juridique des sans-Etat a dû et doit encore se satisfaire de bricolages et d'arguties juridiques partiels. Catégorie négative, elle n'a pas de statut positif dans le champ juridique et politique. Le droit régalien des Etats a prévalu sur le droit des personnes et même sur les droits humains. Le vide juridique et politique peuplé de la catégorie privative d'a-patride (sans patrie) l'indique bien.

Arendt nous donne à voir et à penser un constat: des millions de personnes déracinées, déplacées, ont été dépouillées de tous les droits, de dignité, d'intégrité psychique avant d'être exterminées dans les chambres à gaz. Cadavres des camps de la mort amoncelés devant les yeux ébahis des soldats alliés et russes découvrant la réalité matérielle des *Nuits et brouillard* (selon le titre du film de Resnais) ou résistants valeureux dépeints par Bernard Lazare, Franz Kafka. Ces millions de «criminels sans crime» de l'illusion assimilationniste du XVIII^{e} au début du XX^{e} siècle, de résistants ont hanté le désert totalitaire décrit par Arendt, à la fois dans la figure du parvenu (on ne parvient pas deux fois écrira Arendt en citant Balzac) et celle du paria rêveur, suspect, rebelle et conscient. Arendt nous fournit un outil pédagogique pour penser la dialectique que nous vivons tous entre la soumission ou/et la révolte, la rébellion consciente d'une réalité inacceptable, avec la double figure du parvenu et paria de la tradition cachée.

Arendt a vécu dans un espace géographique et une période historique précis qui ont marqué son œuvre. La crise de société et des valeurs exprimée par un Nietzsche, un Kierkegaard, un Marx l'ont imprégnée. L'impérialisme, la colonisation, l'effondrement de l'empire austro-hongrois, le nazisme surtout et le stalinisme (vu depuis les USA pris dans le maccarthisme) ont été les grands faits qui l'ont marquée. Elle a écrit sur l'Europe en l'observant depuis les Etats-Unis. Sa description du totalitarisme et sa réflexion sur la révolution en comparant les révolutions américaine et française en porte les traces. Sa réflexion est matériellement limitée par cette période et cet espace historique. Mais Arendt dépasse cependant une telle limite par le dynamisme qu'elle engage dans la pensée à partir de l'affirmation de la possibilité de la liberté à la base de la survie et de l'espoir à partir d'un fait «sans précédent». Qui continue après sa mort. Basée sur la naissance. Combien il serait vain de la réduire à une description historique du totalitarisme (même si Arendt accordait une grande importance au factuel), à un système fermé, à un savoir figé donc mort, ou à un dogme. La pensée d'Arendt a une dynamique propre qu'elle nous transmet quand elle s'interroge sur la politique qui, d'une certaine manière, dépasse les contraintes historiques et épistémologiques. Un grand auteur, tout en étant fortement ancré dans son histoire et son espace, pense au-delà de ses moyens, de son époque et fait penser au-delà des moyens de connaissance existants et de l'époque circonscrite. C'est le cas d'Arendt.

Précisons maintenant l'identité et le statut des sans-Etat, ainsi que les enjeux de leur présence dans la philosophie d'Arendt à partir de deux questions.

Les sans-Etat dans la philosophie d'Hannah Arendt

L'objet de l'essai est simple et complexe à la fois. Comprendre *qui* et *que* sont sans-Etat dans la philosophie d'Arendt dans ce qu'ils nous montrent quant à la généralité et à la matérialité de la politique. En suivant la construction de la figure des sans-Etat dans l'œuvre en rapport au fait «sans précédent» du régime totalitaire, je me propose de répondre à deux questions:

1. En quoi l'expérience historique du régime totalitaire, sa nature «nouvelle» et unique a une portée universelle, tout en dévoilant une spécificité du système totalitaire en germe dans les sociétés post-totalitaires, l'humain superflu?

2. Quel est le sens philosophique et politique d'une négativité – *être sans-Etat* – et d'une positivité, *la résidence et l'appartenance politique, «le droit d'avoir des droits»*, dessinée par la figure emblématique des sans-Etat?

Le parcours de l'œuvre d'Arendt nous montre que la «nouveauté» du régime totalitaire a été à la fois une domination totale externe (système) et interne (psychique). Elle m'amène à poser une thèse au centre de mon essai à partir des sans-Etat: pour Arendt, les sans-Etat figures du sujet politique contemporain sont à la fois des citoyens par défaut, privés de place, de résidence, d'appartenance politique et des sujets-citoyens à advenir[5] indiquant une condition générale de la politique pour laquelle la lutte est nécessaire et toujours inconclue: l'exigence de la matrice ontologique de la résidence et de l'appartenance politique tant pour la survie et l'existence du sujet que de la politique.

En bref, voici ce qu'il nous faut retenir de son œuvre, à l'instant de penser notre époque – et d'agir dans notre époque – plus que jamais confrontée à l'augmentation des sans-Etat et à leur présence non reconnue.

D'une part, pour la vie et la survie de l'humanité, le contenu, la généralité de la politique, l'exigence ontologique pour la politique de la *résidence* et de *l'appartenance politiqu*e, matrice assurant une place dans le monde[6] et la possibilité d'existence, de liberté, d'action plurielle et pour chaque humain unique. Nous verrons que l'absence d'Etat, de cadre d'organisation politique pour des millions de personnes privées de leur statut de citoyen signale non seulement la situation de hors droit de millions de personnes, mais aussi une déliquescence du cadre politique – l'Etat –, un effondrement du tiers – l'espace public –, une tendance à la disparition de la relationalité de la politique. Elle concerne donc à la fois la survie de chaque humain et de la politique.

D'autre part, l'exigence de la pensée et du jugement autonomes, protégeant chaque humain de ce qu'Arendt a appelé la «banalité du mal», ce mal politique qui «s'est avéré plus radical que prévu», écrivait Arendt à Jaspers en 1951 (HA-JAS, lettre 109). L'apathie, l'indifférence, forme extrême d'une perte d'une relationalité à soi (du «deux-en-un» du dialogue avec soi), d'une anesthésie de la conscience de soi instaurée par le système totalitaire est pour Arendt l'anéantissement de la pensée, de la compréhension et du jugement, c'est-à-dire la destruction d'une intériorité du sujet normalement en relation avec lui-même et avec autrui par l'intermédiaire de l'espace public. L'attitude décrite sous la forme de la «banalité du mal» est l'opposé d'une attitude de résistance, de désobéissance civile, de refus de coopération, ou encore d'une position dans les situations extrêmes[7] consistant à s'abstenir, à ne «rien faire et dire pourquoi» (Leibovici 1998, 458).

Le mal politique a été érigé en mode et but de gouvernement par le totalitarisme: anéantir la spontanéité humaine, l'espace public et donc la possibilité de la liberté de

pensée, d'action, de parole et d'égalité et donc finalement l'existence d'humains. Détruire le jugement. Arendt, après avoir décrit les racines de la destruction dans une déliquescence de la tradition, l'a identifié dans le bourreau d'Auschwitz, Adolf Eichmann, l'homme «sans âme», «sans intérieur» que nous reconnaissons aujourd'hui à l'œuvre dans la cybernétique (Breton 1997) ou encore dans la bureaucratie aveugle. Lors du procès Eichmann, Arendt montre que le sujet politique idéal du totalitarisme est un sujet non seulement par défaut, mais vide. Sans imagination articulée au sentiment, sans aptitude à la compréhension, au jugement, sans pensée du sens. Sans conscience de soi et des autres. Sans capacité de «conscience élargie», d'altérité.

D'un tel constat découlent des questions fondamentales pour Arendt: qu'est-ce que le mouvement, celui en particulier de l'Etre-Néant, Néant-Etre dans la politique (après l'expérience du totalitarisme et d'Auschwitz) incluant la grave question de la survie des humains et du monde? Qu'est-ce que l'Etre de la politique et de la citoyenneté dans le mouvement? Qu'est-ce qu'un sujet politique dans le mouvement? Quelle place lui est accordée dans la politique? Qu'est-ce que l'espace public ouvert au mouvement? Qu'est-ce que la résidence, l'appartenance politique en rapport à la citoyenneté? En quoi la reconnaissance d'une place au genre humain, donc de la résidence, de l'appartenance politique assurant l'appartenance au monde de *chaque* humain est-il consubstantiel de la création continue du sujet politique et de l'espace public, c'est-à-dire de la politique?

L'enjeu de la résidence et de l'appartenance politique

En dessinant la figure des sans-Etat devant nos yeux, héros sans place, cet humain thaumaturge des temps modernes capable de faire des miracles humains, Arendt construit dans son œuvre une double identité du sujet politique qui, pour exister en tant que sujet, a besoin à la fois de résidence (place), d'appartenance politique à une communauté politique organisée assurant sa place dans le monde et aussi de pensée, de jugement autonome et partagé. En un mot de conscience en relation, construite dans la pluralité et l'espace public.

Avec la description et la construction en figure emblématique des sans-Etat, Arendt met l'accent à la fois sur la fonction du cadre (Etat), du tiers (l'espace public), de la résidence et de l'appartenance politique pour chaque humain. Elle désigne une loi générale de réciprocité de l'ordre de la promesse ancrée dans la puissance de la liberté qui définit la politique: *pas d'humains libres et égaux composant le genre humain, c'est-à-dire de sujet, sans cadre, résidence, appartenance politique octroyée réciproquement, sujet politique et espace public.* Une telle loi concerne l'ensemble du genre humain c'est-à-dire chaque humain, sans exclusion possible, sous peine de *naturalisation*, de *dépolitisation*, de *déshumanisation*, d'un monde qui deviendrait «désolé» à l'image d'un désert selon l'image d'Arendt.

Plusieurs lectures actuelles à propos des sans-Etat qui se confinent trop souvent au chapitre V (OT II) et à quelques citations d'Arendt juxtaposées dans des montages discutables, nous amèneront à mettre en doute des interprétations quant au statut des sans-Etat dans l'œuvre d'Arendt. Il faut relire Arendt en la suivant dans le cheminement

dynamique de sa propre pensée, en parcourant l'ensemble de son œuvre. Les sans-Etat qu'elle met en scène seraient-ils simplement des « barbares » rejetés dans l'ordre de la nature ou alors des fantômes vides de la fin de l'histoire inscrite dans une métaphysique de la catastrophe et l'idéologie de la différence ou sont-ils une figure du sujet politique contemporain par défaut advenant à la politique ?

Arendt aurait-elle précédé F. Fukuyama et S. Huntington (1997) dans leurs déclarations sur la « fin de l'histoire » et la « guerre des civilisations » ? Arendt serait-elle un des piliers de la défense de la différence ne pouvant aboutir qu'à l'humain transformé en exception, en chose de l'ordre de la nature, exclu et superflu ? Décrire la tragédie et les conséquences de la privation de la politique indiquerait-elle qu'Arendt s'inscrit dans la fin de la politique et la fin de l'histoire ? Arendt serait-elle post-moderne et aurait-elle succombé à la fascination esthétique de l'horreur et la mort du désastre totalitaire ? Nous verrons que pour répondre à ces questions il nous faut articuler ce qu'elle nous dit des sans-Etat au contenu de l'ensemble de son œuvre à sa conception centrale du pouvoir, à la domination totale et aussi à la liberté d'action et de pensée.

En suivant un tel chemin, nous sommes amenés peu à peu par Arendt à penser et à pratiquer une *des-essentialisation*, une *dé-fixation*, une *dé-teritorialisation*, une *dé-nationalisation* des notions (cadre, sujet, espace public, doit, peuples, migrants, intégration, etc.) et des pratiques pour penser et pratiquer, l'attribution de place, l'appartenance politique dans le mouvement de l'Etre quand il est privation ou puissance d'action, en termes de *multi-appartenance en mouvement* d'humains politiques reflétant la réalité des nouveaux liens économiques, politiques, culturels construits mais aussi subis par des millions de personnes dans le monde.

Pour imaginer le sujet politique à advenir, Arendt nous invite aussi à effectuer un renversement de perspective et un dépassement de la trilogie – *Etat autoritaire, mobilité niée, exclusion-assimilation* –, qui s'inscrit dans l'illusion de la fixité de l'histoire, du sujet, avec des concepts et des mythes figés.

En clair, cela signifie une révision profonde des catégories de la philosophie et de la théorie politique, de la philosophie de l'histoire, de la politique intérieure et internationale des Etats d'origine, de passage, « d'accueil » provisoire et une transformation des références culturelles des sociétés.

L'enjeu de la « banalité du mal »

Dans d'autres parties de l'œuvre, alors qu'elle s'interroge sur la « banalité du mal » comme mal politique dans *Eichmann à Jérusalem* et dans *La vie de l'esprit,* Arendt considère un autre aspect du sujet politique qu'elle avait déjà mis en avant avec le paria au moment où elle décrivait la figure des sans-Etat à partir de l'opposition parvenu-paria. Le sujet politique résistant à la « banalité du mal » est *rêveur, conscient, rebelle, et humain*. C'est l'autre face de la figure des sans-Etat. Il n'est pas évident, au premier abord, de saisir le lien qui existe entre la privation de la politique et la privation de la pensée chez Arendt ainsi que la résistance à ces privations d'ordre au premier abord différent. Et pourtant, c'est l'autre face cachée du sujet politique qu'Arendt a commencé à construire à partir de la trilogie *Homeless-Statelessness-Worldlessness*, en réflé-

chissant à la domination totale et à la résistance pour la survie après Auschwitz. La construction incessante du sujet politique de droit et conscient est le fil rouge de la continuité de son œuvre.

Elle nous fournit déjà un maigre indice lorsque, à propos de la vie de Lessing, elle pose un lien entre la liberté de mouvement et la liberté de pensée, lorsqu'elle décrit le modèle stoïcien comme ne représentant pas tant « une retraite hors de l'action dans la pensée, qu'une fuite hors du monde, à l'intérieur d'un soi qui, espère-t-on, pourra se suffire à lui-même dans une souveraine indépendance à l'égard du monde extérieur » (VP 18). On retrouvera plus tard une critique de ceux qu'elle appelle les philosophes « professionnels » (Platon, Heidegger), qui pourrait s'inscrire dans la critique de l'illusion de « l'individu substantiel et privatisé » (Castoriadis 1998).

Au-delà des difficultés spécifiques de l'activité de penser qu'elle décrit, Arendt met l'accent sur la puissance de l'imagination[8], l'exigence de la « compréhension », cette « intelligence du cœur » qui est capacité de « pâtir », de souffrir la passion de la recherche du pourquoi, du sens, et encore du jugement, ce « sens muet » de Kant qui est pourtant pluriel et nécessite l'espace public. Qui ne concerne pas tant le refus de repentance que le lieu de l'ambiguïté en soi et dans la société, ce que Primo Levi appelle la « zone grise » (1989) à la base de la collaboration ou la coopération active, passive avec l'inacceptable et le travail sur son dépassement toujours recommencé. Un labeur de résistance. « Comprendre, écrira-t-elle, consiste à regarder la réalité en face avec attention, sans idée préconçue, et à lui résister au besoin, quelle que soit ou qu'ait pu être cette réalité. » Elle indique ainsi l'autre face de la construction du sujet politique et de la pluralité. Arendt n'est pas étrangère au passage que l'on observe dans les sociétés du XIX^e^ siècle de la domination externe visible dans le cadre, le régime, le système politique vers des aspects de la domination interne s'inscrivant dans l'économie psychique individuelle[9], articulé aux formes plus structurelles de la domination. Quand elle décrit le système totalitaire, Arendt s'installe sur un terrain où l'on retrouvera Norbert Elias et tant d'autres chercheurs préoccupés par le processus de civilisation comme intériorisation psychique de la norme politique et sociale.

En nous montrant que le mouvement entre le manque et le désir de la politique est constitutif de l'existence des sans-Etat et de la création de leur conscience, Arendt nous indique qu'il existe un lien étroit entre la pensée et le mouvement, que l'activité de penser est mouvement cosmopolite, infini, indéfini, intransitif. Pour qu'il puisse y avoir activité de penser, il doit y avoir possibilité de mouvement (de soi à soi, de soi aux autres dans l'espace public et le monde). Il faut qu'il puisse y avoir imagination dans la pensée. L'activité de penser est recherche de vérité et de signification dans la pluralité. Elle a besoin de l'espace public.

Elle mène sa recherche en s'attachant à la compréhension et au jugement. Le sujet politique devient « contemporain » de son époque, il devient conscience historique dans la mesure où, par la compréhension, il devient un sujet de pensée lucide et jugeante. Arendt dépasse ainsi à sa manière la dichotomie, entre un sujet individuel et la sphère de la politique. Les deux privations externes (« hors-la-loi ») et internes (atteinte du psychisme, de la capacité de pensée, de jugement) sont renversées par Arendt, à partir de l'affirmation du sujet politique avec l'exigence de résidence, d'appartenance politique et de la capacité de « comprendre », de penser, de juger pour construire la vie psychique, politique dans la pluralité et le rapport au monde. Elles s'inscrivent ainsi comme les deux bases de sa philosophie de la politique.

Pour respecter l'unité, la cohérence du mouvement de l'œuvre et la perspective ontologique de la philosophie d'Arendt, je considère dans mon essai à la fois ce qu'elle dessine quant à la résidence, l'appartenance politique, et quant à l'imagination, à la compréhension, à la pensée et au jugement à la base de la conscience mis en rapport dans l'espace politique par excellence, l'espace public. Arendt a ouvert la voie à une philosophie de la politique intégrant le sujet et la politique traversés par le mouvement qu'il s'agit de découvrir. En suivant la figure des sans-Etat.

Les limites du droit en vigueur dans le prisme des sans-Etat

D'entrée de jeu, en réfléchissant aux solutions possibles, Arendt considère un instant, de manière ponctuelle, les droits de la personne opposés au droit territorial des Etats. Avant de désigner le sens de la figure des sans-Etat, Arendt reprend, par exemple, la proposition d'O. Bauer et K. Renner de séparer la nationalité de sa base territoriale, de poser le principe personnel par opposition au principe territorial (OT II note 32). Elle réfléchit aussi à la double appartenance politique pour la diaspora juive. Un tel raisonnement, qui inscrit le droit inaliénable de chaque personne dans le champ politique par l'affirmation du droit subjectif plutôt que du droit souverain des Etats et la double appartenance politique, ne s'inscrit pas pour autant complètement dans la pensée et la pratique juridique des Etats-nations de son époque (ni d'aujourd'hui). Arendt est réaliste. Elle connaît non seulement les pratiques de l'Etat totalitaire mais celles de l'Etat de droit national. Le fait de connaître les dangers mortels qu'impliquait une confiance aveugle dans l'Etat de Vichy lui a fait mesurer très concrètement la logique, les intérêts, les limites de la souveraineté de l'Etat et de l'Etat-nation d'un système totalitaire [10] et même pré-, post-totalitaire, ainsi que de l'Etat se présentant comme « de droit ». Quand elle a observé les années qui ont précédé l'arrivée du nazisme, puis la reconstruction de la paix en Allemagne. Quand elle a vécu certains affres du maccarthisme aux Etats-Unis. Quand elle s'est enthousiasmée pour les Conseils en Hongrie. Quand elle a écrit son *Essai sur la révolution*.

Son réalisme l'amène à déplacer et à approfondir son questionnement. Elle dépasse une réflexion sur l'opposition entre les droits humains, les droits de la personne et les droits politiques. Arendt n'est pas une théoricienne des droits humains, mais une « théoricienne », une philosophe de la politique, de l'appartenance politique à la base de la possibilité des conditions d'existence du sujet politique et de l'espace public en rapport à la possibilité d'Etre dans le monde (cosmie). Arendt réfléchit dans le cadre de la citoyenneté et de l'appartenance au monde. Elle prend donc un autre chemin plus ardu, incertain, mais aussi plus créatif. Avec les sans-Etat, elle nous montre quelque chose qui se trouve dans les soubassements cachés de la politique, dans l'appartenance au monde. Qui concerne la survie, la matérialité et la généralité de la politique. Qui remet en cause les fondements ontologiques et logiques de la politique et de la pensée de la politique.

Avec un grand esprit de finesse, une longue démarche tumultueuse traversée d'ambiguïtés tout en se confrontant elle-même à l'ambiguïté – Arendt n'est pas à l'abri non plus du retrait de la liberté dans sa propre conscience –, un souci qui traverse l'ensemble

de son œuvre, elle radicalise donc le questionnement. Pour voir ce que désigne le prisme des sans-Etat, nous sommes obligés, après l'avoir parcourue, de nous éloigner du fameux chapitre V (OT II) consacré spécifiquement à la description du désastre de l'émergence des sans-Etat, masse de «barbares», de «hors-la-loi», pour considérer l'ensemble de l'œuvre et dégager la signification philosophique et politique de leur présence à partir de la naissance et de la liberté, de l'appartenance au monde. Elle nous invite en fait à «comprendre» le sens du système totalitaire pour l'ensemble de la politique, à partir de la condition des sans-Etat, des camps d'extermination, du personnage emblématique d'Eichmann amené après la Conférence de Wannsee à passer d'une tâche d'organisation de «l'émigration forcée» à celle de «l'évacuation forcée» finissant à Auschwitz.

Une ontologie du mouvement au cœur de la politique et de la philosophie

Précisons d'emblée que dans mon essai, je me propose de transformer la perspective de l'analyse de l'œuvre d'Arendt, de procéder à un déplacement de la lecture et des préoccupations. Ce qui m'importe n'est pas tant un travail d'exégèse que, tout en étant fidèle au texte, de dégager un chemin de lecture permettant de saisir l'originalité de sa pensée, en ce qu'elle a de profondément dynamique, d'innovateur, en ce qu'elle continue à faire penser.

Les sans-Etat se créant devant nos yeux en figure exemplaire est un des lieux privilégié de l'œuvre permettant de saisir la dynamique de la pensée toujours à l'œuvre, tout en montrant quelque chose de fondamental pour la politique et la citoyenneté, en rapport avec la vie, la liberté.

Le mode de présence des sans-Etat exprimé à la fois dans la démarche de pensée que suit Arendt en termes d'une dynamique de la privation, du manque et du désir, de puissance, de potentialité de liberté, qui loin de nous entraîner vers une métaphysique de la catastrophe naturalisant les rapports politiques postulant la fin du sujet et de l'histoire, nous engage donc à repenser une ontologie de la politique et de la citoyenneté à partir de la dynamique conflictuelle du manque et du désir de la politique à l'œuvre dans un rapport où des sujets adviennent en luttant, en construisant leur rapport à la fois à eux-mêmes, à l'espace public et au monde. En construisant le monde.

En partant de l'ontologie d'Arendt basée sur la naissance et la puissance de la liberté articulée à la politique (partie I) pour dégager toute la signification contradictoire et conflictuelle du mouvement dans l'histoire et l'espace repéré au travers de sa notion du pouvoir, le parcours de l'essai s'effectue en quatre étapes indiquant les efforts de dépassement par Arendt de quatre «préjugés» de son époque historique:

1) celui d'une *praxis* de la philosophie par des philosophes non inscrite dans l'histoire et la politique;

2) celui de la fin du sujet et de l'histoire balayés par l'horreur totalitaire qui aurait tué tout droit, toute spontanéité humaine, toute velléité de liberté;

3) celui de la politique dominée par la logique de la différence, de minorisation, de privilège, d'exception articulée à l'assimilation au mépris de l'appartenance politique inscrite dans la généralité des droits;

4) celui d'une impossibilité d'une pensée consciente et partagée, après que le totalitarisme ait donné naissance au sujet vide de la «banalité du mal».

L'effort de dépassement des préjugés par Arendt est repérable, à la fois dans une attitude de relecture et de rupture avec une certaine tradition de la philosophie de la politique et aussi dans son travail de «compréhension» incessant, infini autour de quatre conflits à l'œuvre et vécus sur des modes divers par Arendt à partir des sans-Etat:

1) le conflit de la *praxis* philosophique prise entre la philosophie et la politique;

2) le conflit au cœur de la puissance de la liberté, du concept de pouvoir qu'Arendt dégage dans son analyse du système totalitaire, qui apparaît comme une définition philosophique originale universelle et spécifique du phénomène politique du totalitarisme trop souvent recouverte;

3) le conflit entre dépouillement des droits, résidence et appartenance politique et acosmie dans le statut des sans-Etat;

4) le conflit entre une pensée-calcul et une pensée «compréhensive» et de jugement lisible dans la construction du sujet politique pensant et conscient de soi, présent dans l'espace public.

Arendt s'inscrit dans un grand courant de la pensée moderne où l'on trouve aussi Machiavel, Spinoza, Marx qui fonde la *praxis* par la reconnaissance du mouvement de la puissance, du désir de la liberté, à partir de la perte, du manque, du vide, du néant. A partir de son expérience du désert totalitaire, après la prise de conscience vertigineuse de la «déchirure historique» d'Auschwitz (Traverso 1997), Arendt ajoute à l'héritage de ces philosophes une oasis, un chemin praticable de «survie» – vie après la mort – après le désastre: l'exigence infinie du «droit d'avoir des droits» articulée à l'exigence de compréhension liée à la fois au sujet politique et à l'espace public. La survie garante d'une réconciliation avec la contemporanéité du monde part d'une prémisse: «le sens de la politique est la liberté» (QP 48).

Soulignons qu'Arendt situe aussi bien les conflits au niveau du cadre, de la généralité de la politique que de l'intériorité du sujet. En s'inspirant de Kafka, elle lie l'analyse des faits et une démarche dynamique de «compréhension» intérieure qui interpelle le lecteur. Pour saisir la puissance heuristique de sa démarche, il convient d'être attentif aux résistances, aux mécanismes, de défense, de déni, de refoulement qui nous empêchent de voir ce qui est original chez Arendt. Pris aussi nous-mêmes dans le mouvement, il nous incombe alors de cerner les objets et les problèmes au cœur des conflits, de voir jusqu'où Arendt vit le conflit, quelles sont les découvertes, les acquis de sa démarche et les ambiguïtés, les questions, les apories tapies dans l'ombre. Et ce que celles-ci nous montrent à la fois chez Arendt et sur nous-mêmes, sur notre époque.

Dans la première partie (I), après avoir précisé l'itinéraire de ma lecture de l'œuvre, je décris en quels termes je m'inscris dans le mouvement de lutte du manque et du désir lisible dans la philosophie de la politique d'Arendt. A partir de là je considère le *premier conflit*, celui entre la philosophie et la politique se jouant dans un conflit paradigmatique pour l'histoire de la philosophie – le conflit Socrate/Platon – qui d'une certaine manière est une mise en scène par Arendt du conflit de l'intellectuel et de la politique dans l'arène politique refusant l'enfermement dans sa tour d'ivoire. On y verra une difficulté d'Arendt qui dans sa recherche de la pluralité se révèle prisonnière du dialogue consensuel masquant ainsi l'existence, la dureté et les aléas de la division au cœur de la cité, du conflit, pourtant intrinsèques à la *praxis* démocratique. Et aussi de

l'activité intellectuelle. Puis je considérerai sa conception de l'histoire et sa définition de la politique.

Dans la deuxième partie (II), j'analyse sa définition originale du totalitarisme dans le *deuxième conflit*, le double mouvement du pouvoir, en tant que domination totale destructif dans le système totalitaire et en tant qu'action spontanée, plurielle créatif lorsque Arendt définit la *Condition de l'homme moderne*, dans l'étape de survie et de reconstruction et aussi lorsqu'elle réfléchit dans le contexte de la guerre du Vietnam à la désobéissance civile. C'est dans ce cadre historique et théorique que se situe la figure des sans-Etat, parvenus ou parias.

Dans la troisième partie (III) de mon essai, je considère le *troisième conflit*, l'alternative de la destruction ou de la liberté, au sein du statut de *Statelessness*, de la privation de la politique ou alors de la résidence, de l'appartenance politique assurant la possibilité de l'action dans l'espace public, l'appartenance au monde, avec l'émergence de la figure des sans-Etat se construisant en tant que sujet politique par l'action.

Finalement, dans la quatrième partie (IV), je cerne le *quatrième conflit* ou l'autre face du sujet politique, le sujet de la pensée et du jugement en relation, pris entre la «banalité du mal» ou la conscience imaginative, compréhensive et jugeante dans l'espace public.

L'enchaînement de l'essai consiste, en partant de la démarche de construction de la *praxis*, – qu'elle appelle *action* (CHM) et non *faire* – de la philosophie de la politique d'Arendt, de considérer le cadre historico-politique, son accent sur la naissance, la liberté et sa définition originale du pouvoir, pour dégager à partir des quatre conflits considérés, la figure des sans-Etat désignant le sujet politique contemporain par défaut et à advenir. Ses exigences, d'un côté de la résidence et l'appartenance politique et de l'autre la pensée et la conscience dans l'espace public, tous deux assurant la survie, l'appartenance à la politique et au monde. A partir de constats qui ont concerné deux peuples, le peuple juif (principalement) et tzigane (très marginalement dans l'œuvre), et aussi d'autres groupes sociaux, Arendt pose la puissance ontologique de la liberté impossible sans résidence et appartenance politique. Elle n'en développe toutefois pas les formes concrètes qu'elle évoque (poly-appartenance politique, culture de diaspora, octroi d'appartenance autre que seulement «nationale» aux réfugiés dans les camps, etc.) qui concernent bien d'autres peuples et groupes aujourd'hui dans le monde. Le propos d'Arendt est ontologique, avant d'être celui d'une théoricienne politique fournissant des solutions opérationnelles.

La philosophe et théoricienne politique, en refusant l'ingénuité humaine amenant à l'oubli, en dépassant une position nihiliste, cynique ou sceptique, en assumant une position anti-utopique après la tragédie totalitaire, construit la figure des sans-Etat en désignant le sujet politique contemporain par défaut, vide, à advenir en même temps qu'advient l'espace public, inscrit dans la recherche de la liberté, de l'émancipation, de la civilité. Arendt n'est pas seulement une philosophe de la «révolution manquée» qui décrit avec brio la «désolation» du désert totalitaire. Elle est une philosophe de la «révolution perdue» (comme elle s'en explique dans sa belle préface de *La crise de la culture*) qu'il s'agit de retrouver, de créer dans l'infinitude.

Derrière la figure des sans-Etat se profile l'ensemble des humains concernés par la puissance de la liberté, la «spontanéité» du pouvoir d'action humaine inscrivant le désir de vie contre une régulation toute technicienne du pouvoir s'inscrivant dans la logique totalitaire du «faire vivre et du laisser mourir» (Foucault 1991) en acceptant son

unpredictability (comme Arendt s'en explique encore à Jaspers dans la lettre 109) quand elle est «événement».

En suivant le double mouvement du manque et du désir à l'œuvre dans l'émergence de la figure des sans-Etat, je parcours les écrits d'Arendt en y découvrant des ambiguïtés, des acquis, des brèches et des apories pour la politique. Arendt contribue à la construction d'une *praxis* de la philosophie qui intègre l'action en tant que mouvement de création, l'imprévisibilité, l'événement dans l'histoire et l'espace. Arendt permet de penser les sans-Etat comme fait prévisible (atteinte aux droits) et événement imprévisible (puissance de la liberté et de la destruction). Elle ne répond certes pas à toutes les énigmes. D'autres continuent aujourd'hui la même tâche à partir des conditions d'autres individus et peuples sans-Etat aujourd'hui avec et dans l'histoire.

Identifier la double nature du mouvement à partir de la liberté, en repérant l'originalité du concept de pouvoir, la définition de la politique d'Arendt. Prendre acte que les humains sont humains rien qu'humains, c'est accepter qu'il n'y a pas de solutions qui clôturerait les questions à l'image de la fermeture illusoire des frontières. L'interrogation d'Arendt sur le mouvement ne concerne pas seulement l'expérience historique du régime, du système totalitaire.

Elle est au cœur de la *praxis* démocratique contemporaine et de l'imprévisibilité de la réalité. Elle concerne donc le cadre, l'espace public, le sujet politique, la citoyenneté.

Serions-nous tous des sans-Etat en puissance ?

En 1994, 120 millions de personnes vivaient dans un pays autre que celui de leur naissance, informait l'Organisation internationale du travail (OIT). En décembre 1997, le Haut Commissariat pour les Réfugiés de l'ONU annonçait de son côté qu'il y a moins de réfugiés que de «personnes déplacées» internes à leur propre pays et aussi en fuite à cause des guerres civiles. Le poids d'un tel fait est, par exemple, lisible actuellement dans l'idée lancée par l'avocat et chercheur J. Y. Carlier (1998) du Groupe de Genève «Violence et droit d'asile en Europe», de supprimer les visas. D'autres proposent «l'ouverture des frontières» (Act up et al., 1997). D'autres encore suggèrent que le mouvement soit réapproprié dans l'action politique, par exemple en pratiquant l'hospitalité au niveau des communes d'Europe. D'autres encore proposent qu'un droit de résidence soit octroyé aux Algériens, aux Bosniaques, aux Kosovars pour qu'ils puissent aller et venir en fonction des contraintes de la violence dans leur pays. De telles propositions qui se multiplient, loin d'être une provocation ou une utopie irréaliste sont un appel à un changement de paradigme, une rupture dans la continuité d'une pensée, de pratiques juridiques, administratives et policières enfermées dans une logique territoriale et répressive illusoire.

Au seuil de l'an 2000, les sans-Etat sont à nouveau en augmentation dans plusieurs endroits de la planète. Qui et que sont les sans-Etat d'aujourd'hui dès lors que l'on s'éloigne des catégories juridiques et sociales pour repérer le mouvement souterrain à l'œuvre et le nommer philosophiquement et politiquement ? Ils ont un visage qui a des traits connus s'inscrivant dans la figure dépeinte par Arendt et aussi des traits nouveaux.

Spectres du système totalitaire imaginé et construit par des humains, sujets par défaut du monde d'hier, ils en évoquent les traces du passé qui perdurent aujourd'hui en se montrant sous de nouveaux visages. Ils rappellent que des millions d'humains ont été et sont de trop. Superflus.

Evoquons des exemples contemporains.

Les millions de réfugiés qui revendiquent une identité dans les camps de l'ONU participent de la transformation. Les millions de déplacés des peuples juif (dont parle Arendt), palestinien à la suite de la fondation de l'Etat d'Israël, tzigane et room, cap-verdien (deux tiers de la population cap-verdienne vit à l'extérieur du pays), sahraoui, arménien, kurde, tamoul, bosniaque, kabyle, chinois, etc. montrent chacun avec la spécificité de leur cas que leur condition contient, le chemin pour dégager un espace politique dans l'histoire d'aujourd'hui aux dimensions du mouvement des sans-Etat.

Sans-Etat encore les victimes des «nettoyages ethniques», le million de personnes «déplacées de la violence» en Colombie à la recherche de protection. Apatrides, réfugiés, réfugiés de la violence, requérants d'asile, réfugiés déboutés, réfugiés des camps du Zaïre, du Ruanda, du Burundi, de Bosnie, qui ont succédé aux réfugiés des camps palestiniens, réfugiés de guerre algériens, tamouls, somaliens, d'ex-Yougoslavie, etc. «renvoyés volontaires» des pays dit «d'accueil» en fait poussés à la clandestinité après avoir été inscrits dans l'illégalité. Sans-papiers, saisonniers, clandestins, refoulés dans leur pays d'origine où la guerre sévit dans la reconstruction de la paix. Plus de 30 millions de personnes, selon le Haut Commissariat pour les Réfugiés de l'ONU, sont sans place, en errance forcée, en quête de protection. Le chiffre ne recouvre de loin pas la réalité. Massacrés, privés de sépulture, effacés de la mémoire par des assassins qui nient leur crime au nom d'un *realpolitique*. Ils évoquent la description des disparus d'Auschwitz par Arendt. Victimes de bandits, de politiciens, de passeurs. Otages. Objets de marchandage sur l'échiquier politique. Objets du marché de l'asile et de l'humanitaire qui, en recherche de profit matériel et symbolique, confond la pitié et la compassion, distinction chère à Arendt. Installés dans le provisoire fragile qui les définit dorénavant. Harcelés par les politiques de «dissuasion», emprisonnés, subissant de mauvais traitements, des tortures avant d'être refoulés d'un pays à l'autre. Ou alors jetés sur orbite d'une zone internationale à une autre dans les aéroports du «laboratoire» Schengen. La métaphore contenue dans le terme de réfugiés «sur orbite» (terme onusien consacré) et celle du «laboratoire» dit bien à la fois la condition d'acosmie des sans-Etat aujourd'hui déliés de tout système politique qui puisse leur donner une place, les protéger, et les traces de l'invention totalitaire dans le traitement qui leur est réservé.

Sans-Etat aussi, les personnes de l'ère nouvelle déracinées, exclues des lois de nos sociétés «d'abondance» soumis à la logique des gagnants et des perdants, à la nouvelle guerre contre les pauvres avec la terreur à grande échelle, les prisons. A l'industrie de l'asile répond l'industrie du contrôle de la paresse et de la criminalisation que l'on voit à l'œuvre dans la gestion du chômage et de la délinquance. Certains ghettos urbains dans les banlieues sont en train de devenir les camps de concentration des temps modernes. Avec l'augmentation du chômage de longue durée, la fin d'un certain travail salarié, les formes de mise «hors-la-loi» les plus diverses touchent aussi les plus vulnérables des sociétés du «nord»: les exclus du système scolaire, du monde du travail, de la santé, de l'Etat «providence»; les personnes âgées qui représentent le 20%

de la population en Europe, les handicapés psychiques, physiques, les travailleurs de l'intérimaire, etc. En bref, les personnes qui subissent la logique de la différence et de l'exclusion. On retrouve ces citoyens par défaut classés dans de nouvelles catégories pour les désigner à partir d'un «sans» quelque chose: les SDF (sans domicile fixe), les STF (sans travail fixe), les SP (sans-papiers). Ce sont les «hors-la-loi» d'aujourd'hui. Ce sont ceux qui sont de trop aujourd'hui.

Ces millions de personnes, ces groupes vivent certes des conditions d'existence distinctes, mais au-delà de la diversité de leur situation et de leur statut, ce qu'il leur est commun est le fait d'être «sans droit» dans des modalités diverses.

En un certain sens, en allant au bout des intuitions fulgurantes d'Arendt sur la superfluité humaine, en considérant la logique déboussolée des rapports socio-politiques, serions-nous tous des sans-Etat en puissance? La question mérite d'être posée. Elle a été posée (Busch 1998).

L'apport majeur d'Arendt, en termes d'avertissement, est que *la superfluité humaine* combinaison, résultat de toute une série de faits (antisémitisme, impérialisme, nationalisme, affaiblissement ou/et destruction du cadre politique, crise de la tradition, etc.), de violations (racisme, suppression des droits, exclusion de la citoyenneté) est devenue dorénavant le critère déterminant de compréhension et d'évaluation signalant non seulement la nature mais le danger majeur pour la vie et la survie de l'humanité de tout régime, de tout système politique quel qu'il soit: la suppression de l'humain sur la terre, l'installation du désert d'où a disparu toute vie.

C'est dans les rapports socio-historiques et les contraintes de son époque, que s'est située Arendt quand elle a réfléchi au régime, au système totalitaire et aux sans-Etat. Quand elle s'est posé la question du sens d'une production massive de millions de «hors-la-loi» devenus des masses déracinées. Des superflus.

Elle nous montre que l'origine, la genèse des sans-Etat a sa source dans le démembrement d'empires-Etats en Europe, la disparition de l'Etat absorbé par le système totalitaire, l'affaiblissement, l'impuissance des Etats-nations à intégrer les populations flottantes, l'antisémitisme, l'impérialisme, avec une cascade de privations allant de la privation des droits jusqu'au côtoiement de la mort, de la disparition.

Elle écrit au philosophe Karl Jaspers à Bâle le 4 mars 1951, quatre ans après avoir terminé le premier livre qui l'a fait connaître, *Les origines du totalitarisme:*

> «Je ne sais ce qu'est le mal absolu mais il me semble qu'il a en quelque sorte à faire avec les phénomènes suivants: déclarer les êtres humains superflus en tant qu'êtres humains – non pas les utiliser comme moyens, ce qui n'entame pas leur humanité et ne blesse que leur dignité d'hommes –, mais les rendre superflus bien qu'ils soient des êtres humains.»

En compagnie d'Arendt, je me risque à interroger la politique, la pensée, le pouvoir et la citoyenneté du monde contemporain à partir de sa double description de la condition de superfluité des sans-Etat et de leur construction en figure-sujets emblématique. Avec l'exigence théorique de participer à la construction d'une pratique de la philosophie de la politique ancrée dans la puissance de la liberté, inscrite dans une histoire du pouvoir en mouvement qui prenne en compte le cadre (Etat), la résidence, l'appartenance politique, le sujet politique et *l'inter-esse*, l'espace public ouvert aux frontières et laissant place au conflit.

La dynamique historique et infinie du manque et le désir politique des sans-Etat concernent chaque humain, tous les humains, la politique dans son contenu, sa géné-

ralité, sa matérialité, sa survie nous enseignent la figure des sans-Etat dégagée par Arendt, dès lors que l'on accepte de «comprendre» ce qu'elle désigne d'ontologique, de l'ordre du plus général, du plus matériel pour la politique. Elle nous montre combien elle transforme la définition de la politique et son sens (après Auschwitz et Hiroshima la liberté comme puissance de réconciliation au monde, de survie face à la domination destructrice). Le défi est immense. Le risque à la mesure des dangers, des énigmes et des apories. Il valait la peine d'être relevé.

Genève, mai 1998

PREMIÈRE PARTIE

Le mouvement du manque et du désir dans la *praxis* philosophique

« La tâche cruciale d'une nouvelle philosophie politique sera d'entreprendre une enquête sur la signification de la pensée, ce qui veut dire sur la signification et les conditions de l'activité de penser pour un être qui n'existe jamais au singulier, mais dont la pluralité est loin d'avoir été explorée lorsqu'on a simplement ajouté la relation Je-Tu à la compréhension traditionnelle de l'homme et de la nature humaine [...]. En fin de compte, une authentique philosophie politique ne peut pas surgir d'une analyse des tendances, de compromis partiaux, de réinterprétations ou, au contraire, d'une révolte contre la philosophie elle-même. Comme les autres branches de la philosophie, elle ne peut jaillir que d'un acte original du thaumazein, dont la puissance d'émerveillement et donc de questionnement doit cette fois-ci (c'est-à-dire contrairement aux enseignements des anciens) saisir directement le domaine des affaires et des actions humaines. »

(Phil eur 25-26)

Introduction générale

Le mouvement du manque et du désir politique, les conflits qui s'y déroulent sont au cœur de la pratique de la philosophie d'Arendt quand elle formule, ce que j'appelle sa philosophie de la politique. Nous verrons qu'un tel mouvement désigne ce qu'est la politique articulée à son sens: «le sens de la politique est la liberté», écrit-elle quand elle se demande *Qu'est-ce que la politique?* On pourrait dire que pour Arendt aussi «la politique est d'abord le conflit sur l'existence d'une scène commune, sur l'existence et la qualité de ceux qui y sont présents», la politique est la lutte pour la présence de ce et de ceux qu'on ne voit pas, à qui elle est déniée, «ceux qu'on ne voit pas» (Rancière 1995). La politique se «comprend» à partir des sans-droit, des sans-Etat. Nous verrons que la lutte des sans-Etat, pour l'accès à la politique, pour la résidence et l'appartenance politique est une lutte pour l'apparaître dans l'espace public, pour participer à la construction du lien politique, pour agir.

Mais voyons tout d'abord dans ce chapitre comment le mouvement et le conflit sont à l'œuvre dans le rapport entre la philosophie et la politique pour Arendt, après avoir explicité notre propre démarche suivie ainsi que les quatre conflits significatifs que nous y avons repéré et qui organisent la lecture de l'œuvre d'Arendt.

L'itinéraire de lecture de l'œuvre d'Arendt

J'ai donc parcouru et étudié l'ensemble de l'œuvre disponible d'Arendt à partir de mon objet et de mes questions. Je me réfère pas à pas à ses travaux dans le travail. Avant de terminer en brossant l'enchaînement des diverses parties autour de mon objet, il est utile que le lecteur saisisse l'itinéraire de lecture suivi, les principes épistémologiques, l'axe d'interprétation à partir de quatre «préjugés» et conflits repérés dans l'œuvre.

A la lecture, j'ai ressenti un double sentiment: l'étrangeté et l'inconfort. Arendt déconcerte, dérange, irrite même parfois, intrigue tout en forçant le respect, au-delà des divergences, des désaccords et des décalages qui adviennent à la lecture de l'œuvre.

Inutile de chercher dans son œuvre une retranscription fidèle de la pensée des philosophes politiques qu'elle cite le plus souvent tout en tordant leur pensée, déplaçant les lieux de lecture, les problématiques (le fameux déplacement à la troisième critique de Kant): Platon, Aristote, Machiavel, Tocqueville, Hobbes, Rousseau, Kant, Marx[11],

R. Luxembourg, W. Benjamin. Arendt lit ces penseurs en les soumettant à ses intuitions et questions pressantes fournies par l'événement imprévisible, nouveau, « sans précédent » du totalitarisme et ses conséquences incalculables. C'est donc sa démarche de lecture que j'ai choisi d'expliciter et ce qu'elle en retire quant à la construction d'une philosophie de la politique. Arendt irrite souvent les commentateurs de textes de la tradition. Et pourtant elle fait penser. Il s'agit de tenter de comprendre pourquoi.

Un fait, pas étranger à la position d'exilée, d'apatride et aussi de survivante marquée par la culpabilité d'avoir survécu d'Arendt, frappe quant à la nature de ses textes qui, par leur objet parfois, leur construction, leur style ne sont pas académiquement purs. L'urgence et le risque du questionnement prennent le pas sur la prudence académique. A la lecture des textes disponibles, on constate que le travail de pensée est à l'œuvre partout, dans les études, les carnets de notes, la correspondance, les articles de presse, les notes de cours, sa correspondance, sans qu'elle établisse une hiérarchie stricte dans le statut de ses textes et sans qu'un écart significatif apparaisse entre les différents textes. Il n'y a pas, d'un côté, ses textes théoriques, et de l'autre ses notes de travaux. Tout est motif, œuvre de pensée.

Tout est donc mêlé dans l'œuvre: les objets, les questions, les problèmes, les relations, les désirs, les résistances, la dynamique du désir et du refoulement vécue par Arendt. La cohabitation souvent conflictuelle est visible dans l'élaboration de l'œuvre. Les objets, le processus de pensée, la subjectivité [12], l'histoire sont entremêlés, malgré le souci de « distinction » et d'établissement de « passages » (Leibovici 1998) qui sont des marques de sa démarche. Un travail de lecture psychanalytique de l'œuvre d'Arendt étroitement liée à son souci humain et politique – même si elle prend à plusieurs reprises ses distances avec Freud – pourrait montrer comment y a lieu, en même temps qu'un travail de pensée, un travail *in vivo* non systématique et non explicité (Contrera, Favret Saada 1985) et même peut-être infra-conscient, de l'inconscient, tant subjectif que collectif par rapport aux problèmes qu'elle pose. En la lisant, on est amené à postuler que sa sensibilité au rapport entre l'inconscient, l'action et la pensée, pourtant non explicité, explique peut-être une partie de l'impact, de la dynamique que crée son œuvre toujours ouverte. Cela mérite d'être relevé, parce qu'un tel processus n'est pas courant dans les textes philosophiques ni dans d'autres domaines des sciences humaines pratiquant plus ou moins bien la dissimulation (Pulman 1986).

On est interpellé, dérangé par une image qui se dégage peu à peu de l'auteur et de l'œuvre. Intégrable nulle part dans le paysage existant. Intuitive. Intrépide. Les questions sur lesquelles Arendt réfléchit sont redoutables, quant à leur nature, complexité, enjeux et à l'exigence de la position et de l'engagement philosophique et politique qu'elles contiennent. Les chemins qu'elle emprunte sont originaux, sinueux, discutés, discutables. Après l'expérience du totalitarisme et la *Solution finale*, tout philosophe s'il en avait l'intention – au sens d'Arendt où tout le monde est philosophe – ne peut plus vivre dans l'illusion que son activité est coupée du monde et le préserve des questions politiques d'un monde chaotique. Le philosophe est embarqué dans l'errance, le mouvement, les turbulences malgré lui, avec ou sans son consentement. Arendt réfléchit avec des outils théoriques de registres très divers qui vont, pas de manière systématique, de ce qu'elle appelle la « théorie politique » à la phénoménologie. A certains moments, on souhaiterait même qu'elle ait pu connaître d'autres outils que ceux dont elle disposait. On a parfois l'impression en la lisant qu'elle s'affronte à des faits historiques, à des questions de philosophie dans une période de crise, de transition, avec

un cadre théorique trop étroit voire obsolète. Et pourtant on constate à la lecture que malgré ces contraintes, elle réussit à dégager un espace de liberté pour la pensée, l'action humaine et politique.

On retire l'impression d'une position paradoxale d'Arendt. Prisonnière de son époque, sa tradition et pourtant errante, d'une curiosité insatiable avec pour seul guide et passion de la liberté, sa nécessité de «comprendre» qui est au cœur de sa démarche de pensée. Tant par sa position, que par les questions qu'elle traite et sa manière de les traiter, elle s'affronte à la crise théorique, philosophique, politique, éthique, les mains presque nues. La tradition ne l'aide pas, pas plus que la position prise par la plupart de ses collègues intellectuels au moment du nazisme comme elle s'en est expliqué à Gaus (TC) amèrement. On saisit sa répulsion, son dégoût, son désarroi, sa colère. On admire son parcours, sa démarche exigeante pour l'identifier. On assiste à ses constats sur l'ambiguïté. Aux prises elle-même à l'ambiguïté. A son parcours d'un cadre trop étroit qu'elle ne parvient pas à faire éclater. On en déduit qu'elle indique des limites indépassables de l'ontologie et de la philosophie politique qu'elle parcourt en posant en creux l'exigence d'une nouvelle ontologie, d'une nouvelle philosophie de la politique. Dans sa pratique philosophique, Arendt ne crée pourtant pas une nouvelle ontologie. Elle ne crée pas non plus une nouvelle philosophie politique. Elle met plutôt en œuvre une *praxis* originale de la philosophie de la politique dans l'acte de «compréhension». Dans le décalage entre les questions posées et ses outils de la tradition, dans le creux de l'œuvre, il nous faut alors repérer les lieux de la crise, de l'enfermement qu'elle indique en repérant par ailleurs les brèches qu'elle ouvre dans l'aspérité de parois trop lisses.

Le problème, en abordant une telle œuvre avec mes questions, est de situer la lecture effectuée. Un embarras saisit le lecteur. On est forcé au respect par quelque chose qui structure l'œuvre du début à la fin: l'exigence existentielle et intellectuelle de «comprendre» d'Arendt (ne pas se faire avoir par l'histoire comme elle dit) dictée par les circonstances historiques tragiques qui l'ont jetée dans l'errance, le choix, la tenue d'une position dans le monde, du plus intime de la pensée au plus politique, malgré le désarroi, les incertitudes, les erreurs, les errances et les difficultés matérielles. En ce sens, Arendt, par son œuvre et sa position, serait-elle quelqu'un qui, par sa propre existence et trajectoire ne nous permet pas d'oublier ces millions d'humains, ces parias conscients, rebelles et humains dont l'errance est devenue la condition humaine, philosophique et politique appelés à transformer leur destin et leur identité à l'épreuve du mouvement? Serait-elle une philosophe de la politique en qui tout humain cherchant encore et toujours une place et une appartenance politique par l'action politique, la lutte constante, pourrait se reconnaître? La trajectoire et la position d'Arendt indiquerait-elle que le mouvement de destruction et de création est dans la pensée et la politique, quoique recouvert, dévié, dénié, clandestin?

Lire alors un auteur ayant une influence indéniable, en tout cas si on mesure l'influence aux réactions et aux résistances. Lire une philosophe inclassable (Young-Bruehl 1986, 593), critique (622), audacieuse (Castoriadis 1981, 201), rigoureuse, originale et pourtant dépourvue de prétention académique, évoquée dans le débat conflictuel sur le totalitarisme par lequel elle a été tout d'abord connue. La lire en la sachant utilisée par certains pour qui le totalitarisme agissait comme un repoussoir de la politique et moyen de changer de scène et de rôle dans les méandres du mur de Berlin. Parcourir une pensée revendiquée par des intérêts antagoniques, donc marquée du sceau de l'incohérence? Pour certains lecteurs, Arendt représentait un intérêt à cause des Conseils

ouvriers d'Allemagne, de Russie et de Hongrie (Lefort 1986, 50). Pour d'autres, elle rassurait à cause de sa référence à l'Etat constitutionnel de Kant et des Pères fondateurs de la révolution américaine. S'intéresser à une philosophe de la politique (injustement) réduite à une défense humanitaire des droits de l'homme ? Arendt, une philosophe de la politique ? Tout au plus l'auteur de la *Condition de l'Homme moderne*, m'a-t-on avertie sur un ton docte, ton que comme femme je connais trop pour ne pas immédiatement l'interroger. Et les questionnements se diversifient à l'écoute d'autres débats dans la mesure où Arendt n'a pas craint de pulvériser des consensus fragiles certes, mais rassurants avec son attitude de questionnement sans crainte des conséquences. Le débat à propos de la responsabilité des Conseils juifs en est une des illustrations. Interroger la politique en parcourant une pensée qui s'en réclame et pourtant qui est suspecte. N'a-t-elle pas propagé ce mot providentiel – totalitarisme – qui a banalisé le fascisme et diminué le poids des luttes antifascistes ? N'a-t-elle pas introduit la confusion entre le nazisme et le stalinisme ? S'intéresser à une pensée qui a soulevé l'hostilité de lecteurs à cause de sa critique du rationalisme, du progrès (Abensour 1982), de la modernité, des Lumières, de la domination de l'homme sur la nature ? Et la liste est loin d'être close. Ces rapides constats lors d'une première recension des multiples sources pour une entrée en matière ne se restreignent pas à la lenteur et aux aléas de la réception d'Arendt en France.

Et pourtant, dans une période historique où « l'ère du soupçon a succédé à l'ère des idéologies »[13], le contenu philosophique et politique de l'œuvre d'Arendt mérite une nouvelle découverte. Le lien entre sa position, sa pensée, et sa démarche, les brèches qu'elle ouvre à partir des sans-Etat pour une philosophie de la politique vaut la peine qu'on s'y arrête. L'indice d'une concordance entre la bibliographie et la biographie d'une femme sans qualités (Lescourret 1987), pose d'emblée un rapport conflictuel entre la philosophie et la politique dans une œuvre, une expérience qui demandent à être interrogées. Ce qui est important à un moment historique où le rapport entre théorie et pratique s'obscurcit, où pour le jugement philosophique et politique plus rien n'est évident, où l'ambiguïté semble être la règle. Je ne désire pas « cadavériser » à mon tour la parole d'Arendt, mais plutôt tenter de retrouver ce qui, dans son texte, invite à la lecture, à la pensée vivante, grâce à ce « qu'il garde de vie, d'affect, de joie » (Castoriadis-Aulagnier 1971, 51). Je choisis de la considérer en tant que philosophe de la politique assumant une position dans son travail, ancrée dans l'exigence de « compréhension », tout en réfléchissant au pouvoir à la fois en tant que privation de la politique, de la pensée et en tant qu'action, conscience. La première raison est un postulat. Le mouvement des sans-Etat est un des signifiants privilégiés dans l'œuvre d'Arendt, nous indiquant des lieux d'interrogation de la politique et donc de la philosophie de la politique. Il s'agit de lui accorder une attention particulière quant à sa place et à sa signification dans l'œuvre.

Comment dès lors lire Arendt pour tenter de connaître sa pensée philosophique et politique, au-delà des débats, des configurations intellectuelles, des polémiques qu'elle a suscitées, dans lesquels elle a été entraînée. Prise entre « la confidentialité et la vogue » (de Launay 1990) (en France), souvent à l'encontre de sa propre réflexion, idées et même positions ? Ce qui frappe, c'est qu'Arendt est au cœur de rapports et de conflits politiques multiples et complexes. Elle est en effet souvent lue dans un contexte polémique, autour de thèmes circonscrits : totalitarisme, antisémitisme, rôle des Conseils juifs durant la *Solution finale*, rôle de la résistance allemande, nature et

statut de la « banalité du mal », collaboration, constitution de l'Etat d'Israël, par exemple. J'ai eu l'impression à plusieurs reprises qu'elle est utilisée dans des débats, des modes, sans rapport au contenu et à la cohérence de son œuvre.

Arendt a été, est beaucoup lue, oubliée et relue, mais dans quelle relation d'usage et de communication a-t-elle été installée ? Une analyse systématique de la circulation de ses discours reste à faire. Lors d'une première observation, on constate qu'Arendt n'est souvent pas lue avec détachement, en optant pour une attitude attentive et de respect qu'implique tout travail de lecture. Ce qui n'exclut pas la critique et même le désaccord. Il est vrai que l'œuvre suscite, appelle la communication, la polémique en mêlant étroitement la pensée, l'affectivité, l'histoire, sans éluder sa situation propre. Elle interpelle. Elle dérange. Arendt a été beaucoup lue et même pillée. Un indice que son œuvre a été considérée comme la propriété de tout le monde, sans que son apport ait été reconnu en tant que tel, est l'impression de retrouver chez des auteurs, des problèmes, des raisonnements, des procédures, des démarches, sans référence à leur origine.

Il est vrai qu'ancrée dans les tourments de la politique et l'histoire, Arendt a été théoricienne politique, philosophe, femme, et juive. Elle s'est située de manière complexe, ambiguë, conflictuelle et différenciée vis-à-vis de ces identités respectives (théoricienne politique, philosophe, femme, juive). Son identité de juive allemande ayant vécu l'émancipation et l'assimilation s'est révélée quand le statut des juifs est devenu « politique » avec le projet nazi d'extermination du peuple juif. Arendt a puisé « à la source de cette expérience pour élaborer certains aspects majeurs de sa pensée » (Leibovici 1998). Sa sensibilité aux sans-Etat et au « droit d'avoir des droits » est certainement tributaire du fait qu'elle était « une juive ».

En me centrant sur son statut de femme, sans entrer ici dans une discussion d'hypothèses de travail quant au statut de la différence de sexe en rapport à la pensée (Fraisse 1996, 12) chez Arendt, on peut se poser une question toute simple. Arendt n'aurait-elle pas été lue plus sérieusement si elle avait été un homme ? Arendt aurait-elle été confrontée à la domination de genre dans les rapports sociaux de la connaissance philosophique dans lesquels elle travaillait, même si elle se défendait d'une telle approche et avait opté pour un choix de neutralité [14] ? Arendt n'avait-elle pas elle-même constaté que Rosa Luxemburg qu'elle admirait était détractée tout en n'étant pas lue, ni comprise [15] ? On est ébahi devant l'irrationnalité de remarques la caractérisant [16] où sont visibles les rapports de pouvoir de sexe existant aussi dans l'élaboration de la théorie du totalitarisme (dans ce cas). Mais pour en démontrer les modalités tout au long de l'œuvre, il faudrait s'attacher à une analyse longue, minutieuse des textes, ce qui dépasse mon propos. J'ai appris grâce à la perspicacité, l'impertinence, l'humour de M. Le Dœuff (1989) que la pensée, la philosophie et les femmes ne faisaient pas forcément bon ménage, que l'étude et le rouet étaient difficilement compatibles. Arendt, quant à son apport à la connaissance et à la philosophie de la politique, serait-elle transparente tout en étant utilisée ? « Dans le travail scientifique, le regard, l'attention, la connaissance passent à travers les travaux des femmes comme s'ils étaient le pur produit de l'anonymat généralisé » (Guillaumin 1978). Le constat d'anonymat, en ce qui concerne Arendt n'est pas applicable pour ce qui est du regard et de l'attention, vu sa position concernant le rapport théorie/pratique, le conflit sur des problèmes qu'elle a interrogés (totalitarisme, *Eichmann à Jérusalem*) et les dures polémiques qui en ont suivi. Mais il pourrait concerner une certaine cécité quant à son réel apport à la connaissance, à la philosophie et à la politique.

Pour encore compliquer les choses, Arendt a été amenée par les circonstances historiques et politiques à s'occuper d'un objet, par excellence objet d'hommes : la politique. Il n'est pas étonnant qu'elle y opère le renversement d'une notion centrale – celle du pouvoir. Geste théorique et politique qui n'a pas fini de déconcerter. Dont il n'a pas été tiré toutes les conséquences ontologiques, épistémologiques pour la philosophie de la politique. Sa position de persécutée politique, de femme a-t-elle concouru à la re-construction du concept de pouvoir ? On peut le penser. De manière dominante, le concept de pouvoir qu'elle pratiquait était construit avec des logiques de connaissance, dans des pratiques, avec des habitudes qui n'étaient pas celles ni de sa position de dominée, ni de son sexe. Comment donc pouvait-elle penser, dire des choses pertinentes, à propos de cet objet-là, en tant que dominée et femme (notamment) ? Arendt montre amplement, par son œuvre, que « la colère des opprimés » (Guillaumin 1992, 219-239), transforme non seulement les rapports, mais la définition du pouvoir au sens où Arendt définit le terme et les rapports de connaissance qui en font partie. Particulièrement sensible aux perversions, conséquences politiques d'exclusion raciste de la logique de la différence, de la minorisation, des privilèges, tout en affirmant le référent du genre humain pour penser le pouvoir dans sa généralité en tant que cadre ontologique de l'action politique et l'organisation politique et donc les droits, elle a toujours refusé qu'on la considère comme femme quand elle s'exprimait publiquement. Elle a même failli refuser de prononcer un important discours à Harvard parce qu'on voulait la présenter comme femme.

Arendt n'ignorait pas sa condition de femme, mais refusait de la mettre en avant pour se définir. Elle n'a jamais écrit sur les rapports de sexe. Par ailleurs, la distinction qu'elle pose entre nature-social-politique pose des questions difficiles si l'on voulait considérer l'oppression des femmes à partir de son œuvre. Elle était une femme qui travaillait en tant que philosophe et théoricienne politique. Elle refusait qu'on la considère en tant que femme quand elle pensait à la politique, parce qu'elle disait le faire non en tant que femme, mais en tant qu'être humain pris dans sa généralité. Elle se considérait comme partie du genre humain pensant, agissant à l'égal d'autres humains et refusait tout statut de différence. Il est cependant intéressant de noter qu'elle s'est définie en tant que Juive, dès le moment où le sort des Juifs est devenu politique. A partir de là, elle a critiqué avec force, comme on le verra (partie III), l'illusion de la différence et des privilèges en posant l'exigence du contenu et de la généralité de la politique à partir d'une exigence d'appartenance, non en termes d'appropriation, mais en termes d'action plurielle. Elle a donc considéré l'oppression du peuple juif (et tzigane dans une moindre mesure) comme une oppression politique majeure au moment du totalitarisme. Aurait-elle considéré l'oppression des femmes en tant que telle dès lors qu'elle est devenue politique, quand le mouvement des femmes par ses luttes a rendu manifeste l'oppression politique ? La question reste ouverte. Elle n'a pas considéré l'oppression des femmes à l'époque du totalitarisme, ni plus tard en tant que fait politique. Elle n'a pas considéré la question spécifique du totalitarisme et des femmes. Elle ne s'est pas située en tant que femme à ce niveau. Dans ses textes préparatoires pour une introduction à la politique (QP), elle a cependant fait des remarques critiques sur la famille intéressantes quant à la place des femmes dans la société et la politique. Je ne puis épuiser ici un questionnement si important quant à l'œuvre d'Arendt.

Par ce qu'elle écrit, sa manière d'être, la position qu'elle assume malgré ces difficultés, elle suscite, hormis les déformations, les malentendus et le pillage, le doute imper-

ceptiblement nécessaire à la pensée, à l'analyse critique. Si on la lit avec attention, elle suscite une attitude chez le lecteur qu'elle demande aux philosophes d'adopter pour voir la nouveauté en politique : le *thaumazein*, l'étonnement, mais un étonnement qu'elle transforme ensuite en actes de pensée pluriels. Arendt étonne en suscitant le débat avec les questions qu'elle soulève lorsqu'elle s'interroge sur la politique, par les voies originales qu'elle parcourt dans l'histoire de la philosophie. Imprégnée, marquée par l'univers philosophique allemand (le romantisme allemand, les Lumières, la phénoménologie, l'idéalisme allemand), elle s'en détache pour s'inscrire dans un espace d'errance extra-national, extra-européen dans le cadre de l'hémisphère nord (Etats-Unis). Arendt met en mouvement l'imagination, la mémoire, la pensée. Arendt fait penser, réfléchir. L'enjeu pour moi est de montrer le mouvement, la force créatrice d'une pensée, plutôt que de décrire en détail ses constructions, leurs limites et d'évaluer les résultats à partir d'une logique de système.

Dès lors comment la lire ? Au premier abord, on serait tenté de reconstruire les divers contextes de lecture, de débat pour situer l'œuvre et les écrits qui l'obscurcissent. Etablir une histoire, une sociologie de la pensée, de ses contextes ? Mettre en rapport la pensée d'Arendt avec d'autres pensées et débats philosophiques, politiques pour mieux la situer (par rapport à Aristote, Heidegger, Strauss, Tocqueville, Hobbes, Montesquieu, Kant, Hegel, Marx, etc.) ? Le désir d'un mouvement inverse s'installe peu à peu. Sans méconnaître les rapports autour de l'œuvre, son obligatoire inscription dans les rapports sociaux, choisir de procéder plutôt à un patient travail de décapage pour retrouver la peinture originaire sous les nombreuses couches qui la voilent. Et même, si au lieu de s'engager dans ce patient travail de décapage, il fallait en quelque sorte, dans un premier temps en tout cas, ignorer les couches superposées et s'il fallait pour commencer lire tout simplement Arendt *pour elle-même* ?

J'ai choisi de lire Arendt ainsi, en appliquant à ma démarche de lecture trois principes épistémologiques :

a) *le déplacement*

b) *la déterritorialisation*

c) *la désappropriation* de l'œuvre hors des débats multiples où Arendt a été enfermée. Considérer ses textes dans la circulation des couches de débats successifs, divers, hétéroclites permettrait de reconstruire des débats théoriques, politiques et leurs enjeux. C'est une démarche certes importante pour l'histoire des idées et des débats idéologiques et politiques. On y apprendrait plus sur les débatteurs et les rapports sociaux dans lesquels ceux-ci étaient insérés que sur l'œuvre d'Arendt. Ce n'est pas mon intérêt. Je pense même que les fils du tissage de ces débats ont fixé, figé son œuvre la rendant obscure et inaccessible. Ils ne permettent pas de voir, de saisir son originalité. Je me propose plutôt de tenter de lire Arendt en me déplaçant, en déterritorialisant son œuvre, tentant de l'arracher aux rapports d'appropriation qu'elle a subis à différents moments historiques pour l'inscrire dans le mouvement des millions de sans-Etat. Ce déplacement du regard, des points de vue est une lecture partiale, partielle ne prétendant pas à l'objectivité et à la vérité. Si je m'autorise à le faire c'est pour une raison. Je postule que des découvertes enfouies d'Arendt peuvent devenir de nouvelles questions théoriques et politiques pour la philosophie de la politique, la citoyenneté. Au-delà d'Arendt, on pourrait d'ailleurs se demander si une telle méthode de lecture de grands auteurs de la tradition philosophique (Marx, Freud, pour les plus récents et les plus débattus) ne serait pas bénéfique à un renouvellement du regard théorique.

J'ai donc opté pour une démarche particulière de lecture répondant à mon souci. Dans un premier temps, après une lecture de l'ensemble de l'œuvre disponible, j'ai lu au plus près les textes choisis en fonction de mon thème. J'en présente la plupart en les résumant de la manière la plus fidèle possible, ce qui permet au lecteur qui ne désire pas lire l'ensemble de l'œuvre de suivre la démarche d'Arendt dans les textes. Pour ne pas allonger démesurément la présentation des textes, j'ai opté, quand l'argumentation ne m'apparaissait pas essentielle à la cohérence du texte, de la citer parfois en note, mais pas systématiquement à cause des contraintes de place, par souci d'exactitude.

Deux grands axes organisent donc ma présentation dans chacune des cinq parties de l'essai, pour bien distinguer les deux phases de travail :

1. *la démonstration d'Arendt ;*
2. *les réflexions sur la démonstration d'Arendt.*

Au début de chaque chapitre, j'indique les textes utilisés. L'introduction et la conclusion générale et de chaque partie et chapitre échappent à cette règle de méthode.

J'ai choisi de prendre beaucoup de soin dans la présentation des textes d'Arendt en les distinguant tout d'abord de mes interprétations, après avoir constaté à de nombreuses reprises que des déformations importantes dans les commentaires biaisaient fortement la lecture de l'œuvre (et cela en particulier quand il s'agit des sans-Etat comme nous le verrons). Il est évident que malgré le souci de respect de l'œuvre il y a interprétation de ma part. Il y a forcément interprétation et interprétation. M. Revault d'Allones (1991) ajoute une remarque intéressante sur l'œuvre d'Arendt qui tient certainement à son mouvement de recherche de liberté constant : « Il faut bien convenir que la lecture arendtienne échappe à ce principe de 'raréfaction ou d'enfermement'. »

A cause des ancrages in(fra)conscient et conscient, existentiel, théorique, politique de son œuvre, de sa position de paria[17] consciente et rebelle, de femme dans la philosophie, la traversée des écrits d'Arendt exige une double attitude de lecture pour pouvoir saisir l'originalité, l'apport et les implications de l'œuvre. L'empathie (Grenson 1961), puis la distance critique en laissant exister en soi les conflits vécus avec l'œuvre et en tentant de les expliciter. Une attention particulière à des ambiguïtés dans le contenu, la démarche indiquent autant de difficultés, de contradictions au cœur de la pratique de la pensée. L'empathie affective fournit une sorte de premier schème de travail pour comprendre les voies parfois étranges et déroutantes d'une pensée forte, complexe, foisonnante, subtile. La distance, le détachement, l'observation des difficultés, des nœuds de conflit et des contradictions dans le contenu de l'œuvre et qu'elle réveille en soi en résonance avec l'histoire contemporaine sont le deuxième pas obligé pour saisir l'œuvre dans sa complexité. Je postule qu'en partant du dépassement du clivage des sciences humaines sujet/société effectué par Arendt, en suivant la construction de la figure des sans-Etat, les conflits nous indiqueront des brèches où nous aventurer pour saisir sa pratique et ses apports à la philosophie de la politique.

Les quatre conflits significatifs

Arendt elle-même nous indique ce chemin lorsqu'en parlant de l'épreuve de *thaumazein*, du penser passionné de Socrate, elle précise que la quête de Socrate est

amour au sens grec, *Eros*, indiquant le mouvement de la recherche de la signification (partie IV) au cœur du mouvement conflictuel du manque et du désir de la politique.

Il ne s'agit donc pas tant de chercher chez Arendt un système clos ou son corollaire, une attitude de rupture (Arendt n'est pas une philosophe de système, elle récuse la causalité), ou alors une harmonie qui emprisonnerait l'œuvre et nous empêcherait de voir son originalité, une idéologie alternative, une nouvelle utopie, que d'y repérer une dynamique relationnelle entrant en résonance avec la division, le conflit présents dans toute subjectivité et l'histoire. Il s'agit d'accepter de s'installer soi-même aussi dans le mouvement du manque et du désir de la politique, dans les conflits suscités en soi par et dans le travail de lecture d'Arendt. De faire l'expérience, dans la lecture même de l'œuvre des difficultés et de la lutte continuelle pour l'existence fragile de la possibilité de la liberté de pensée et la responsabilité, nous indiquant un des lieux – la pensée – que le totalitarisme a mis en cause chez les humains. C'est un des enseignements les plus puissants d'Arendt que je réexaminerai à propos de l'imagination, de la compréhension et du jugement, quoique souvent caché, refoulé et donc pas facilement visible et lisible. C'est un des lieux principaux de la définition du politique, du sujet politique contemporain à advenir en rapport étroit au monde et de l'espace public.

En s'appliquant à la lire ainsi, il devient alors possible de repérer peu à peu des conflits où se joue le mouvement du manque et du désir de la politique qu'elle vit avec elle-même, d'autres personnes, des philosophes « professionnels », son époque historique, la tradition, la révolution française, la philosophie de l'histoire, le totalitarisme et le contexte théorique et politique.

J'ai ainsi repéré *quatre conflits significatifs* dans l'œuvre d'Arendt qui habitent la figure des sans-Etat en tant que sujets politiques à advenir. Ces conflits traversent, structurent l'élaboration de son œuvre. Ils concernent des personnes, leurs actions, leur pensée, la philosophie, la politique et des institutions. Ils sont de natures diverses. Ils apparaissent entre des domaines et positions de personnes (philosophie et politique) dans l'élaboration de certains concepts (pouvoir, liberté, égalité, pluralité), dans le mouvement du pouvoir et ses conséquences (privation de la politique ou résidence et appartenance politique), à l'intérieur même de l'activité de penser, de jugement réfléchissant prise dans un cadre, un système et un régime politique. L'interprétation des conflits les plus importants permettra d'expliciter son affirmation du cadre, sa construction du sujet politique et de l'espace public. Ses découvertes. Leurs potentialités, leurs limites, leurs apories.

On verra que ces conflits sont le lieu d'un effort permanent de dépassement par Arendt de quatre puissants « préjugés de sa période historique » qui ont creusé le lit de l'oubli et qui, étrangement nous concernent toujours aujourd'hui. En cela, le sujet politique d'Arendt est un sujet contemporain à advenir. En résumé, le parcours de mon essai s'effectue en quatre étapes indiquant le travail de dépassement par Arendt de quatre « préjugés » autour de quatre conflits qui traversent et structurent son œuvre (et dont je me propose d'évaluer la portée pour aujourd'hui):

1) le conflit de la *praxis* philosophique prise entre la philosophie et la politique;

2) le conflit au cœur de la puissance de la liberté, du concept de pouvoir qu'Arendt dégage dans son analyse du système totalitaire, qui apparaît comme une définition philosophique originale du phénomène politique du totalitarisme trop souvent recouverte;

3) le conflit entre le dépouillement des droits, l'acosmie et la résidence et l'appartenance politique, le « droit d'avoir des droits », dans le statut des sans-Etat;

4) le conflit entre une pensée-calcul et une pensée «compréhensive» et de jugement lisible dans la construction du sujet politique pensant et conscient présent, dans l'espace public.

Pour lire les conflits en y extrayant les préjugés significatifs et les questions de philosophie pour la politique qu'ils posent, il s'agit alors de ne pas s'enfermer à l'intérieur du discours d'Arendt, d'en faire un commentaire détaillé et circonscrit, mais après avoir dressé la carte des conflits, de se mouvoir simultanément dans et dehors une telle pensée, de repérer le mouvement qui travaille, traverse les textes (dénis, ambivalences, malaises, ambiguïté, apories, leur dépassement ou tentative de dépassement). Ce qui guidera mon regard est, à partir des sans-Etat, ce que les conflits révèlent sur le *contenu* et la *généralité de la politique*, la manière dont Arendt repère et traite les contradictions dans la relation politique de domination/action entre une logique d'appartenance politique ou de privation de l'action, de la pensée.

Le *premier conflit* que vit Arendt, qui apparaît à travers sa vie et son œuvre, est le conflit entre la philosophie et la politique. Elle le met en scène à travers la condamnation et la mort de Socrate, le choc qu'un tel événement a produit sur Platon, les conséquences qu'il en a tirées (retrait de la politique, accompagnement de tyrans, définition négative de l'action politique). Elle en parle aussi à propos de la posture qu'assume Kant dans son activité de philosophe. En bref, pour Arendt, le philosophe, de par son activité, n'a pas une position de privilégié dans la *polís*. Il est soumis à la loi générale valable pour tous, connue de tous et construite par tous.

En analysant les données du conflit Socrate-Platon, elle y découvre l'«incompatibilité entre l'expérience philosophique fondamentale et l'expérience politique fondamentale» (Phil pol 93). Elle tente de résoudre le conflit en redéfinissant la position du philosophe dans la *polís*, l'activité philosophique et la philosophie de la politique. D'une part, elle inscrit la pluralité au cœur de l'activité philosophique et politique, en critiquant le retrait solitaire de certains philosophes et leur compromission aveugle (Platon, Heidegger) le fait qu'ils transportent sans autre une certaine conception de l'activité philosophique à l'activité politique. La posture du philosophe à l'exemple de Socrate et de Kant est alors de vivre dans la cité, d'être un homme au milieu des autres hommes dans une posture qui n'est pas neutre. A partir de la pluralité, elle inscrit également la pensée, le jugement réfléchissant comme des objets importants pour la philosophie politique et concernant tous les humains et non seulement les philosophes.

Nous verrons que paradoxalement, tout en désignant un conflit fondateur, elle ne parvient pas à le dépasser. Le conflit en action est visible par ailleurs dans un déni paradoxal qui traverse toute son activité et que je résume par cette phrase: «Je ne suis pas philosophe, mais...» Paradoxal, dans la mesure où il est contredit dans le mouvement même de l'œuvre. Arendt pose une exigence de pensée philosophique qui n'est pas remplaçable par d'autres démarches de connaissance (Phil eur 24), tout en disant à diverses reprises, manières qu'elle n'est pas philosophe, pour se reconnaître finalement comme telle dans *La vie de l'esprit*. Le fait qu'Arendt se définisse à maintes reprises comme théoricienne politique, tout en refusant de se définir comme philosophe est un indice sérieux de son malaise vis-à-vis de l'institution philosophique, de sa critique de l'attitude de certains philosophes qu'il s'agira de cerner, d'interroger, de comprendre. L'activité de penser, l'action politique ont des contraintes et des logiques propres qui les rendent inconciliables. Qui suscitent des positions de retrait ou d'aveuglement des intellectuels (des philosophes en particulier). Arendt en a fait l'expérience douloureuse

en Allemagne avant et après sa fuite et aussi au moment du maccarthysme aux Etats-Unis. Il s'agira de cerner le contenu du conflit, du débat qu'elle développe à ce niveau, puis d'évaluer la solution qu'elle propose pour vivre la tension du conflit entre philosophie et politique. Peut-être Arendt nous engage-t-elle, un peu malgré elle, à penser dans le contexte des incertitudes de la démocratie – non seulement le consensus – mais la division, le conflit dans la politique aujourd'hui et aussi dans l'activité de penser et en particulier dans l'activité philosophique, dans les rapports entre la philosophie et la politique. Une des choses qu'elle nous apprend, c'est que la politique se pense à partir de la politique et non à partir de la philosophie, comme un domaine réservé des philosophes politiques.

Outre le fait qu'elle n'est pas une philosophe de l'Etat bien qu'elle pense (de manière non systématique) l'Etat, mais qu'elle est une philosophe de la politique, du pouvoir, j'ai découvert une philosophe qui ne se définit, ni ne définit les problèmes de connaissance en termes d'institution du savoir, de discipline et de territoire disciplinaire. Elle se préoccupe constamment de l'établissement des faits, d'une rigueur de la pensée, du rapport entre la pensée, l'existence et l'histoire et pourtant affiche une absence de préoccupation quant aux lisières constitutives de la discipline philosophique ou de n'importe quelle autre discipline. Une telle attitude peut déranger des lecteurs académiques. Le rapport d'Arendt au savoir et aux disciplines constituées s'occupant de la politique, dont la philosophie, est loin d'être orthodoxe. Son ironie quant au principe, aux arguments et aux fictions d'autorité qui accompagnent la mythification de la philosophie comme savoir académique et institutionnel (et on le verra plus loin, sa critique des intellectuels qu'elle a connus et vu agir sous le nazisme), sa remise en cause des références de légitimation dans le discours philosophique sont frappantes.

Le *deuxième conflit* dans le mouvement du pouvoir (domination, action), dont Arendt et la tradition de la philosophie politique (Platon, Hobbes, Schmitt notamment) sont les protagonistes, a lieu à propos des rapports entre la philosophie et la politique, autour du concept de pouvoir hérité par la philosophie politique. En réfléchissant au pouvoir, Arendt s'attaque à un des grands concepts de la tradition de la philosophie politique. Elle s'oppose à cette tradition. Au premier abord, le conflit a l'air inégal. Elle-même n'a jamais présenté ses travaux comme une construction synthétique achevée, mais comme une œuvre ouverte en construction perpétuelle. Elle n'a eu ni les conditions matérielles et institutionnelles (sauf dans la dernière partie de sa vie, et encore), ni le temps pour le faire[18]. Ainsi, on doit regretter qu'elle n'ait pas pu écrire son introduction à la politique et qu'il ne nous en reste que des fragments (QP). Malgré les aléas d'un tel cheminement qui est loin d'avoir disposé des conditions académiques habituelles d'un enseignant universitaire de philosophie titulaire d'un poste, d'une sécurité matérielle, Arendt a pourtant procédé à un déplacement des questions de la tradition philosophique et de la philosophie politique. Elle est partie des zones les plus obscures, insoutenables du pouvoir quand il devient domination totale (autour du totalitarisme, de l'horreur de la *Solution finale* et de l'exclusion qui contient dans sa logique propre la non-existence politique, l'acosmie) pour déplacer le pouvoir vers l'événement, l'action, la spontanéité, l'invention humaine basée sur la naissance. Il en résulte une cohérence qui est la colonne vertébrale de son œuvre : la prise en compte du double mouvement conflictuel du pouvoir (domination destructive, action de création incertaine, fragile) dans la politique, la pensée de la politique. Il s'agit alors de repérer, de décrire ce qu'elle a eu le courage de voir, de dire en se détachant d'un académisme qui

pourrait être étroit quand l'enjeu est de saisir le souffle, la force, les intuitions d'une pensée baignée dans une époque historique charnière. En bref – j'y reviendrai en détail dans le cours des différents chapitres –, on peut penser que la richesse du conflit vient du fait qu'elle ne sépare pas une interrogation sur le pouvoir et le statut de la pensée.

Le *troisième conflit* entre la privation ou l'appartenance politique est au cœur de la définition de ce qu'est la politique et son sens. Arendt nous montre le conflit entre la privation de la politique et l'action politique pour laquelle la résidence, l'appartenance politique sont constitutifs de la politique.

Le troisième nœud de conflit opère autour de l'espace et du temps, du droit, de l'Etat, de l'Etat-nation. Les millions de sans-Etat montrent les fissures du cadre (Etat) et les limites à la fois du système d'Etat-nation et de l'Etat prisonnier du système d'Etats-nations. Au cœur du conflit entre privation et appartenance politique émerge une des découvertes centrales – le plus souvent enfouie derrière une fascination pour ses descriptions sur la horde des sans-Etat réduite à l'état de nature – d'Arendt qui concerne au premier chef une nouvelle définition de la politique et de la citoyenneté intégrant le mouvement de sujets politiques à advenir dans l'histoire et l'espace. Quand nous la suivons alors qu'elle décrit la privation d'Etat et de citoyenneté, pour en arriver à poser philosophiquement la résidence et l'appartenance politique au cœur de la politique, nous voyons peu à peu s'inscrire la résidence et l'appartenance politique dans le mouvement comme la question philosophique et politique centrale pour la philosophie de la politique et la citoyenneté. Nous voyons en quoi le recentrage d'Arendt l'amène à poser l'action d'un sujet dans l'espace public au centre de la politique et de la philosophie politique et à intégrer le mouvement dans la politique en reconsidérant la dynamique entre le sujet politique et l'espace public arraché au territoire et à la nation.

Le *quatrième conflit* concerne le statut de la pensée, de l'imagination, de la compréhension et du jugement à côté des autres actions humaines et politiques du sujet politique. Heidegger et Eichmann sont, à des titres divers, les protagonistes du conflit. Arendt pose l'exigence de la pensée intégrant la pluralité, de l'imagination et du jugement pour la philosophie de la politique. Elle s'oppose à deux formes de privation de la pensée, celle paradoxale du philosophe Heidegger définissant la philosophie comme une activité solitaire et de retrait de la politique, tout en ayant participé pratiquement au nazisme au travail de faits décrits et connus et celle du haut fonctionnaire de la *Solution finale*, Eichmann qui ne pense pas, c'est-à-dire qui a perdu la capacité de « s'étonner » *(thaumazein)* (faculté qui exige la pluralité pour Arendt) et surtout la capacité d'imaginer pour comprendre, juger la situation d'autrui dans une communauté politique. Ce qui est en cause c'est le rôle de la philosophie, le manque, l'aliénation de la pensée, de l'imaginaire et du jugement politique. L'activité de penser est étroitement liée à l'action humaine et politique quand celle-ci est mouvement de création. En ce sens, la philosophie est une activité de tout humain pensant et conscient. Elle est constitutive du sujet politique qui n'est pas seulement sujet-individu extériorisé, mais aussi sujet-individu intériorisé en relation (pensée, conscience), dans l'espace public.

Les conséquences sont à mesurer dans la définition de l'activité de penser et dans un renouvellement du rapport des savoirs à l'action. Reconnaître la pensée en tant « qu'intellect – entendement – et non raison » (VE 1), l'activité de penser en tant que recherche de vérité (principes) et de signification (comprendre le sens) est reconnaître le fait qu'il n'existe pas un système de savoir unique et définitif, comme il n'existe pas un univers totalement fini et ordonné. L'ouverture, l'infinitude, la part de chaos de l'uni-

vers et de la pensée correspondent à l'ouverture et à l'infinitude créatrice de la politique (Castoriadis 1986, 285). Là se situent tant la création que les risques et périls, la fragilité de l'action politique et aussi la responsabilité des humains.

La pensée compréhensive et le jugement s'intéressant à la signification en tant qu'elle est à la fois individuelle et plurielle est une forme de pouvoir d'action parmi d'autres démarches d'action dans l'espace public. Dans ce sens, dès lors que l'on pense, on s'interroge sur la nature, la signification des faits, des actes. On pose la possibilité de l'existence d'une réalité autre que celle qui est devant nos yeux, on imagine pour juger le Même et l'Autre, la réalité telle qu'elle est, la nouveauté (naissance) à laquelle Arendt tient tant. C'est en ce sens aussi, qu'il y a un lien étroit entre l'activité de penser compréhensive, l'imagination, le jugement et la *praxis* démocratique. C'est la perspective que l'on retrouve chez Arendt, même si elle ne l'a pratiquement pas thématisée explicitement sous le terme de démocratie. La voie de la compréhension, de la mentalité élargie, du *sensus communis* de Kant est un point de départ et d'ancrage. Arendt la reprend en l'élargissant comme nous le verrons (partie IV).

L'activité de penser ne s'exerce pas dans le vide. Elle est inscrite dans l'histoire (passée, présente, future) et dans l'espace (divisé, planétaire, interplanétaire de l'infinitude de l'univers). Arendt, les penseurs de *l'Ecole de Francfort*, le groupe *Socialisme ou Barbarie*, notamment, ont décrit les transformations de la pensée, le processus de massification et d'uniformisation des comportements qui ont accompagné le totalitarisme, l'aliénation de l'imaginaire individuel et social dans les sociétés modernes post-totalitaires. Ils ont montré que gouverner les hommes par la terreur et la manipulation avait été ramené à une technique rationnelle dans ce contexte. La pensée avait été réduite à une technique. L'aspect compréhensif, créatif, l'aspect du jugement avaient été pratiquement éliminés.

Le manque et le désir politique dans la *praxis* philosophique

Arendt dénonce la transformation de la philosophie en philosophie de l'histoire comportant le remplacement de la liberté, de la spontanéité humaine par la nécessité, le déterminisme qui ont accompagné l'institutionnalisation de la révolution française, une des fins malheureuses de la révolution pour Arendt (ER 72). Quand elle diagnostique un conflit fondateur dans l'histoire gréco-occidentale de la philosophie, qu'elle constate le retrait, «l'hostilité» (TC 223) des philosophes pour la politique ou alors leur aveuglement et qu'elle choisit comme emblème de la *praxis* philosophique dans le champ de la politique, un philosophe «non professionnel», Socrate (Kant plus tard). Quand elle définit l'histoire à partir de la naissance, de la spontanéité, de la liberté, de l'événement, du mouvement après avoir critiqué le déterminisme, la vision progressiste linéaire, causaliste de la philosophie de l'histoire et l'impossibilité de penser dans le cadre du progrès après l'impasse, la rupture irrémédiable de l'expérience totalitaire. Quand elle pose comme un fait que le sens de la politique est la liberté et qu'après qu'elle ait été «perdue», il s'agit de la retrouver. Quand elle retourne aux Grecs pour tenter de définir la révolution et l'égalité, à partir d'une comparaison entre la révolution américaine et française, en s'attachant aux notions d'isonomie, d'espace public de l'ori-

gine de la démocratie grecque. Autant de mouvements, de lieux de recherche. Autant d'ouvertures, de questions, de difficultés, d'apories apportées à la pratique de la philosophie d'Arendt que nous allons parcourir.

Alors qu'elle s'interroge sur les liens problématiques entre la philosophie et la politique, en repérant dans un conflit paradigmatique pour les philosophes de l'histoire de la philosophie – le conflit Socrate-Platon – des difficultés du champ philosophique qui ont amené les philosophes à aborder négativement la politique et à faire preuve d'aveuglement. En un certain sens, avec le conflit Socrate-Platon, elle réexamine le rapport entre l'intellectuel et la politique, mais d'une manière paradoxale, nous indiquant la difficulté quasi insurmontable qu'il y a à considérer que la vie est conflit et que la division est au cœur de tout humain (et aussi du philosophe), de toute communauté politique.

Tout en montrant avec force que la pluralité est à la base de la *praxis* philosophique et politique, elle élude pourtant le cœur du conflit entre la philosophie et la politique en posant le modèle du dialogue philosophique représenté par Socrate, comme ciment de la *polis* politique. Elle en retire une vision du travail du philosophe inscrit dans la pluralité, qui, en partant de la politique, a pour tâche de s'intéresser non à la mort mais à la vie, à l'événement au cœur de la réalité et au sens de la politique.

Tout au long de ma lecture de l'œuvre d'Arendt, j'ai donc repéré le mouvement de lutte du manque et du désir de la politique dans quatre conflits successifs retranscrits dans chacune des quatre parties, au travers desquels est à l'œuvre chez Arendt la construction de la figure des sans-Etat en sujets politiques contemporains à advenir. Avant de les présenter brièvement et de m'arrêter plus longuement au premier conflit (Socrate-Platon), je présente, dans cette première partie, mon itinéraire de lecture de l'œuvre d'Arendt. Qui m'a amenée à considérer le mouvement du manque et du désir de la politique comme structurant, habitant l'ensemble de l'œuvre. Sans pouvoir analyser ici en profondeur la conception de l'histoire d'Arendt, je transcris cependant dans cette partie trois textes qui éclairent le premier conflit, tout en ouvrant des perspectives pour considérer les trois autres conflits, derrière lesquels se profile la figure des sans-Etat.

Qu'Arendt se refuse d'utiliser le terme de « philosophie politique » par précaution, ne signifie pas qu'elle n'ait pas participé à l'élaboration d'une certaine *praxis* de la philosophie *de la* politique. Il m'apparaît que sa démarche philosophique concerne un objet : la politique, quand celle-ci concerne les humains et non « l'Homme » abstrait. Il serait erroné d'enfermer la démarche d'Arendt dans le champ disciplinaire de la philosophie politique, en parlant de la philosophie politique d'Arendt. Je me propose de repérer le contenu et les enjeux du mouvement de sa pensée à partir des sans-Etat à propos de la politique dans les quatre conflits, dont le premier est un conflit fondateur du rapport entre la philosophie et la politique, le conflit Socrate-Platon, qui l'amène à poser « une révolte contre la philosophie elle-même », comme acte fondateur pour penser la politique en étant philosophe. Une telle révolte a un lien étroit avec sa conception de la politique et de l'histoire.

Rappelons pour commencer ce qu'elle déclarait à Gaus : « L'expression 'philosophie politique', que j'évite, est déjà extraordinairement chargée par la tradition. Lorsque j'aborde ces problèmes, que ce soit à l'université ou ailleurs, je prends toujours soin de mentionner la tension qui existe entre la philosophie et la politique, autrement dit entre l'homme en tant qu'il est philosophe et l'homme en tant qu'il est un être agis-

sant; une telle tension n'existe pas dans la philosophie de la nature: le philosophe se tient en face de la nature au même titre que tous les autres hommes et lorsqu'il réfléchit sur elle, il prend la parole au nom de toute l'humanité. Mais il ne se tient pas de façon neutre en face de la politique: depuis Platon ce n'est plus possible. [...] La plupart des philosophes éprouvent une sorte d'hostilité à l'égard de toute politique, à quelques très rares exceptions près, dont Kant. Hostilité qui est extrêmement importante pour tout ce contexte, parce qu'il ne s'agit pas d'une question personnelle: c'est dans l'essence de la chose même, c'est-à-dire dans la question politique comme telle, que réside l'hostilité [...]. 'Je ne veux en aucune façon participer à cette hostilité.' Je veux prendre en vue la politique avec des yeux purs pour ainsi dire de toute philosophie.» (TC 223)

Sa prudence et le fait qu'elle distingue l'attitude de connaissance de la nature et de la politique (ce qui est discutable et discuté) l'amènent à désigner une tension entre la philosophie et la politique et une difficulté qui provient du champ de la philosophie elle-même quand il s'agit pour le/la philosophe de penser la politique. Elle décrit le conflit Socrate-Platon qu'elle considère comme paradigmatique du conflit entre la philosophie et la politique. C'est au creux de ce conflit qu'elle place son attitude de révolte, puis son souci constant d'une position dans le travail philosophique.

S'interroger sur les rapports entre la philosophie et la politique n'a pas tant été un métier, une carrière[19] pour Arendt, qu'une nécessité de situer son activité de penser (et celles d'autres philosophes, intellectuels compromis avec le nazisme), de comprendre son statut politique, celui de son peuple (le peuple juif) en lien avec la tradition philosophique à un moment charnière de l'histoire et la recherche constante d'assumer une *position* dans son activité de penser et sa vie. En bref, Arendt se gardera toute sa vie d'une position de professionnelle privilégiée quand elle mène à bien son activité de penser et réfléchit sur le pouvoir politique et son sens. Elle dénonce ce qu'elle appelle les philosophes «professionnels». Dans la même perspective, elle critiquera d'ailleurs aussi ceux qu'elle appelle les «révolutionnaires professionnels» s'enfermant dans une logique bureaucratique. Elle pense que s'enfermer dans le champ clos d'une profession ou d'une activité, vu les spécificités de l'activité philosophique et politique est particulièrement dangereux pour la capacité de pensée et de jugement qu'elle rattache à l'expérience, à l'action humaine et politique fondée pour elle sur la pluralité qui a son origine dans l'acte de penser. Il est frappant de constater qu'à partir de Socrate, Arendt se revendique d'une loi générale de la politique: la politique doit être produite par tous les humains, connue de tous, valable pour tous et basée sur la liberté et la pluralité.

«Qu'est-ce qui fait tenir ensemble la philosophie et la politique chez Arendt?», se demande Ricœur (1987). Lorsque Arendt répète qu'elle n'est pas philosophe[20] mais théoricienne politique tout en faisant de la philosophie. Une position qu'elle qualifie elle-même «d'inclassable» (Young-Bruehl 1986, 593) sur la scène politique suffit à indiquer chez elle l'existence d'un conflit entre la philosophie et la politique. Elle a bien identifié la place de la philosophie et le rapport problématique de certains philosophes avec la politique. Il n'est pas étonnant qu'elle parte de la philosophie et choisisse un exemple emblématique de l'histoire de la philosophie gréco-occidentale – le rapport Socrate-Platon – pour mettre en scène et tenter de clarifier le conflit entre la philosophie et la politique. Ce n'est pas tout d'abord le champ politique, mais des constats sur l'activité philosophique tirés de sa propre expérience qui l'amène à poser

la relation, la pluralité comme axe central de la politique, de la philosophie et de la philosophie de la politique. L'inventaire des préjugés des philosophes sur la politique l'amène à constater la « dégradation de la politique à partir de la philosophie » (QP, 74) dans la tradition grecque.

Même si Arendt n'a pas systématisé sa philosophie de la politique dans un écrit spécifique, elle a laissé des traces écrites d'un projet d'introduction philosophique à la politique (QP). Par ailleurs, dans plusieurs endroits de son œuvre elle a fait des considérations sur la politique et la philosophie. Nous allons voir que c'est à partir de ce conflit fondateur, de ce contexte philosophique que la figure exemplaire des sans-Etat s'ébauche dans son œuvre et que sa *praxis* de la philosophie de la politique se construit. Elle repère un indice dans la philosophie : l'affinité profonde entre la mort et l'activité philosophique et elle en tire un enjeu quant à son questionnement, dont elle s'expliquera plus tard (VE 1) : au-delà de la vie en commun, la vie elle-même est en jeu dans le conflit.

La démonstration d'Arendt

1 Le conflit Socrate-Platon, conflit fondateur en Grèce entre la philosophie et la politique

Quand elle s'interroge sur Socrate, Arendt part de la question du sens de la politique, recouvert par la tradition et les préjugés philosophiques et du sens commun. Dans deux textes que je n'analyserai pas en profondeur (QP, 3b, 3c), Arendt se pose une question centrale à propos de la politique: «la politique a-t-elle encore un sens?», ou encore, «la politique a-t-elle finalement encore un sens?». Sans reprendre son argumentation en détail ici, voyons brièvement en quels termes Arendt se pose la question du sens de la politique. Sa réponse est «simple et concluante»: «le sens de la politique est la liberté» (QP, 48).

Les deux textes précisent le programme quant à une théorie politique qui n'a pu être systématiquement élaborée comme U. Lutz (QP, 158) le précise:

> «Ils permettent de voir sous forme programmatique ce que Arendt aurait envisagé pour une théorie politique qui crée elle-même ses critères à partir du politique. L'idée fondamentale est d'une simplicité déconcertante: la politique à l'époque moderne, et en particulier au XX^{e} siècle, est devenue tout à fait équivoque, des préjugés et des concepts éculés gouvernent la pensée, et il est donc tout à fait légitime de poser la question de leur sens.»

Arendt explore la genèse du terme de politique, dont elle voit l'origine dans la Grèce des VI^{e}-V^{e} siècles. Lorsqu'on entreprend de retracer l'histoire du concept de politique et d'en dégager l'arrière-plan, on se heurte inévitablement au mot *polís* qui est à la racine du mot politique (dans toutes les langues européennes). C'est en lui et dans le monde réel de l'expérience de la *polís*, de même que dans les formations et les théories développées autour de ces deux mots que doit être découverte la politique. La question du sens de la politique implique l'exposé des réponses qui ont été fournies au cours de l'histoire (Grecs, Romains, Moyen Age, révolutions bourgeoises, totalitarisme).

En remontant à la *polís*, Arendt commence par analyser le conflit entre la philosophie et la politique à travers le personnage de Socrate. Kant est un parent de Socrate pour Arendt. Elle poursuivra plus tard son analyse avec la position de Kant, qui, sur la base des mêmes critères que Socrate, a dépassé le conflit (en ne posant pas de hiérarchie entre le philosophe et le reste de l'humanité; attitude critique plutôt que philosophie de système, amour du savoir plutôt que recherche des résultats, usage public de la raison), ce que je n'aborde pas ici (partie IV).

1.1 Le choc de Platon : le procès de Socrate

Un fait tragique, selon Arendt, a déterminé toute l'histoire de la pensée politique, de la philosophie politique et l'abîme qui s'est creusé entre la philosophie et la politique en Occident : le procès et la condamnation à mort de Socrate et ses effets sur Platon et l'histoire de la philosophie (occidentale) qui a suivi. Socrate joua le même rôle de point critique que le procès et la condamnation de Jésus dans l'histoire des religions. « Notre tradition de pensée politique commença avec la mort de Socrate qui fit désespérer Platon de la vie de la *polis* et douter en même temps de certains des enseignements fondamentaux de Socrate » (Phil pol 85). Le conflit entre la philosophie et la politique a tenu à la personne et à la posture de Socrate dans la *polis* et surtout à Platon, qui, à la suite de cet événement, a défendu une philosophie opposée à celle de Socrate. Socrate est un modèle pour Arendt lorsqu'elle explore la question : « qu'est-ce qui nous fait penser ? » (VE 1 190) et qu'elle définit les rapports entre l'activité de penser et l'action humaine et politique. En étant un modèle, Socrate est en fait une figure exemplaire derrière laquelle on retrouvera une autre figure exemplaire, celle des sans-Etat. Les liens sont profonds entre ces deux figures comme on le verra.

Arendt pose les données de la tragédie de la mort de Socrate en ces termes :

> « Le problème semble avoir été qu'il [Socrate] ne pouvait pas persuader ses juges et qu'il ne pouvait pas convaincre ses amis. En d'autres mots, la cité n'avait pas besoin d'un philosophe et les amis n'avaient pas besoin d'une argumentation politique. Telle fut dans sa réalité la tragédie dont témoignent les dialogues de Platon, avec leur conflit décisif entre les Socratiques et ceux qui viennent après » (Phil pol 85-86).

« Comment la cité qui se voulait le foyer de la liberté a-t-elle pu condamner à mort un homme qui s'était illustré par la vigueur de son intelligence, un philosophe admiré non seulement des Athéniens, mais de tous les étrangers qui venaient s'entretenir avec lui et comptaient parmi les grands esprits de l'époque ? » (Mossé 1987, 9). Tant le personnage de Socrate, que les circonstances restent mystérieuses. Mais comment, et à propos de quoi, Socrate était-il une si grande menace qu'il a été condamné à mort ? Qui donc Socrate menaçait-il et pourquoi ?

En bref, les circonstances et l'organisation du procès (justice à Athènes avec des jugements sans appel, accusateurs, chefs d'accusation, déroulement du procès), la situation d'Athènes à l'aube du IV^e^ siècle (cité meurtrie, déchirée après les conséquences désastreuses de la guerre du Péloponnèse, en bute à des difficultés financières et politiques), le débat idéologique et politique durant la guerre du Péloponnèse et la place du mouvement sophiste dans ce débat, l'identification des ennemis politiques (voir les chefs d'accusation du procès : « ne pas reconnaître les mêmes dieux que la cité, introduire des divinités nouvelles, corrompre la jeunesse », Platon Apologie, 10) ; critique de la démocratie de Socrate retranscrite par Platon, nous indiquent les conflits dans les rapports entre la philosophie et la politique au moment du procès, de la condamnation à mort de Socrate. Je ne peux m'arrêter ici à la définition et au fonctionnement réel de la démocratie athénienne de cette période (rapports économie-politique, organes de pouvoir, classe politique, accès aux fonctions et aux charges, proposition d'Eubule quant au versement de l'excédent des caisses du *theorikon* aux pauvres, etc.). Tout au plus est-il utile de rappeler que le procès eut une dimension politique (Mossé 1987, 131), qu'il intervint à un moment de grave crise au IV^e^ siècle (137) et de rupture d'unité

de la *polís*, d'augmentation des inégalités entre de nouveaux riches liées à l'artisanat et à l'exploitation des mines et les pauvres, de conflits quant aux alliances extérieures et à la politique interne. Il s'agit de situer le conflit entre la philosophie et la politique dans ce contexte historique. Les remarques contextuelles de Mossé (138-139) et Will (1972, 684-685) nous conduisent au Socrate d'Arendt et au rapport entre la philosophie et la politique.

1.2 Les données du conflit

En posant le problème dans les termes où elle le pose – rapport Socrate-Platon –, Arendt part d'une situation inaugurale de la philosophie gréco-occidentale à un moment où celle-ci est intervenue dans la *polís* dans la Grèce des V^e^ et IV^e^ siècles. Elle y voit des conséquences non seulement dans les rapports entre la philosophie et la politique, mais également dans le développement interne, ultérieur de la philosophie et de la philosophie politique.

Alors que le philosophe Socrate intervient dans la *polís* en philosophe, il y découvre que la politique est conflictuelle, que le conflit est constitutif de la politique et des rapports entre la philosophie et la politique et que le philosophe a une place et un rôle particuliers dans le conflit. Quand elle réfléchit aux rapports entre la philosophie et la politique, Arendt le pense à partir du consensus et du conflit. Elle analyse, par exemple, la situation du XX^e^ siècle qui «a fait ressortir et rendu public une crise radicale de la civilisation occidentale» (Phil eur 4-28) et la découverte des camps d'extermination. La société – les rapports entre la philosophie et la politique sont une des facettes des rapports politiques qui s'y développent – n'est jamais réconciliée et transparente. Mais on se demande où, comment, sur quelles bases Arendt définit et place le conflit fondateur entre la philosophie et la politique et le rôle qu'elle lui attribue dans sa définition de l'activité philosophique, le statut du philosophe dans la *polís* et la définition d'une philosophie politique. Jusqu'où a-t-elle pensé le conflit, dans l'articulation entre la philosophie et la politique à l'intérieur du modèle grec de la démocratie et de l'espace public qu'elle revendique? Sa référence à l'isonomie ne pose-t-elle pas des limites dans le passage du consensus au conflit? N'y a-t-il pas quelque chose qui résiste à Socrate, reste dans l'ombre et interroge la manière dont Arendt définit le conflit entre la philosophie et la politique et le lieu où elle le place (dans la politique et non dans la philosophie)?

Pour réfléchir au rapport entre la philosophie et la politique, Arendt part de la philosophie, de ses exigences internes et de la position des philosophes dans la *polís*. D'entrée de jeu, elle situe le lieu du consensus dans la philosophie, dans la pensée et le statut de la pensée, et le lieu du conflit entre la philosophie et la politique. Ou en d'autres termes, dans la philosophie et ses rapports au pouvoir. Elle n'aborde pas la nature du conflit spécifique à la politique. La manière dont est envisagée la réponse à la question «qu'est-ce qui nous fait penser?» (VE1 190) détermine la nature du lien entre la philosophie et la politique et aussi les difficultés du philosophe à trouver sa place dans la cité. De la tragédie de la mort de Socrate, du conflit fondateur entre la philosophie et la politique dont il faudra voir si elle l'a pris en compte jusqu'au bout, elle dégage ce qu'est pour elle la philosophie de la politique. Nous allons voir qu'au repli de Platon vers la métaphysique et des modes de gouvernement républicains et autori-

taires assurant la liberté d'un petit nombre et non de tous après le choc de la mort de Socrate, elle oppose une ontologie politique de la pluralité qu'elle définit à partir de l'activité philosophique. En montrant le passage du conflit à l'indifférence vis-à-vis de la politique de la part des philosophes professionnels, elle donne notamment l'exemple de l'opposition entre la liberté académique et la liberté politique qui, écrit-elle, nous vient de Platon. A travers cette opposition, dans le champ philosophique professionnel, c'est aussi Heidegger qu'elle désigne en discutant la distinction dans l'approche de l'identité et de la différence[21], en posant au centre de l'acte de pensée, la pluralité. Elle trouve chez Socrate la pluralité au cœur de l'activité de penser qui est la base à la fois de la philosophie, de la philosophie de la politique et de la politique chez lui. En ce sens, dans la mesure où elle intègre la pluralité, où elle ne se veut pas professionnelle, élitiste, privilégiée, mais parmi les humains et dans la *polís*, la philosophie participe à la résistance contre le rétrécissement du politique et à la création politique.

Dans ce conflit entre la philosophie et la politique que met en scène Arendt avec la figure de Socrate, c'est la tradition de la philosophie politique avec son père fondateur en Occident – Platon – qui est évaluée et c'est l'ontologie d'Heidegger qui est visée, ainsi que les responsables de la non-pensée dans l'Allemagne nazie et dans la Russie de Staline (VE1 202). Les deux types d'interlocuteurs paradoxaux contemporains d'Arendt représentés par Heidegger et Eichmann sont présents en arrière-fond, comme ils sont présents quand elle écrit *La vie de l'Esprit*. Il n'est pas sans signification qu'elle signale qu'Heidegger ne se réfère qu'une seule fois à Socrate dans son œuvre, uniquement à propos de l'orage de la pensée[22], mais un orage de la pensée solitaire ignorant la pluralité.

Pour approfondir les données du conflit, je tenterai de saisir la genèse, le contenu de sa définition de la pluralité dans le champ philosophique et ses limites à partir de l'exemple de Socrate ici. Qu'est-ce que la pluralité lorsque Arendt le définit à partir de l'acte de penser ? Comment dans la pluralité se construit le dialogue de soi à soi, d'une personne à une autre personne, de l'individu au politique, et en particulier dans le rapport à la politique ? Pour préciser cette question, on peut encore se demander comment s'articule dans l'œuvre d'Arendt autour du personnage de Socrate, la pluralité et l'*isonomia* et la démocratie ? On verra que la liberté articule la pluralité et l'*isonomia* par la construction d'un espace intermédiaire, d'un *inter-esse*, d'un espace public. Pour saisir l'importance symbolique et matérielle d'un tel espace public, il faudra voir en particulier par quelle voie Arendt envisage dans sa définition de la philosophie de la politique, le passage du dialogue personnel, intérieur et interpersonnel contradictoire au conflit constitutif de la politique. Quelle forme de pensée et de discours lui correspond quand la pluralité n'est pas seulement un dialogue impliquant l'acceptation de la contradiction entre égaux, mais un conflit entre inégaux dans un rapport de force au cœur de la politique ? En quoi la figure de Socrate et la référence de l'isonomie parvient-elle ou non à définir ce qu'est la politique dans le conflit entre philosophie et politique qu'elle décrit ?

Le personnage de Socrate est très important dans l'œuvre d'Arendt (Canovan 1990) lorsqu'elle définit à la fois l'activité philosophique et la philosophie de la politique. On peut penser qu'elle y était sensible dès l'écriture de sa thèse sur Augustin. Mais l'influence de Jaspers (TC 1987, 21-22) est aussi indéniable. Pour ce philosophe, ami d'Arendt, Socrate est aussi une référence centrale de la réflexion philosophique. Jaspers nous fournit même une indication utile pour notre lecture d'Arendt à propos de

Socrate: «Avoir Socrate présent à l'esprit, c'est une des conditions indispensables de notre recherche philosophique [...]. La manière dont on ressent l'action de Socrate, met en œuvre un trait fondamental de la pensée personnelle» (Jaspers 1990, 161). On peut penser qu'en ce qui concerne la place de Socrate dans l'œuvre d'Arendt, il lui a servi à poser les fondements de la pluralité politique à partir de l'activité philosophique et qui est constitutive de sa philosophie de la politique. Il lui a permis de situer un niveau et un contenu du conflit, le niveau entre l'activité philosophique et ses contraintes et l'activité politique.

Lorsque Arendt étudie Socrate[23], elle ne s'arrête pas au «personnage historique de Socrate, bien que ce soit un débat érudit des plus attachants». Il est aussi ironique et rusé que les dieux grecs (TC 27) et par là même il nous pose une énigme majeure, écrit Arendt. Ses sources[24], quand elle étudie la tragédie de Socrate, sont en priorité des dialogues de Platon: l'Apologie, le Phédon, le Criton[25] et aussi le Théétète, le Ménon, le Charmide, le Sophiste, le Lysis, le Gorgias, le Protagoras, l'Hippias majeur. Elle se réfère également à l'oraison funèbre de Périclès et à Homère (VE1 203). Cela nous montre que dans le développement de la philosophie et de la philosophie de la politique, c'est le Socrate de Platon qu'elle revisite (sans ignorer pour autant le Socrate de Xénophon [193]. C'est donc bien le rapport Socrate-Platon qui est déterminant pour comprendre comment Arendt pose le conflit fondateur en Occident entre philosophie et politique. Pour saisir «le nœud de la querelle» (192), elle part d'une hypothèse de lecture des dialogues de Platon sur Socrate: «[...]il existe une cassure nette entre ce qui est authentiquement socratique et la philosophie enseignée par Platon» (192). Au-delà de ces deux philosophes, c'est la Grèce en crise du IV^e^ siècle, plus que l'idéal de l'Athènes démocratique du V^e^ siècle qui est la référence quand elle étudie Socrate, contrairement aux références (V^e^ siècle) qu'elle utilise quand elle étudie l'*isonomia*, comme nous le verrons.

Trois textes servent de base à l'analyse du Socrate d'Arendt. Nous faisons état, sous forme d'un résumé détaillé, d'un texte d'Arendt où elle présente Socrate à propos du rapport entre la philosophie et la politique (Phil pol). Il est particulièrement intéressant pour comprendre le rapport Socrate-Platon et les difficultés que dégage Arendt de la philosophie dans ses rapports à la politique. J'intègre aussi ici ce qu'elle écrit sur Socrate (VE1) dans la mesure où apparaît très clairement dans ce texte le rapport entre pluralité et pensée et, à partir de l'ancrage de la pluralité dans la pensée, son élargissement au politique.

1.3 L'exemple de Socrate

En quel sens Socrate est-il un modèle pour Arendt (avec Kant et Jaspers)? Au sens d'un *exemple* précise-t-elle d'emblée. On retrouve à propos de Socrate la notion de figure exemplaire qu'elle utilise à d'autres moments de son œuvre (partie IV) en tant que figure de construction du sens. Voyons plus précisément comment elle nous le présente dans un autre texte tout en expliquant sa méthode d'approche de Socrate et par là même sa définition de ce qu'est l'acte de philosopher. Tout d'abord en résumé, quand elle réfléchit à son projet d'introduction à la politique, elle souligne: c'est «le seul philosophe qui se soit toujours exercé dans l'espace physique. A l'inverse. Académie» (QP 201). Par ailleurs, la méthode socratique (sage-femme, taon, poisson-

torpille) permet l'invention de la pluralité à partir de la maïeutique. Elle en donnera l'exemple du dialogue *Euthyphron* (où Socrate procède à un aller-retour de questions-réponses qui aboutit à chaque fois à une aporie. Ce n'est pas l'aporie qui est significative, mais le fait que dans la recherche de la vérité[26], tout en tournant en rond, il y a toujours une autre possibilité de réponse. Le dialogue est aporétique et non pédagogique. L'aporie indique le travail d'invention. Il a toujours lieu dans la sphère publique entre des égaux. Il y a donc une invention constante lorsque la pluralité existe.

Ailleurs, elle présente Socrate en ces termes:

> «La meilleure, en fait la seule manière que je puisse concevoir d'empoigner la question est de se mettre en quête d'un modèle, l'exemple d'un penseur non professionnel en qui se fondent deux passions apparemment contradictoires, la pensée et l'action – j'entends non pas un homme brûlant d'appliquer ses pensées ou d'établir des formules théoriques de l'action mais, beaucoup plus probant à mes yeux, un individu également à l'aise dans les deux domaines et capable de passer de l'un à l'autre avec la plus grande aisance apparente, de la façon dont chacun de nous va et vient sans cesse des faits d'expérience quotidienne dans le monde des phénomènes au besoin d'y réfléchir. L'homme le mieux adapté à ce rôle serait quelqu'un qui ne compte ni au rang de la multitude ni à celui des élus (distinction aussi vieille, au moins, que Pythagore), n'aspire nullement à gouverner les hommes, ne prétende pas non plus être à même, grâce à une immense sagesse, de conseiller des gens au pouvoir, mais par contre, ne se soumette pas humblement à la domination; en deux mots, un penseur qui sache rester un homme parmi les autres, ne fuie pas la place publique, soit un citoyen comme les autres, ne fasse rien, n'exige rien en dehors de ce que chacun, selon lui, peut atteindre et devenir. Il ne devrait pas être facile de trouver un tel homme: capable de représenter à nos yeux, l'activité de penser dans sa réalité, il n'aurait pas laissé de doctrine; il n'aurait eu aucune envie de transcrire ses pensées même si, après qu'il eût pensé, il était resté un résidu suffisamment palpable pour qu'on le mette noir sur blanc. On aura deviné que je pense à Socrate» (VE 1 192).

1.4 L'originalité de Socrate

En 1970, dans des réflexions où elle montre que la désobéissance civile ne peut être abordée au niveau de la morale individuelle mais qu'elle est une question politique (partie III), Arendt mentionne une nouvelle fois le personnage de Socrate. La figure de Socrate sur ce thème, écrit-elle, apparaît le plus souvent comme celui qui, selon Rostow que cite Arendt, pose «la relation morale entre le citoyen et le droit, dans une société fondée sur la libre adhésion des citoyens» (DC 53). Plus loin, pour discuter ce postulat de Rostow, elle explore l'originalité de Socrate, le lien qu'il établit entre sa fonction de citoyen et la «loi» (et non seulement le droit).

Elle analyse ces postulats en recourant successivement au *Criton*, à l'*Apologie*, au *Gorgias*, au *Théétète* où Platon parle de Socrate. Sans reprendre ici le développement au travers de chaque dialogue en particulier, reprenons son argumentation à propos de Socrate. Nous voyons s'y dégager peu à peu une distinction importante: entre le rapport de soi à soi, de soi à l'autre et les rapports politiques[27] envisagés à partir de l'acte de philosopher.

Dans l'activité de philosopher, Arendt inscrit le premier niveau de pluralité qui apparaît comme le fondement de la pluralité dans chaque être humain «pensant». Elle montre à travers l'exemple de Socrate, que «les hommes ont des relations, non seulement avec

leurs semblables, mais avec eux-mêmes et, que cette dernière forme de rapport – une certaine façon de se comporter avec soi-même – exige que nous respections certaines règles dans notre comportement avec autrui» (DC 65). Ce sont pour Arendt des prescriptions négatives de la conscience (ce qu'il nous faut éviter de faire). Elles tracent des limites. Elle revient une nouvelle fois au *Sophiste* et au *Théétète* où, écrit-elle, Platon «développe longuement ce thème socratique des rapports entre le moi et la conscience et définit la pensée comme un dialogue muet entre la personne et le moi» (65).

Elle pose alors une condition à ce «dialogue» qui définit la nature de la pluralité à ce niveau. «Dans une perspective existentielle, ce dialogue, comme tout dialogue, exige que des rapports amicaux existent entre les partenaires» (65). En d'autres termes, il s'agit d'un rapport entre égaux. La pluralité ainsi définie à ce niveau est valable à une condition: «elle dépend de la nature de celui qui les formule et de la nature de celui à qui elles sont adressées» (65). Qu'entend donc Arendt avec ce mot de «nature»? Le dialogue ne peut être entendu que dans la mesure où celui qui l'entend dialogue avec lui-même. En d'autres termes, il faut que la pluralité soit inscrite au cœur de la personne qui dialogue tout d'abord avec elle-même, sinon il n'y a pas de dialogue possible. Si c'est une condition préalable, ce n'est cependant pas une condition suffisante quand il s'agit d'un acte politique, précise-t-elle.

Qu'en est-il de la pluralité entre moi et moi-même quand on passe au niveau juridique et politique? Elle distingue les «décisions morales» et la sphère de la politique. Ce qui est de l'ordre de la conscience individuelle contient un niveau de pluralité restreint, qui est nécessaire à toute relation à soi-même et à l'autre (en tant qu'égal), mais qui n'est pas de l'ordre du politique. Ce n'est pas la même chose d'être un «homme vertueux» et un «bon citoyen» pour Arendt qui cite Aristote. Dans la sphère de la politique, c'est l'affrontement des opinions qui devient la règle et non le dialogue avec soi-même ou avec un «ami». Et là, «le sort qui est réservé sur la place publique au jugement de la conscience ressemble fort à celui que connaît la vérité du philosophe: il est devenu une opinion, que rien ne distingue plus des autres opinions. Et la force de l'opinion ne dépend pas de la conscience mais du nombre de ceux qui la partagent» (70). En résumé, tout en inscrivant l'origine de la pluralité, avec l'exemple de Socrate, au for de la conscience individuelle, Arendt distingue ce type de pluralité des rapports politiques qui se donnent dans l'affrontement des opinions sur la scène publique de la politique.

1.5 Deux conflits révélés par la condamnation de Socrate

Le point critique est donc la condamnation et la mort de Socrate. Dans un texte (Phil pol) Arendt situe le lieu de l'échec dans le procès, plus que dans des circonstances politiques générales du déclin de la démocratie athénienne où Socrate a inscrit ses activités antérieures. Socrate accusé est venu au procès. Il avait une raison d'accepter de s'y présenter qui devait gêner ses ennemis. L'échec, pour Arendt qui suit en cela Platon, tient dans l'incapacité de Socrate à persuader ses juges et ses amis pour deux raisons différentes et contradictoires. «En d'autres mots, la cité n'avait pas besoin d'un philosophe et les amis n'avaient pas besoin d'une argumentation politique» (Phil pol. 86)[28]. La *polis* n'avait pas besoin d'un philosophe qui lui posait des questions gênantes dévoilant son fonctionnement. Et ses amis, dans le cadre de rapports amicaux égaux

n'avaient pas besoin d'une argumentation politique. En d'autres termes, Socrate mêla deux sphères qui avaient des logiques de communication différentes, l'une de dialogue et l'autre de conflits d'opinions et de pouvoir. Le problème se trouvait au cœur de la définition de la persuasion. Platon, à partir de cette expérience douta «de la valeur de la persuasion». La persuasion vient de l'ancien mot *Peitheim*. L'importance de ce mot et de son contenu nous est donnée par «le fait que *Peithô*, la déesse de la Persuasion, avait un temple à Athènes» (85). Que faut-il entendre par persuasion? «La persuasion, *Peithein*, était la forme spécifique politique de la parole», ce qui distinguait les Athéniens des barbares. «L'art de la persuasion qui était la rhétorique était le plus haut et le véritable art politique», dont l'*Apologie* est un grand exemple.

Comment s'y prend Socrate pour sa défense d'après Arendt? Il se défend en partant de la thèse «qu'il a politiquement raison et que sa manière de se comporter était dans le plus grand intérêt de la cité». Lorsque la sentence est posée, il ne peut fuir, il doit «souffrir la peine de mort» (85).

Quand Platon doute de la persuasion à partir de la mort de son maître, en fait il doute de la *doxa*, l'opinion. Chez Platon, la «dénonciation de la *doxa*, l'opinion, qui ne traverse pas seulement comme un trait rouge toutes ses œuvres politiques, mais devient même une des pierres de touche de sa doctrine de la vérité» (86). La vérité est toujours opposée à la *doxa* chez Platon.

La forme spécifique de recherche de la vérité chez Platon est la *dialegesthai* qu'il oppose à la persuasion et à la rhétorique. Aristote reprend cette distinction, rappelle Arendt. L'art de la rhétorique, de la persuasion est «l'art politique du discours», l'art de la dialectique est «l'art du discours philosophique». La principale distinction entre les deux types de discours est la suivante: la persuasion «s'adresse toujours à une multitude *(peithein ta pléthè)*, et la dialectique n'est possible qu'à deux *(autos auto)*». Selon Arendt, Socrate se trompa de forme de discours quand il s'adressa à ses juges sur la scène publique et politique. «La faute de Socrate fut de s'adresser à ses juges dans la forme de la dialectique et c'est la raison pour laquelle il ne put les persuader» (87). La vérité de Socrate devint une vérité parmi d'autres, parce que Socrate «respectait les limites inhérentes à la persuasion», elle devint une opinion parmi d'autres opinions pour la vérité des juges. Socrate parla à ses juges comme il parlait à tout le monde (simples citoyens, disciples). Et face à la multitude, pour Platon, le seul chemin efficace eût été d'user de violence par la persuasion. En clair, de s'inscrire dans le rapport de force sur la scène du tribunal. Platon conclut tous ses dialogues avec «le mythe de l'au-delà, à l'exception des lois», il ne prenait ni le chemin de la vérité, ni celui des opinions. Le mythe est «une histoire qui peut effrayer». C'est une «tendance d'user de violence par les seuls mots» (87).

Socrate ne vit pas la distinction entre le *dialegesthai* «parcourir quelque chose avec quelqu'un» et la *doxa*, l'opinion. La *doxa* «comprenait le monde comme il s'ouvre de lui-même à moi. Ceci n'était cependant pas fantaisie subjective et arbitraire, mais pas davantage quelque chose d'absolu, valable pour tous» (87). Un postulat important était à la base de la *doxa* pour Socrate:

> «le monde s'ouvre différemment à chaque homme, selon la position qu'il y occupe; et que le 'même' *(sameness)* du monde, son caractère commun (*koinon*, commun à tous) ou son 'objectivité' réside dans le fait que le même monde s'ouvre à tous et que malgré toutes les différences entre les hommes et leurs positions dans le monde, et par conséquent leurs *doxai* respectives, toi et moi sommes tous deux humains» (87-88).

Socrate, qui refusa la fonction publique et les honneurs, ne se retira pas pour autant dans la vie privée. Il «se porta sur la place publique, en plein cœur de ces *doxai*, de ces opinions» (88). Mais il appliqua aux opinions, la *dialegesthai*, qu'il appela la maïeutique et qui servait à dégager la vérité qu'il y avait dans chaque *doxa*, opinion. Dans cet exercice, l'autre m'apparaît dans la position qu'il a dans le monde. La maïeutique est une dialectique qui ne détruit pas des opinions, mais les fait apparaître chacune dans leur vérité originelle. Arendt précise: «dans le dialogue vrai à deux qu'est le *dialegesthai*», il permet une «compréhension du point de vue de l'autre [qui] est la perception politique par excellence» (89). La communication ainsi établie permet la construction d'un monde commun. La fonction politique du philosophe est «d'aider à fonder cette forme de monde commun, bâti sur la compréhension de l'amitié» (89). Le «connais-toi toi-même de Socrate» va dans le même sens. Pour pratiquer la maïeutique, l'homme doit «être en accord avec soi-même», qu'il ne se contredise pas lui-même et «ne dise pas de choses contradictoires», tout en acceptant que la contradiction est à l'intérieur de lui-même (90). Elle revient ici une nouvelle fois sur la dialectique du «deux-en-un» qu'elle explique dans son étude sur la pensée (VE 1). Elle y voit le fondement de la pluralité.

Les philosophes ont tendance à fuir hors de la sphère de la pluralité. C'est une illusion. Elle vient du fait que la philosophie est fondée sur une expérience particulière, qui la distingue les sciences: le *thaumazein* (distinct du *doxazein*). C'est le «phatos de l'étonnement» (Phil pol 92) qui est une «expérience réelle de non savoir» qui permet de poser des «questions ultimes» et qui permet à l'homme de se constituer comme «être questionnant». Il y a souvent un refus d'endurer le «choc philosophique» du *thaumazein*. Il s'exprime par l'usage du *doxazein*, dans un lieu où il n'a pas sa place. «La *doxa*, en d'autres mots, n'est pas tant l'opposé de la vérité, que le *doxazein* n'est l'opposé du *thaumazein*. Avoir des opinions conduit à l'erreur quand il s'agit de ces matières que nous pouvons seulement connaître en nous étonnant de leur être» (92).

Le philosophe, «expert en étonnement et dans l'art de poser ces questions qui émergent de l'étonnement» vit donc un double conflit avec la *polís*. Premier conflit: l'aboutissement de son activité est l'absence de parole; il se place ainsi «hors de la cité où la plus haute faculté humaine est la parole – *logon échon* est ce qui fait de l'homme un *zoon politikon*, un être politique» (93). Deuxième conflit: «le choc philosophique atteint l'homme dans sa singularité, c'est-à-dire ni dans son égalité avec tous les autres ni dans son absolue distinction d'avec eux» (93). Dans ce choc, «l'homme au singulier, pour ainsi dire, est confronté pour un moment fugitif avec le tout de l'univers, comme il le sera à nouveau au moment de sa mort» (93). Premier conflit qui concerne la cité. «Il est d'une certaine manière rendu étranger à la cité des hommes qui peut seulement regarder avec suspicion tout ce qui concerne l'homme singulier.» Deuxième conflit qui concerne la vie personnelle et politique du philosophe. Il pratique le *thaumazein* et les limites de la parole qu'il implique. Quand il va dans la cité, il n'a pas de «*doxa* distincte et clairement définie qui pourrait rivaliser avec les autres opinions» (93). Quand il parle dans «le monde du sens commun» avec ses préjugés, jugement communément acceptés, il aura toujours tendance à parler en termes de «non-sense», en voulant remettre le «sens commun sur ses pieds».

Le procès de Socrate «généralisa le choc initial et initiatique du *thaumazein*». Il révéla le conflit entre la philosophie et la politique dans toute son ampleur: l'«incompatibilité entre l'expérience philosophique fondamentale de l'expérience politique fonda-

mentale» (93). Le philosophe n'est pas un roi-philosophe dans le sens où Platon le définissait. Ce qui distingue le philosophe des citoyens n'est pas la possession d'une «vérité spéciale dont la multitude serait exclue», mais qu'il conduit «ce dialogue pensant qui seul peut rendre vraie quelque *doxa* que ce soit». Mais s'il en reste au *thaumazein*, à cette expérience singulière «étincelle fugitive entre deux pierres à feu» (Platon), «il détruit la pluralité de la condition humaine en lui». Elle développe cette idée avec brio dans un autre texte où elle présente «la réponse de Socrate» (VE1, chap. 17-18) que nous ne reprenons pas ici, mais dans la quatrième partie. Elle y développe amplement aussi l'ancrage de la pluralité dans l'activité de penser elle-même, dans ce qu'elle appelle le «deux-en-un».

2 L'histoire-événement

«...l'ange de l'histoire ... a le visage tourné vers le passé. Où se présente à nous une chaîne d'événements, il ne voit qu'une seule et unique catastrophe, qui ne cesse d'amonceler ruines sur ruines et les jette à ses pieds. Il voudrait bien s'attarder, réveiller les morts et rassembler les vaincus. Mais du paradis souffle une tempête qui s'est prise dans ses ailes, si fortes que l'ange ne peut les refermer. Cette tempête le pousse incessamment vers l'avenir auquel il tourne le dos, cependant que jusqu'au ciel devant lui s'accumulent les ruines. Cette tempête est ce que nous appelons le progrès.» (W. Benjamin cité par Arendt, TC 109-110)

D'entrée, avec une série de métaphores qui lui sont chères, Arendt nous introduit dans sa conception de l'histoire anti-déterministe, basée sur le désir de recherche et de création, l'événement, une histoire discontinue dont les moments de révolution, les «événements» sont toujours à «retrouver». Il est significatif qu'Arendt nous parle de «révolution perdue» (donc à retrouver) et non de «révolution manquée» qui renvoie à la philosophie de l'histoire de Marx et Hegel qu'elle critique à cause des notions de progrès, de nécessité et de déterminisme que celle-ci contient et qu'elle a contenu dans son application historique. Ce n'est pas un sentiment d'échec, l'espoir anti-utopique d'un nouveau commencement tant que naissent des humains après avoir dépassé le désespoir devant l'horreur totalitaire par la «compréhension» qui domine chez Arendt. Il est significatif qu'Arendt parle «d'héritage précédé d'aucun testament», en signifiant ainsi la rupture historique irrémédiable intervenue avec le nouveau régime politique totalitaire qui a détruit les catégories de la tradition. Il est significatif enfin, qu'elle parle du désert (désolation semée par le système totalitaire) et des oasis (lieux furtifs, fragiles de vie) qui sont les lieux de dépassement de la mort totalitaire et de la reconstruction par l'action plurielle.

La conception de l'histoire d'Arendt est présente presque tout au long de son œuvre. Nous verrons qu'elle oppose Kant à Hegel et Marx (partie IV) lorsqu'elle tentera de trouver des alternatives pour une philosophie de la politique ancrée dans l'histoire où le sujet politique actif ait pleinement sa place. Je choisis de présenter ici des extraits de certains de ses textes (ER, CC, QP, NT) traitant de l'histoire, de la philosophie de l'histoire en rapport à la nature du totalitarisme, de la perte de la tradition et de la culture, de la révolution, de la liberté, de l'action où ses arguments apparaissent de manière limpide, plutôt que d'effectuer une genèse circonstanciée de ses idées sur l'histoire qui dépasse le cadre de l'essai.

2.1 *Le pente naturelle du déclin*

Dans un texte de 1944 (FK), Arendt oppose la figure des prophètes de mauvais augure à une autre figure qu'elle dessinera dans un texte ultérieur (QP), celle de l'humain taumaturge. Alors qu'elle étudie le «paria rebelle et conscient» dans K, le personnage du Château de Kafka, Arendt fait déjà des considérations sur la philosophie de l'histoire, sur le progrès, sur le déclin: «'Le déterminisme (dans la mesure où il est pensable) serait la loi de l'immense déchet' [Arendt citant Péguy]. Nous nous trouvons ici en présence d'une vérité très précise. Dans la mesure où la vie est sans cela inévitable et naturellement bornée par la mort, sa fin peut assurément toujours être prédite. La pente naturelle est toujours celle du déclin et une société qui s'en remet aveuglément à la nécessité des lois qu'elle renferme elle-même ne peut que décliner constamment. Les prophètes sont toujours nécessairement des prophètes de mauvais augure parce qu'on peut toujours prédire la catastrophe. Ce qui est merveilleux, c'est le salut et non le déclin, car c'est seulement le salut et non le déclin qui dépend de la liberté de l'homme et de sa capacité à modifier le monde et son cours naturel» (Arendt 1986, 108).

2.2 *La soumission à la nécessité de l'Histoire, l'oubli de l'action*

Dans le chapitre I de son *Essai sur la révolution* (ER 25-82), intitulé *Le sens de la révolution*, où Arendt compare les révolutions française et américaine, pour critiquer certains aspects de la révolution française en regard à sa propre conception de la révolution qu'elle puise dans «la tradition révolutionnaire et ses trésors perdus» (chapitre VI, 317-417), elle critique Hegel en rapport à sa conception de l'histoire. Sa première critique à Hegel est qu'il a transformé la philosophie en philosophie de l'histoire, transformant les «acteurs», les «agents» en «spectateurs» de l'histoire et que la «nécessité» est dès lors devenue «la catégorie essentielle de la pensée politique et révolutionnaire» (73). Je retranscris ici sa deuxième critique qui est un développement de la première.

«Un autre aspect de l'enseignement d'Hegel non moins évidemment dérivé de l'expérience de la Révolution française est encore plus important pour notre propos, étant donné qu'il a exercé une influence encore plus immédiate sur les révolutionnaires du XIX^{e} et du XX^{e} siècle – qui, tous, même ceux qui n'avaient pas été formés par Marx – qui reste le plus grand élève que Hegel a jamais eu –, même ceux qui ne s'étaient jamais donné la peine de lire Hegel, tous voyaient la Révolution à travers les catégories hégéliennes. Cet aspect porte sur le caractère du mouvement historique qui, selon Hegel et ses disciples, est à la fois dialectique et entraîné par la nécessité: de la Révolution et de la contre-Révolution, du 14 juillet jusqu'au 18 Brumaire et à la Restauration, s'engendrent le mouvement dialectique et le contre-mouvement de l'Histoire qui emportent l'humanité dans son flot irrésistible, tel un puissant courant sous-marin auquel on cède au moment même de l'établissement de la liberté sur terre. Telle est la signification de la fameuse dialectique de la Liberté et de la Nécessité où l'une et l'autre finissent par se concilier – ce qui est peut-être le plus terrible et, humainement parlant, le moins supportable des paradoxes du corps entier de la pensée moderne [...]. Le paradoxe hégélien selon lequel la liberté et la nécessité, dans la compréhension même de Hegel, n'était pas plus paradoxal que la réconciliation du ciel et de la terre [...]. La conception moderne de l'Histoire, qui met l'accent comme jamais auparavant sur le

caractère de processus de l'histoire, compte de nombreuses origines et parmi elles, plus particulièrement, la conception moderne de la Nature en tant que processus. Tant que l'Homme s'est inspiré des sciences de la Nature et qu'il a conçu ce processus comme étant un mouvement principalement cyclique, rotatoire, et revenant sur soi-même – et même Vico voyait ainsi le mouvement de l'Histoire –, il était inéluctable que la nécessité fût inhérente au mouvement historique aussi bien qu'à celui de l'astronomie. Tout mouvement cyclique est par définition nécessaire. Mais le fait que la nécessité en tant que caractéristique inhérente à l'Histoire ne serait pas supprimée par la rupture moderne du cycle du retour éternel, que cette nécessité réapparaîtrait et qui, par conséquent, ne ramènerait pas au déjà connu antérieur mais s'étendrait dans le futur inconnu, ce fait doit son existence non à la spéculation théorique, mais à l'expérience politique et au déroulement des événements de la réalité» (77).

«Le charme jeté dans l'esprit des hommes par la nécessité historique depuis le début du XIX^e^ siècle a gagné encore en puissance depuis la révolution d'Octobre qui, pour notre siècle, a pris la même signification profonde, d'abord de cristallisation du meilleur des espoirs de l'Homme, ensuite de réalisation entière de leur désespoir, que la Révolution française pour ses contemporains. Mais cette fois ce n'étaient plus des expériences inattendues imprimant leur leçon mais le modelage conscient d'actions déterminées sur l'expérience d'événements et d'un âge passés. Certes, seule la contrainte aux deux tranchants de l'idéologie et de la terreur, l'une contraignant l'Homme de l'intérieur, l'autre de l'extérieur, peut pleinement expliquer la soumission avec laquelle les révolutionnaires de tous les pays tombés sous l'influence de la révolution russe ont marché à leur perte; la leçon apprise, semble-t-il, de la Révolution française est devenue partie intégrante de la soumission à la pensée idéologique acceptée d'aujourd'hui. C'est toujours le même ennui: ceux qui ont passé par l'école de la révolution apprenaient et connaissaient d'avance le cours que la révolution devait suivre. C'est le cours des événements, non des hommes de la Révolution qu'ils imitaient. [...]. Ce que les hommes de la révolution russe avaient appris de la Révolution française – et à cela seul se réduisait leur préparation, ou presque – c'était l'Histoire, non l'action; [...] ils ont été bernés par l'Histoire, ils sont devenus les fous de l'Histoire» (79-80).

2.3 Un événement «sans précédent» qui échappe à la loi de la causalité

Dans un long texte de 72 pages (NT) où elle réfléchit aux difficultés à «comprendre» (partie V), la nouveauté du totalitarisme elle part du problème que le totalitarisme est un «effondrement» de toutes les références politiques, juridiques, morales, culturelles et que pourtant il n'est pas perçu comme tel. Pour la plupart, «il s'est produit un accident, après lequel le devoir commande de restaurer l'ordre, de s'en remettre à l'ancien savoir du juste et de l'injuste, de mobiliser les vieilles tendances de recherche instinctive de l'ordre et de la sécurité» (68). Elle s'explique tout d'abord sur ce qu'est pour elle la compréhension (partie V), puis développe ce qu'est pour elle la «nature du totalitarisme», ce qu'elle avait déjà développé dans son analyse antérieure (OT). Je ne m'arrête ici à tout son développement, mais je retiens ce qu'elle dit indirectement (et de manière non systématique) sur le processus du totalitarisme, la philosophie de l'histoire et la position des sciences humaines pour l'étudier en s'y opposant et pas seulement en le décrivant.

Arendt part d'un constat: «L'institution de régimes totalitaires, dans la mesure où leurs structures et leurs techniques sont absolument sans précédent, représente la nouveauté essentielle de notre époque» (77). Comprendre cet événement sans précédent qui défie toute comparaison, équivaut à «comprendre le cœur de notre époque» (77).

«Les composantes du totalitarisme en constituent les origines, à condition que par 'origines' on n'entende pas 'causes'. La causalité, c'est-à-dire le facteur de détermination d'un processus composé d'événements au sein duquel, toujours, un événement en cause un autre et peut être expliqué par lui, constitue vraisemblablement, dans le domaine des sciences historiques et politiques, une catégorie totalement déplacée et source de distorsion. Par eux-mêmes, des éléments ne sauraient causer quoi que ce soit. Ils ne deviennent les origines d'événements que s'ils se cristallisent soudainement en des formes fixes et définies et à ce moment-là uniquement. L'événement éclaire son propre passé, mais il ne saurait en être déduit.

C'est la lumière produite par l'événement lui-même qui nous permet d'en discerner les éléments concrets (à partir d'un nombre infini de possibilités abstraites), et c'est encore cet éclairage qui doit nous guider à rebours dans le passé toujours obscur et équivoque de ces composantes. En ce sens, il est légitime de parler des origines du totalitarisme ou de tout autre événement.

Quiconque, dans le domaine des sciences historiques croit en toute bonne foi à la causalité, récuse du même coup l'existence d'événements qui, de manière toujours soudaine et imprévisible, modifient toute la physionomie d'une époque donnée. Comme en l'absence d'événements, il n'y aurait pas d'histoire, mais seulement la monotonie sans vie du même déployé dans le temps, le tenant de la causalité en histoire disqualifie en fait l'objet même de la discipline. Plus contestable encore est l'idée que la causalité historique implique que la connaissance du passé devrait nous permettre de prévoir l'avenir et que tout ce qui différencie nos compétences du don de prophétie, c'est la regrettable finitude du cerveau humain. Autrement dit, croire en la causalité est la manière qu'a l'historien de nier la liberté de l'être humain qui, selon les sciences politiques et historiques, est la faculté d'instituer un nouveau commencement.

[...] 'L'homme, avant lequel il n'y avait personne, a été créé afin qu'il y ait un commencement', écrit Augustin. Selon cet auteur, en qui l'on peut voir à juste titre le père de toute la philosophie occidentale de l'histoire, l'homme n'a pas seulement le pouvoir de commencer, il est lui-même commencement» (73-74).

Puis Arendt caractérise l'événement (a des traces dans le passé, intervient dans le présent, appartient au futur, marque un commencement qui est un enchaînement d'occurrences interrompu par la naissance d'un nouvel humain). L'événement a donc un caractère «irrévocable» et il y a une signification bien plus étendue, en ce qu'il cristallise. «Chaque événement de l'histoire fait donc surgir un paysage inattendu d'actions, de passions et de potentialités neuves dont l'ensemble ne peut se réduire à la somme des intentions délibérées ni au sens des origines en jeu» (76). «L'historien a pour vocation de déceler, dans une période donnée, cette nouveauté imprévue, ainsi que toutes ses incidences, et d'en élucider toute la signification. Il doit savoir que son récit ne comporte pas un début et une fin, mais de multiples commencements et aucune fin» (76).

Arendt propose de délaisser l'histoire empreinte de philosophie de l'histoire vers les sciences politiques, dans la mesure où celles-ci sont capables de remettre en cause les catégories de la philosophie de l'histoire. Comprendre la nature du totalitarisme est com-

prendre «la nature de l'éclairage en question». «Rechercher la nature du totalitarisme a cessé d'être une entreprise purement historique – et, moins encore, sociologique ou psychologique; cette question relève, à strictement parler, des sciences politiques qui, pour peu qu'elles se comprennent elles-mêmes, sont de véritables détentrices des clés qui permettent d'accéder aux problèmes et aux énigmes de la philosophie de l'histoire» (77).

Pour Arendt, il y a quelque chose de commun entre la nature du totalitarisme (le mouvement-processus que rien n'arrête, son essence ou terreur, son principe ou cohérence logique et leur combinaison (122) et la philosophie de l'histoire:

«Le dictateur totalitaire – c'est là une différence très profonde qui le sépare des tyrans et des dictateurs d'époques plus lointaines – ne se considère pas comme un agent libre ayant le pouvoir de mettre en œuvre sa volonté et ses caprices arbitraires, mais comme l'exécutant de certaines lois qui lui sont supérieures. La définition hégélienne et, bien sûr, comme conformité à celle-ci, trouve en l'espèce, une effectuation inédite et effroyable.»

2.4 Le trésor perdu de la révolution

Dans la préface de la *Crise de la culture* (en anglais, *Between Past and Future*), texte de 1954, antérieur à CHM, Arendt définit l'action une nouvelle fois sur le mode du manque, de la perte de la politique avec la métaphore empruntée au poète René Char, du «trésor perdu». Elle définit également le lieu, le moment de l'action et de la pensée comme un lieu suspendu entre le passé et le futur et pourtant au cœur du temps: «ce petit non espace-temps au cœur même du temps» (CC 24) qui se crée à chaque fois dans chaque expérience et par chaque être humain qui échappe ainsi à sa condition de mortalité. Sans procéder ici à une reconstitution de sa critique de la philosophie de l'histoire et des questions que sa position soulève, sans résumer non plus sa préface dont la qualité mériterait une lecture extensive – comme la préface de la VE1 – nous centrons notre propos sur l'action et le lieu de la recherche de l'héritage précédé d'aucun testament, du «trésor perdu de la révolution».

Elle commence par caractériser la résistance française du poète René Char et de celles et ceux qui y ont participé: «Ainsi, sans pressentiment et probablement à l'encontre de leurs inclinations conscientes, ils en étaient venus à constituer bon gré mal gré un domaine public où – sans l'appareil officiel, et dérobés aux regards amis et hostiles – tout le travail qui comptait dans les affaires du pays était effectué en acte et en parole» (CC 11). Ils perdirent leur trésor: «Ils s'étaient aperçus que celui qui a épousé la Résistance, a découvert sa vérité», qu'il cessait de se chercher «sans jamais accéder à la prouesse, dans lui-même d'insincérité, d'être un acteur de sa vie frondeur et soupçonneux», qu'il pouvait se permettre «d'aller nu». Dans cette nudité, dépouillés de tous les masques – de ceux que la société fait porter à ses membres même dans ses réactions psychologiques contre la société –, ils avaient été visités pour la première fois dans leurs vies par une apparition de la liberté, non certes, parce qu'ils agissaient contre la tyrannie et contre les choses pires que la tyrannie [...] mais parce qu'ils étaient devenus des challengers (qu'ils avaient pris l'initiative en main) et par conséquent, sans le savoir ni même le remarquer, avaient commencé à créer cet espace public entre eux où la liberté pouvait apparaître. «A tous les repas pris en commun, nous invitons la liberté à s'asseoir. La place demeure vide mais le couvert reste mis» (12-13).

Les hommes de la résistance n'ont pas été les seuls à perdre leur trésor (été 1776 à Philadelphie, été 1789 à Paris, automne 1956 à Budapest). Le trésor « apparaît brusquement, à l'improviste, et disparaît de nouveau dans d'autres conditions mystérieuses, comme s'il était une fée Morgane » (13), ce « trésor perdu des révolutions ».

Le trésor est sans testament, c'est-à-dire sans tradition. Il semble qu'il n'ait « ni passé ni futur, mais seulement le devenir éternel du monde » (14). La perte du trésor est liée à la perte d'une tradition de la révolution. C'est un défaut de mémoire qui a atteint non seulement les héritiers, mais les acteurs. Les premiers à oublier, furent ceux qui l'avaient possédé, parce qu'ils ne connaissaient pas la valeur de leur richesse : « L'action qui a un sens pour les vivants n'a de valeur que pour les morts, d'achèvement que dans les consciences qui en héritent et la questionnent » (15). Et pour qu'un tel questionnement puisse avoir lieu, il fallait un espace. La tragédie commença quand « les îlots cachés de liberté » furent anéantis par la libération. Les résistants ne purent plus « raconter l'histoire et transmettre son sens [...] et sans cet achèvement de la pensée après l'acte, sans l'articulation accomplie par le souvenir, il ne restait tout simplement aucune histoire qui pût être racontée » (15). Il y eut un divorce entre l'action et la pensée, une « faillite de la philosophie politique [...] aussi vieille que l'histoire de la philosophie », dont Arendt décrit diverses étapes (philosophie de l'histoire, existentialisme) ; « l'homme moderne [qu'il] vivait à présent dans un monde où sa conscience et sa tradition de pensée n'étaient même pas capables de poser des questions adéquates, significatives, pour ne pas parler des solutions réclamées à ses propres problèmes » (18).

Si on devait écrire l'histoire intellectuelle de notre siècle, écrit Arendt, il faudrait décrire la fuite dans l'action, puis le retour à la pensée poussée par l'action. Et dans ce double mouvement, il y a un « intervalle dans le temps qui est entièrement déterminé par des choses qui ne sont plus et par des choses qui ne sont pas encore » (19). Pour définir métaphoriquement ce lieu, Arendt utilise le terme de « brèche[29] du temps entre le passé et le futur », ou encore de « parallélogramme de forces ».

> « Il se peut bien qu'elle soit la région de l'esprit ou, plutôt, le chemin frayé par la pensée, ce petit tracé de non-temps que l'activité de la pensée inscrit à l'intérieur de l'espace-temps des mortels et dans lequel le cours des pensées, du souvenir et de l'attente sauve tout ce qu'il touche de la ruine du temps historique et biographique. Ce petit non-espace-temps au cœur même du temps [...] ne peut être transmis ou hérité du passé ; chaque génération nouvelle et même tout être humain nouveau en tant qu'il s'insère lui-même entre un passé infini et un futur infini, doit le découvrir et le frayer laborieusement à nouveau » (24).

La création d'un tel espace est un « fait politique » (25). La question qui reste alors en suspens n'est pas de l'ordre de la vérité, mais de l'agir : « On se préoccupe seulement de savoir comment se mouvoir dans cette brèche » (25).

Il nous faut alors nous engager dans cet entre-deux au cœur du temps, dépasser un sentiment d'impuissance qui se dégage de la description phénoménologique et philosophique d'Arendt lorsqu'elle décrit le totalitarisme, pour dépasser l'évaluation d'une situation sans imaginer pouvoir la changer, pour ne pas nous enfermer dans un historicisme stérile, nous choisissons plutôt de tenter un dépassement à l'intérieur même du mouvement de la pensée d'Arendt.

Lorsqu'elle définit le double mouvement du pouvoir, elle est à la fois dans la raison instituée par la tradition et au-delà de la raison instituée. Il s'agit alors de saisir en quels termes elle considère l'action comme création, la société prise entre la modernité, le totalitarisme, la période post-totalitaire et l'invention. Arendt voit le double mouve-

ment du pouvoir à la fois comme une création monstrueuse de destruction et comme une création fragile avec l'émergence de nouvelles voies de pensée et de nouvelles formes de liberté et de pluralité.

Avant d'évaluer la tentative d'un tel dépassement, nous sommes intéressé à cerner dans son œuvre ce qu'elle nous montre à ce propos : les limites de la tradition quand il faut penser le totalitarisme comme régime politique nouveau, l'Etat, l'Etat-nation et ses catégories politiques et juridiques. Qu'est-ce que le régime totalitaire au regard du double mouvement du pouvoir ? Nous découvrons dans des pages magistrales du système totalitaire, un régime politique caractérisé par un mouvement infini de destruction, sans limites. Le totalitarisme est à la limite du pensable, il n'est peut-être même pas pensable avec les catégories de la tradition. Tout en montrant, par une démarche paradoxale, cet impensé du mouvement dans le totalitarisme, Arendt désigne une crise de la pensée politique et une impuissance de la philosophie politique instituée. Ce constat l'amènera à attribuer un rôle particulier à la pensée, à l'imagination au jugement et à la mémoire (voir partie IV).

Avec son approche du double mouvement du pouvoir – domination totale, action humaine plurielle –, Arendt nous conduit dans un lieu où nous sommes pris en tenaille entre la peur de nouvelles formes de totalitarisme et les incertitudes de la liberté, de la démocratie radicale. Comment échapper aux fascinations et aux fantasmes post-totalitaires pseudo-rassurants de tous ordres et construire un espace, une organisation et une éthique démocratique qui intègre l'incertitude radicale, l'indétermination dernière des fondements de la démocratie dans sa dynamique même, la création, la responsabilité des êtres humains (conscience qui implique la pensée, l'imagination, le jugement). Voilà le cadre de l'énigme posée par le double mouvement où se jouent le chaos et le sens. La démocratie en tant que régime d'expérience d'auto-institution, d'organisation autoréférente d'autolimitative (en s'inspirant de la définition des Grecs). Une nouvelle culture politique incertaine et fragile. En explorant le double mouvement du pouvoir, Arendt a perçu l'incertitude et la fragilité de la démocratie sans thématiser explicitement ce qu'elle voyait dans le cadre d'une réflexion sur la démocratie. C'est cependant de démocratie radicale qu'il s'agit chez Arendt, même si par certains côtés elle en a eu peur à cause des limites de la démocratie face au totalitarisme et la modernité. Si le projet démocratique l'a attirée et qu'elle est allée en chercher les germes chez les Grecs et leur notion d'isonomie et aussi chez Kant, c'est à cause de la puissance incertaine de l'action humaine plurielle et aussi à cause du principe de publicité et de la création possible, de ce lieu artificiellement construit par les êtres humains qu'est l'espace public indispensable à l'exercice de la liberté et de la pluralité humaine et politique.

2.5 *La politique et la philosophie entre désert et oasis*

Le texte résumé ci-dessous (fragment 4, QP 136-139) est la trace écrite d'une conférence prononcée en 1955 à Berkeley. Il est écrit un an après la préface de la CC. Il aurait selon Lutz (QP 136) pu apparaître à la fin de l'introduction à la politique d'Arendt, projet qui n'a pu voir le jour. Malgré son caractère non définitif, nous choisissons de le mentionner pour enrichir la partie du rapport entre philosophie et politique et sa vision de l'histoire, dans la mesure où nous y trouvons l'ossature des thèmes qui traversent

l'œuvre d'Arendt, où intervient avec force l'imaginaire d'Arendt. Citons assez longuement son texte :

« Conclusion : ce que nous avons observé pourrait également être décrit comme la perte croissante du monde, la disparition de l'entre-deux. Il s'agit là de l'extension du désert et le désert est le monde dans les conditions duquel nous nous mouvons.

C'est Nietzsche qui, le premier, a reconnu le désert et c'est également lui qui dans son diagnostic et sa description a commis l'erreur décisive : Nietzsche pensait, comme tous ceux qui sont venus après lui, que le désert était en nous. Par ce diagnostic, il révèle qu'il était lui-même l'un des premiers habitants conscients du désert.

Cette idée est à la base de la psychologie moderne. Elle est la psychologie du désert et également la victime de l'illusion la plus effrayante qui soit dans le désert, celle qui nous incite à penser que quelque chose en nous ne va pas, et ce parce que nous ne pouvons pas vivre dans les conditions de vie qui sont celles du désert, et que nous perdons par conséquent la capacité de juger, de souffrir et de condamner. [...] Le danger consiste en ce que nous devenions de véritables habitants du désert et que nous nous sentions bien chez lui.

L'autre grand danger du désert consiste en ce qu'il recèle la possibilité de tempêtes de sable, c'est-à-dire que le désert n'est pas toujours une paix de cimetière, là où en fin de compte tout est encore possible, mais qu'un mouvement autonome se déclenche. Voilà en quoi consistent les mouvements totalitaires : leur danger tient précisément en ce qu'ils s'adaptent dans une très grande mesure aux conditions en vigueur dans le désert. Ils ne comptent sur rien d'autre, et c'est pourquoi ils semblent être les formes politiques les plus adéquates à la vie dans le désert.

Tous deux, la psychologie en tant que discipline de la vie humaine adaptée au désert, et les mouvements totalitaires – les tempêtes de sable dans lesquelles tout ce qui est tranquille comme la mort se transforme soudainement en pseudo-action –, menacent les deux facultés de l'homme, grâce auxquelles nous pourrions patiemment transformer le désert (à défaut de nous-mêmes) : la faculté de pâtir et la faculté d'agir. Il est vrai que nous souffrons moins sous les mouvements totalitaires ou en nous y adaptant grâce à la psychologie moderne, et que nous perdons ce faisant la faculté de pâtir et avec elle la vertu d'endurer. Nous ne pouvons attendre que se rassemble ce courage à la racine de toute action, de tout ce qui fait qu'un homme devient un être agissant, que de ceux qui réussissent à supporter 'endurer' la passion de la vie dans les conditions du désert. En outre, les tempêtes de sable menacent également ces oasis dans le désert sans lesquelles aucun d'entre nous ne pourrait y résister. La psychologie essaie seulement de nous habituer à la vie dans le désert au point que nous n'éprouvions plus aucun besoin d'oasis. Les oasis constituent tous ces domaines de la vie qui existent indépendamment, ou tout au moins en grande partie indépendamment, des circonstances politiques. Ce qui va de travers, c'est la politique, c'est-à-dire nous-mêmes, dans la mesure où nous existons au pluriel, mais non pas ce que nous pouvons faire et créer dans la mesure où nous existons au singulier : dans l'isolement *(isolation)* comme l'artiste, dans la solitude *(solitude)* comme le philosophe, dans la relation particulière privée de monde *(worldless)* de l'homme à l'homme, telle qu'elle nous apparaît dans l'amour et parfois dans l'amitié (lorsque, dans l'amitié, un cœur s'adresse directement à un autre) ou lorsque dans la passion l'entre-deux, le monde, disparaît sous l'emprise de la passion enflammée. Si les oasis ne subsistaient pas intactes, nous ne saurions comment respirer. Or c'est précisément ce que devraient savoir les spécialistes de politique !

Si les spécialistes de politique, qui doivent passer leur vie dans le désert tout en cherchant à accomplir telle ou telle chose, et qui se soucient constamment des conditions de désert, ne savaient pas mettre à profit les oasis, ils deviendraient, même sans le secours de la psychologie, des habitants du désert. En d'autres termes: ils se dessécheraient. Mais il ne faut pas confondre les oasis avec la 'détente'; elles sont des fontaines qui dispensent la vie, qui nous permettent de vivre dans le désert sans nous réconcilier avec lui.

Le danger inverse est beaucoup plus fréquent. On utilise habituellement pour le désigner le terme de fuite *(escapism)*. On fuit le monde du désert, la politique ou n'importe quoi. C'est une manière moins dangereuse et plus raffinée d'anéantir les oasis que les tempêtes de sable qui en menacent l'existence pour ainsi dire de l'extérieur. Lorsque nous fuyons, nous faisons entrer le sable dans les oasis [...]. Parce qu'il en est ainsi, parce que les oasis qui peuvent dispenser la vie sont anéanties lorsque nous y cherchons refuge, il peut parfois sembler que tout conspire à faire advenir, partout, le désert.

Mais cela n'est qu'imagination. En définitive, le monde est toujours le produit de l'homme, un produit de *l'amor mundi* de l'homme. L'œuvre d'art humaine. La parole de Hamlet est toujours vraie: *'The time is out of joint, the cursed spite that I was born to set it right'* 'Le temps est hors de ses gonds. Maudit sort d'être né, moi, pour le faire rentrer dans l'ordre' (Shakespeare). Le monde édifié par les mortels en vue de leur immortalité potentielle est toujours menacé par la condition mortelle de ceux qui l'ont édifié et qui naissent pour vivre en lui. En un certain sens, le monde est toujours un désert qui a besoin de ceux qui commencent pour pouvoir à nouveau être recommencé.

A partir des conditions de ce désert qui a commencé avec l'absence de monde de la modernité se posa la question qui fut celle de Leibniz, de Schelling et d'Heidegger: pourquoi y a-t-il quelque chose plutôt que rien? A partir des conditions du monde moderne, où la menace n'est plus simplement qu'il n'y ait plus aucune chose, mais également qu'il n'y ait plus personne, on peut poser la question: pourquoi y a-t-il aucune chose et le qu'il n'y ait personne menacent de détruire le monde, elles sont les questions antinihilistes.»

3 Qu'est-ce que la politique ?

La question est centrale pour Arendt, après avoir clarifié les données du conflit Socrate-Platon. Elle constate à propos de l'étude de cet objet : « [...] il est parfaitement possible de réfléchir à la politique et de la comprendre sans être ce qu'on appelle une 'bête politique'. » Pour indiquer certaines de ses idées de base, j'évoque ici un projet de livre d'introduction à la politique[30] qui n'a pas pu être mené à bout (pour des raisons de temps et d'argent !), mais qui aurait été le lien entre son livre sur le totalitarisme, son travail sur la *Condition de l'homme moderne* et son dernier ouvrage sur *La vie de l'Esprit*. Ce fut un « projet chronologiquement circonscrit et qui appartient en gros à la décade 1950-1960 » (Lutz, QP 1995, 154). On peut penser qu'Arendt y aurait systématisé sa philosophie de la politique.

Des premières notes manuscrites d'Arendt sont l'esquisse de son projet tout entier[31] pour une introduction à la politique qui n'a jamais vu le jour. Il est intéressant de les mentionner à ce titre. Sans retracer ici toute la genèse du projet établie par U. Lutz (QP, 1995), tentons de repérer ses références de base, les grands axes et les thèmes principaux qui préoccupent Arendt dès le début, sans prendre en compte certains enchaînements dans l'argumentation qui apparaissent dans d'autres textes du projet. Ni prendre en compte l'articulation entre ces textes et le reste de l'œuvre.

3.1 Les idées maîtresses du projet Qu'est-ce que la politique ?

En sachant que les critères pour répondre à une telle question ne peuvent, pour Arendt, venir que de l'intérieur de l'expérience politique (et non de la philosophie par exemple), il faut partir de la pluralité humaine pour saisir le sens de la politique : la liberté. C'est l'idée centrale d'Arendt pour son projet[32] d'une introduction à la politique. Elle postule une nouvelle fois[33] que pour une nouvelle philosophie politique, la pluralité de l'homme est fondamentale :

> « La tâche cruciale d'une nouvelle philosophie politique sera d'entreprendre une enquête sur la signification de la pensée, ce qui veut dire : sur la signification et les conditions de l'activité de penser pour un être qui n'existe jamais au singulier, mais dont la pluralité est loin d'avoir été explorée lorsqu'on a simplement ajouté la relation *Je-Tu* à la compréhension traditionnelle de l'homme et de la nature humaine » (Phil eur 24).

Elle précise, ailleurs, que la pluralité n'est pas inscrite dans une essence humaine (elle critique Aristote et sa notion de « *zoon politikon* » (QP 33), mais qu'elle est la mise

en relation d'êtres différents dans la construction d'un espace public de parole et d'action.

Elle précise que le sens de la politique « naît d'expériences très réelles que nous avons faites avec la politique ; elle jaillit du désastre que la politique a d'ores et déjà provoqué dans notre siècle et du désastre encore plus grand qui menace d'en découler » (QP 47 ; 127). Le désastre c'est à la fois le totalitarisme et un des aspects du post-totalitarisme en débat, la bombe atomique. Le point de départ de l'interrogation sur la politique est le mal politique du totalitarisme (parties II, IV), les questions qu'elle s'est posées en écrivant *Les origines du totalitarisme*. La référence de la fameuse lettre à Jaspers sur le mal revient chez U. Lutz. Une nouvelle fois le lien entre le mal politique et la philosophie est évoqué par Arendt en tant qu'elle n'a pas inscrit la pluralité dans une approche « des hommes et non de l'homme »[34]. U. Lutz rappelle que, dans son cours de 1963, Arendt développera deux postulats : 1. Qu'est-ce que la politique ? « La politique présuppose le fait de la pluralité humaine » ; 2. « Au centre de la politique, on trouve toujours le souci pour le monde et non pour l'homme » (198). Ces deux postulats sont dirigés d'une part contre la philosophie traditionnelle qui s'occupe de l'homme et non des hommes, qui a négligé de s'occuper du monde et d'autre part contre les sciences sociales modernes orientées sur la science de la nature (behaviorisme, comportementalisme) (44, 136-139).

Les références fondamentales d'Arendt pour la politique sont la *polis*, et plus spécifiquement *l'agora*, la *res publica* et l'exil (Moïse). « La politique a pour fin soit de modifier, soit de conserver, soit de fonder le monde » (198). Il faut prendre en compte la « découverte kantienne de l'espace public et de la pluralité à l'aide du Beau. Mais dans le Beau, c'est le monde qui apparaît et non pas l'humanité, le monde en tant qu'il est habité par les hommes » (199). Il faut noter que la « politique n'a nullement consisté de tout temps dans la domination » exigée par « l'amour de la sécurité » (201) et basée sur l'exigence de « se préoccuper des nécessités de l'existence [...]. Quand domine la préoccupation pour la vie : il n'y a pas de politique, mais seulement du pré-politique » (200-201).

Pour définir ce qu'est la politique, il faut partir du fait que les philosophes ont des préjugés « humains » négatifs à l'égard de la politique. Dans la philosophie, le souci de l'homme est central, mais pas le souci à l'égard du monde. La philosophie a le plus souvent un premier préjugé contre la pluralité qui est une condamnation de la politique. Il faut en chercher l'origine chez Platon, « où l'agir n'apparaît pas non plus ». « Socrate : le seul philosophe qui se soit toujours exercé dans l'espace public. A l'inverse, l'Académie. Son présupposé : le fait que lorsque je suis avec moi-même (= penser) je suis deux et non pas un. La pluralité s'insinue dans la solitude. Par conséquent : ne pas se contredire ni sur le plan logique, ni sur le plan éthique » (201). Tout en écrivant qu'une introduction à la politique doit aussi considérer la « pluralité des formes de gouvernement », Arendt ne donne aucune indication précise à ce sujet.

Signalons très brièvement un point traité ultérieurement (partie IV) dans la quatrième partie, dans la mesure où c'est un axe important de la philosophie de l'action politique d'Arendt. Pour la première fois, dans un fragment daté de 1956 (38-46), elle formule une thèse importante pour sa philosophie politique : « [...] la pensée politique est essentiellement fondée sur la faculté de juger » (40). La faculté de juger est étroitement liée à l'expérience et non aux préjugés. Elle montre que la faculté de jugement est étroitement liée à la liberté. U. Lutz précise que c'est dès 1950 qu'apparaît le thème

du jugement (QP, Lutz note 66, 188). Dans son projet d'introduction à la politique elle ne s'explique pas davantage sur le jugement, tout en amenant déjà des éléments qu'elle reprend dans sa conférence de 1970 sur le jugement: distinction entre préjugés et jugement, entre la faculté d'argumentation et la faculté de jugement ou «mode de pensée élargie», cette faculté de *voir* les choses de différents côtés, de différents points de vue, de «penser en se mettant à la place de tout être humain» (Kant) (elle compare cette liberté de l'esprit à la liberté de mouvement dans l'espace physique) et primat de la faculté de situer sa position et son point de vue propre dans un ensemble de points de vue (105). Le jugement est étroitement lié à l'action politique.

> «Faire preuve de discernement en matière politique ne signifie rien d'autre qu'acquérir et avoir bien présente à l'esprit la perspective dominante par rapport aux points de vue et aux positions possibles, à partir desquelles on peut considérer la situation de juger. On n'entendit pratiquement plus parler pendant des siècles de cette *phronesis* qui, chez Aristote, constitue la vertu cardinale proprement politique. Nous la retrouvons chez Kant dans la discussion sur l'entendement humain sain comme faculté de jugement [...]. En vérité, la faculté proprement politique dans la philosophie kantienne n'est pas la raison législatrice, mais la faculté de jugement caractérisée par la possibilité de s'élever au-dessus des 'conditions subjectives et particulières du jugement'» (105).

3.2 Les grandes étapes du projet

Un axe important de la philosophie de la politique d'Arendt est le lien qu'elle établit entre liberté, pluralité et isonomie, même s'il n'apparaît pas encore très élaboré dans son esquisse et son projet d'introduction à la politique. Un tel lien nous intéresse en particulier quand nous nous interrogeons sur le conflit entre la philosophie et la politique et sur les sans-Etat dans ce que ceux-ci nous indiquent, non tant sur leur situation et leur position particulières, que sur la généralité de la politique. Il est donc important de signaler les grandes étapes de son projet (31-34), tout en regrettant qu'il n'ait pas pu voir le jour.

Arendt pose la définition de la politique et l'articulation entre liberté, pluralité, isonomie qu'elle établit en sept étapes. Dans une première étape elle part d'un fait: la pluralité humaine. Dans une deuxième étape, Arendt, en partant de l'opposition entre la sphère de la famille et la sphère politique montre que

> «la politique traite de la communauté et de la réciprocité d'êtres différents. Les hommes, dans un chaos absolu ou bien à partir d'un chaos absolu de différences, s'organisent selon des communautés essentielles et déterminées. Tant que l'on édifie des corps politiques sur la structure familiale et qu'on les comprend à l'image de la famille, les degrés de parenté valent comme ce qui, d'un côté, peut relier les êtres les plus différents et, d'un autre, comme ce par quoi des formations semblables par les individus peuvent se séparer les unes des autres et les unes par rapport aux autres [...] la ruine de la politique résulte du fait que les corps politiques se développent à partir de la famille»[35] (31-32).

Dans une troisième étape Arendt explique que lorsque l'on part de la famille pour construire le politique, on fait comme si «on pouvait *naturaliter* (le mot est d'Arendt) sortir du principe de la diversité» (32). On remplace la qualité de pluralité rattaché à la généralité du politique par le «concept d'alliance». Dans une quatrième étape, elle

précise que «*l'*homme, tel que l'entendent la philosophie et la théologie, n'existe – ou ne se réalisera – dans la politique que s'il bénéficie des mêmes droits qui sont garantis aux individus les plus différents» (32-33). Dans une cinquième étape, elle précise que la philosophie a deux bonnes raisons pour «ne jamais trouver le lieu de naissance de la politique»: 1. «le *zoon politikon*, comme s'il y avait en l'homme quelque chose de politique qui appartiendrait à son essence [...] *l'*homme est a-politique. La politique prend naissance dans l'espace-qui-est-entre-les-hommes, donc dans quelque chose de fondamentalement extérieur-à-l'homme. Il n'existe donc pas une substance véritablement politique. La politique prend naissance dans l'espace intermédiaire et elle se constitue comme relation. C'est ce que Hobbes avait compris» (33); 2. la représentation monothéiste de Dieu (à partir de là on a conçu l'homme à son image et non les hommes). Dans une sixième étape, elle fait le lien entre l'espace intermédiaire et la liberté: «Il est extrêmement difficile de prendre conscience *(realisieren)* qu'il existe véritablement un domaine où nous devons être libres, c'est-à-dire où nous ne nous sentons ni livrés à nos impulsions ni dépendants de quoi que ce soit de matériel. Il n'y a de liberté que dans l'espace intermédiaire propre à la politique. Pour échapper à cette liberté, nous nous précipitons dans la 'nécessité' historique, ce qui est une absurdité épouvantable» (33-34). Dans une septième étape Arendt précise la tâche de la politique: «édifier un monde».

Et elle conclut par un paragraphe important sur le rapport entre égalité et diversité:

> «C'est dans la diversité absolue de chaque homme l'un par rapport à l'autre, qui est plus importante que la relative diversité des peuples, des nations et des races, c'est dans la pluralité qu'est contenue la création de l'homme par Dieu. Mais c'est précisément ce dont la politique n'a rien à faire. La politique organise d'emblée des êtres absolument différents en considérant leur égalité relative et en faisant abstraction de leur diversité relative» (34).

Les réflexions sur la démonstration d'Arendt

4 Les ouvertures et les apories pour une philosophie de la politique

A l'issue de cette première partie, discutons les ouvertures et signalons les apories de la démarche d'Arendt pour une philosophie de la politique intégrant le mouvement, autour du conflit Socrate-Platon, de sa conception de l'histoire, de la politique et de l'isonomie.

4.1 Les enseignements du conflit entre la philosophie et la politique

Le personnage de Socrate qui nous est présenté par Arendt s'insère dans une genèse de l'identité politique athénienne depuis l'isonomie du VI[e] siècle jusqu'à la démocratie de Périclès, dans le fameux passage du « nomistique » au « cratistique » signalé par l'historien Meier (1996). Il s'agit de la définition de la politique et du rapport isonomie-démocratie, de l'idéologie de la citoyenneté[36], de la représentation que la démocratie athénienne s'est donnée d'elle-même, celle qu'en ont donné ses adversaires (dont Platon quand il décrit Socrate dans ses dialogues). Socrate a été quelque part au cœur de cet écart entre Athènes et Athènes que parcourt N. Loraux (1993) par l'entremise d'une nouvelle lecture de l'oraison funèbre. Mais où et comment Arendt situait-elle Socrate et les rapports conflictuels entre la philosophie et la politique dans cet écart quand elle analyse le choc de la condamnation et de la mort de Socrate lors du fameux procès ?

Lorsque Arendt met en scène, par le personnage de Socrate qui tout en étant philosophe descend dans l'arène de la politique et s'y fait condamner à mort, le conflit entre la philosophie et la politique, étroitement lié au projet, à la pratique, au discours sur la démocratie athénienne et à ses représentations, elle s'intéresse à comprendre, à décrire la place, le statut, la position de la philosophie dans ses rapports avec la politique désignant des problèmes internes au champ de la philosophie et de la philosophie visibles dans le conflit paradoxal entre la philosophie et la politique. En bref, c'est la position du philosophe et sa reconnaissance de la pluralité qui est prédominante dans le fait de vivre le conflit, de ne pas le nier. Arendt met en exergue des impasses de la tradition de la philosophie politique héritée de Platon quand il s'agit d'élaborer une philosophie de la politique basée sur la liberté, la pluralité et l'isonomie. Elle montre aussi que la philosophie, en partant de la politique et non d'elle-même, peut réintroduire la question du jugement au centre de la philosophie de la politique, de l'activité politique en montrant l'existence de la pluralité dans l'activité de penser. Elle prolongera sa

démonstration dans ses travaux sur le jugement en décrivant la position de Kant dans le prolongement de celle de Socrate. Socrate et Kant sont ses deux modèles de philosophes quant à la posture à tenir.

Elle dessine l'idéal de la position du philosophe dans la *polís* qu'elle voit en Socrate :

> « [...] un penseur qui sache rester un homme parmi les autres, ne fuie pas la place publique, soit un citoyen comme les autres, ne fasse rien, n'exige rien en dehors de ce que chacun, selon lui, peut atteindre et devenir. »

Socrate philosophe est donc un homme parmi les autres, qui n'accepte aucun privilège. Rappelons-nous à ce propos la demande de Socrate quant au prytanée (se faire mettre à l'assistance publique, en quelque sorte) qui a déplu aux juges. Arendt décrit deux conflits et les raisons de l'échec de Socrate dues, selon elle, aux spécificités internes de l'activité philosophique. Elle montre bien que le procès de Socrate « généralisa le choc initial et initiatique du *thaumazein* ». Il révéla le conflit entre la philosophie et la politique dans toute son ampleur : l'« incompatibilité entre l'expérience philosophique fondamentale et l'expérience politique fondamentale ». La philosophie et la politique sont donc deux activités fondamentalement différentes et incompatibles.

Mais elle n'en tire pas les mêmes conséquences que Platon quant à la position à tenir et à sa définition de la politique. Celui-ci a cherché la solution dans le retrait de la politique et en introduisant la violence et la domination dans l'activité philosophique pour se protéger de la politique. De l'échec de Socrate, Arendt dégage une définition de l'activité philosophique dans la sphère de la politique, qui est action de penser et de juger dans l'affrontement ouvert d'opinions contradictoires et non dans la domination, le rapport de forces souterrain et brutal. Faire de la politique pour le philosophe c'est faire pleinement partie de la *polís*. Assumer une position, non d'élite, de privilégié, mais de citoyen tout en étant philosophe. A partir des conditions particulières de son travail, de la spécificité de son activité *(thaumazein)* mais en ouvrant le *thaumazein* à la pluralité quelles qu'en soient les conséquences.

Ce qui est déterminant dans l'analyse du conflit fait par Arendt, c'est que bien que le conflit Socrate-Platon se situe dans la période V-IV^e^ siècles et dans le cadre plus large de l'expérience grecque de la politisation (VI^e^-V^e^ siècles, Loraux 1993, 211-230). Le conflit Platon-Socrate a lieu à un moment historique où la domination d'une partie de la communauté politique sur l'autre est essentielle à la communauté elle-même, avec l'accent de la démocratie sur la force *(cratos)* et donc le conflit politique a pris le pas sur l'isonomie. Or Arendt se réfère à l'isonomie, c'est-à-dire à l'origine, à la naissance de la politique (VI^e^ siècle). Au moment de l'origine de la politique en Grèce une autre opposition était importante. C'était l'opposition isonomie-tyrannie. Dans ce cadre était alors débattu le pouvoir du petit nombre, l'autorité abusive de quelques-uns. Alors apparaissait, avec cette remise en cause de l'autorité, la liberté comme liberté d'apparaître, de parler, de se nommer comme pairs et donc de se constituer comme égaux et distincts dans un espace public, avec l'accent sur le *logos*. En procédant ainsi, Arendt s'inscrit bien dans l'opposition isonomie-démocratie tout en privilégiant le consensus nécessaire à la naissance, à la constitution de la communauté politique. En s'inscrivant dans le cadre de l'origine mythique de la démocratie, on doit constater qu'Arendt sous-estime le conflit lié à la vie politique et à ses contradictions quand celle-ci se développe au moment du procès de Socrate où la société athénienne est en crise. L'accent qu'elle met sur l'unité de la communauté, la parole, la construction de l'espace public

a pour conséquence logique encore un autre impensé d'Arendt quant au statut des sans-Etat exclus de la communauté des pairs. En effet, quand le conflit n'est pas interne à la communauté politique ouverte, il est forcément déplacé sur les frontières et à l'extérieur de la communauté politique fermée. Paradoxalement, le choix de la notion d'isonomie, si elle permet de lier la liberté à une égalité des pairs distincts dans une sphère d'apparition et donc à ce qu'ils se constituent en une unité politique fermée, construit en même temps l'hostilité, l'ennemi externe, le statut d'étranger. On peut le voir, par exemple, quand elle définit le terme d'*isonomia* et pose les bases de la *polís* grecque, sa référence à l'oraison funèbre de Périclès et sa référence à Homère (QP 63). Quand elle analyse le conflit Socrate-Platon, Arendt n'a pas souligné une telle difficulté.

Il n'est dès lors pas étonnant que pour Arendt définissant l'activité philosophique et la position du philosophe, le dialogue et l'amitié soient à la base de la maïeutique primant sur le déplacement dans l'identification, la logique, les règles différentes du conflit politique. Le philosophe est dans la cité à part entière, mais il reste philosophe préoccupé d'isonomie tout en étant citoyen d'une démocratie en crise. Il est un citoyen qui, pour Arendt, a un rôle particulier dans la cité, celui d'y développer l'activité de la maïeutique. Elle postule ainsi implicitement que la construction d'un monde commun est possible, grâce notamment à la présence du philosophe qui exerce la maïeutique dans la cité. En ce sens, le philosophe est le garant de la prise de parole, du dialogue dans le politique et du confinement de la violence hors du politique. On voit par ailleurs qu'elle assimile le monde interpersonnel et le monde politique.

Ou en d'autres termes, malgré les limites de la maïeutique, quand la domination et les rapports de force, le conflit sont la règle, elle pense que la persuasion – le *logos* – est encore et toujours possible et peut contenir la force en installant le consensus pour autant que le philosophe soit dans la cité. On peut rétorquer à Arendt que dans le conflit politique, l'exercice de la maïeutique lors du procès dans l'Assemblée, loin de dévoiler un monde commun en construction, a dévoilé, au contraire, un monde d'intérêts et de valeurs divergentes qui a abouti à la mort de Socrate que lui-même a accepté d'ailleurs dès le moment où il s'est rendu au procès et où il a refusé toute alternative à la mort. Le rôle du philosophe serait-il, en ultime instance, d'accepter la mort dès lors que celle-ci indique l'échec du philosophe-citoyen dans la construction d'un monde commun par la persuasion du *logos*? La mort de Socrate serait-elle la figure exemplaire de la fragilité, des limites et de l'échec de l'expérience démocratique quand elle ne peut plus inclure la maïeutique? En ce sens, Socrate, paradoxalement, aurait affronté la situation, montré par sa position une philosophie de la politique positive basée sur la maïeutique et la pluralité malgré sa mort, alors que Platon aurait cédé à la peur et au retrait et abouti à une philosophie de la politique autoritaire niant la liberté et la pluralité. A un premier niveau lorsque l'on se situe sur le terrain de la philosophie pour poser le rapport entre la philosophie et la politique, le conflit entre la philosophie et la politique est irréductible. Le philosophe doit assumer sa part du conflit en s'effaçant, en mourant. Il doit le vivre, même au prix de la mort. C'est la grandeur et la tragédie de Socrate.

Mais lorsque l'on se déplace sur le terrain de la politique, ce que fait Arendt ensuite, les choses changent. Le conflit change de nature. Ou, en d'autres termes, il y a un deuxième niveau de conflit qui est de nature explicitement politique. Arendt nous explique que Socrate a été condamné à mort parce qu'il a confondu le domaine et les outils de la philosophie et de la politique. Mais étrangement quand elle décrit la maïeutique, elle la décrit comme la construction d'un consensus par la parole partagée

par des pairs égaux et distincts dans un espace d'interrelation (banquet, marché) qui n'est pas pleinement politique, qui est privé-public *(agora)*, mais pas public-public *(ecclesia)*. Pour Arendt, s'il y a pluralité dans l'activité de penser, s'il y a conflit à l'intérieur de l'activité de penser, le conflit est dépassable par le dialogue appartenant à l'*agora*. Cela vient du fait qu'elle définit l'activité de penser tout d'abord comme activité de soi à soi, puis comme partage dans la sphère d'amitié privée-publique qui n'est pas entièrement politique. On pourrait tout d'abord se demander si le champ de la pensée est toujours et uniquement celui de l'amitié, du conflit dépassable par la construction d'un consensus et si le terrain de la raison, de la pensée, n'implique pas aussi des rapports de pouvoir qui ne sont pas forcément toujours réductibles, qui sont aussi conflictuels. Sans même considérer les divergences d'intérêts, les rapports de domination internes à l'activité de penser, on peut évoquer, à titre d'exemple, l'affrontement des types de rationnalités se référant à des ontologies irréductibles (crise de la pensée).

En revenant par un autre côté au rapport de la philosophie avec la politique, on voit que Socrate définit sa position dans l'espace politique à partir de l'activité philosophique, de son espace privé-public, l'*agora* (banquet, marché), de ses règles et non à partir de l'activité politique publique-publique de la démocratie et de ses règles qui s'inscrivent dans l'*ecclesia*. On peut penser que Socrate a cédé à l'illusion qu'un rapport d'isonomie expérimenté dans l'*agora* pouvait exister sur la scène politique de l'*ecclesia* – l'Assemblée, le tribunal – comme il pouvait exister dans un rapport entre amis pratiquant la philosophie sur la place du marché. Arendt n'a pas considéré « le procès comme lutte » (Loraux 1997, 240-247). Or, le rapport politique de pouvoir dans le procès – tout rapport de pouvoir, sauf peut-être à l'origine d'un projet ? – tel qu'il était défini dans l'Athènes démocratique en crise était d'une autre nature et se jouait dans un autre espace. La domination, l'intérêt, le non-dialogue, l'ambiguïté, le déni du conflit et la force furent la règle de l'*ecclesia*, de l'espace public. Dans le lieu politique de l'Assemblée et du tribunal, la création d'un dialogue et même peut-être d'un rapport de force raisonnable (avec les mécanismes de déni, de mensonge, etc.) était une illusion à laquelle Socrate aurait succombé, en voulant faire la philosophie de l'espace inter-personnel inscrit dans l'*agora* avec les outils de la philosophie dans l'espace public *(ecclesia)* et politique au lieu de faire de la politique en s'aidant de la philosophie. La nature des conflits dans les deux sphères d'activités – *agora, ecclesia* – n'était pas la même. Socrate, s'appuyant sur la référence de l'isonomie, était en quelque sorte illusionné par son activité philosophique privée-publique dans le banquet et sur la place du marché où il dialoguait librement et âprement avec tout le monde, où la recherche de la vérité, la persuasion dans la recherche d'un consensus étaient la règle entre égaux qui se reconnaissaient comme égaux. Le banquet, le marché et l'Assemblée, le tribunal étaient des lieux publics de nature différente. L'un était simplement privé-public et avait pour règle le dialogue de pairs égaux et distincts. L'autre était public et politique et avait pour règle l'intérêt, la force, la domination, l'inégalité, le mensonge, l'ambiguïté. L'existence de l'Assemblée et du tribunal signifiait l'existence du conflit proprement politique et des rapports de force spécifiques au politique dans la réalité du développement de la vie politique au moment d'une importante crise après la guerre du Péloponnèse et non dans les conditions de l'origine de la démocratie.

Il y a peut-être une raison à cette méprise de Socrate qu'Arendt n'aborde pas et qui pourrait enrichir son approche de la pluralité dans une philosophie de la politique. Nous avons vu qu'elle réfléchit dans le cadre de l'opposition isonomie-démocratie. Par

ailleurs, il est vrai que lorsqu'elle réfléchit à l'isonomie, elle le fait à partir de textes du V^e siècle (QP 63), au moment où elle définit l'égalité *(isonomia)*. Quand elle réfléchit à l'échec de Socrate et au divorce de la philosophie et de la politique, elle travaille essentiellement sur les dialogues de Platon, sur les textes de Xenophon, c'est-à-dire sur des textes philosophiques du IV^e siècle, au moment du déclin de l'Athènes démocratique. Il y a une tension non explicitée dans l'œuvre d'Arendt entre l'idéal de l'origine démocratique autour de l'isonomie, ce que N. Loraux (1993, 1997) appelle «l'invention d'Athènes» du V^e siècle, et la réalité démocratique conflictuelle du IV^e siècle, la «cité divisée» qui apparaît dans le procès de Socrate. Peut-être faut-il trouver une part de l'explication dans le fait qu'Arendt a repéré un conflit (entre les philosophes et la politique) dans la démocratie – mot qu'elle n'a pas approfondi – qui a probablement été forgé par les adversaires de la démocratie, qui indique des nœuds de conflit politique, tout en s'appuyant sur l'idéal de l'isonomie, ce qui lui a fait manquer la nature du conflit politique central dans lequel a été décidé le sort de Socrate lors du procès. Comme l'explique bien Loraux, le terme démocratie n'est pas anodin. Il signifie que dans la démocratie, le peuple *(dêmos)* détient le *kratos* (pouvoir) la supériorité sur les autres à l'issue d'un conflit. Le peuple a remporté la victoire sur ses adversaires et un déséquilibre s'est installé à son profit dans l'espace public. Arendt a mis un tel fait historique en rapport avec son modèle de l'isonomie et avec la maïeutique, mais non avec la sphère de l'*ecclesia*, de l'espace public et politique. Or quand la maïeutique se pratique non dans l'*agora*, mais dans l'*ecclesia*, dans l'espace public ne s'inscrit-elle pas dans l'illusion que l'égalité fondamentale et consensuelle entre citoyens est possible, dans la mesure où elle est transférée sans autre de la sphère privée-publique de la philosophie à la sphère politique ? La maïeutique philosophique couvre une illusion lorsqu'elle est utilisée dans la sphère politique, celle du non-conflit. Il y a donc un déni de la violence du pouvoir, du déséquilibre, des rapports de force, de la force, du pouvoir en tant que domination, sans parler des limites structurelles et pratiques à la démocratie (enfants, femmes, esclaves, étrangers exclus de la sphère politique). Arendt n'en a pas tiré les conséquences, peut-être, étrangement, parce que tout en demandant un déplacement du philosophe dans la sphère de la politique pour considérer la politique depuis la politique quand il s'occupe de politique, elle s'est paradoxalement située sur le terrain de l'isonomie et de la philosophie pour analyser le conflit entre la philosophie et la politique et qu'elle a effectué un transfert des richesses de la pluralité dans l'activité philosophique au terrain politique. Peut-être n'a-t-elle pas opéré la décentration jusqu'au bout parce qu'il est difficile de voir, de vivre le conflit jusqu'à ses ultimes développements, tout en se situant dans la tension (indépassable ?) entre philosophie et politique. Tout en constatant l'incompatibilité des deux fonctions, elle a analysé les difficultés du Socrate philosophe et citoyen de l'*agora* et non celles du Socrate citoyen et philosophe de l'*ecclesia*. Et encore moins considéré les difficultés du Socrate philosophe et citoyen et la contradiction centrale à ce niveau, qu'il aurait fallu analyser en se plaçant spécifiquement sur le plan politique, dans l'espace public. On peut penser qu'aurait alors émergé dans la démarche d'Arendt d'autres questions théoriques et d'autres références de la Grèce antique.

Rappelons que Socrate, tout en étant philosophe, n'était pas extérieur aux contradictions et aux conflits de la démocratie athénienne dans sa réalité. Par sa pratique philosophique publique d'une méthode critique, il dévoilait avec l'ironie que l'on connaît le mensonge, les mécanismes de légitimation, les passions. Les mains nues, il

faisait apparaître les contradictions et les limites de la démocratie réelle, historique d'Athènes. Comme on l'a vu, Socrate ne faisait pas seulement de la philosophie. Il s'est opposé au moins deux fois publiquement avec audace à des décisions politiques. Il était craint. Peut-être même haï. Il a été condamné à mort parce qu'il avait des ennemis politiques qu'il menaçait politiquement en les démasquant à l'aide de sa méthode philosophique. En ce sens, étrangement, tout en faisant de la philosophie, il faisait aussi (et peut-être surtout ?) de la politique. Mais sa force maïeutique, face à une logique de pouvoir de domination et non d'action, contenait une faiblesse politique. Il se situait sur le terrain du *logos* et non du *cratos*, dans l'*agora* et non dans l'*ecclesia*. Elle ne lui permettait pas d'identifier le conflit politique proprement dit et de s'y affronter sans se faire tuer. Socrate menaçait philosophiquement et aussi politiquement ses adversaires, parce qu'il ne réduisait pas la recherche de la vérité par la maïeutique à être une opinion parmi d'autres, donc relative, débattue dans l'*agora*. Socrate n'était pas sophiste (une des thèses explicatives de sa condamnation à mort). Sa recherche philosophique sur le statut et le rôle de la pensée, ainsi que sur les problèmes qu'affrontait l'Athènes démocratique en crise, dévoilait la réalité du fonctionnement du pouvoir et posait des questions de fond, d'action, de signification, de choix philosophique et politique que la maïeutique de l'*Apologie* met d'ailleurs partiellement en scène. Tout en pratiquant une provocation ultime, lorsqu'il demande d'être mis au bénéfice du Prytanée (un honneur comme tout citoyen et non un privilège) plutôt que condamné à mort, Socrate ne considérait qu'une des faces du pouvoir (l'action par le dialogue, l'ironie qui libère) en oubliant son autre face obscure (la domination, la force brute qui tue) dans un tribunal, un procès qui était une lutte où la règle était la domination. Où il fallait non convaincre, mais contraindre.

Socrate a été un des[37] humains de l'Athènes démocratique confrontée à des problèmes, à des choix politiques, à la domination. Il s'est battu sur la scène politique – le tribunal, le procès – avec une conception du pouvoir en tant qu'action qui déniait la force, avec une forme de pensée et de discours qui correspondait à la scène privée-publique, au travail philosophique *(thaumazein)*, au dialogue intérieur et avec des amis considérés comme des égaux. Or, ses ennemis ne le considéraient pas comme un égal avec qui débattre pour construire un monde commun, mais comme un ennemi à abattre. Ils n'avaient aucune envie de se soumettre aux exigences, d'une part, du *thaumazein*, étonnement et, d'autre part, du *dialegestai* du dialogue avec eux-mêmes, avec leur conscience, et avec quelqu'un. Le tribunal, le procès étaient un des lieux de l'espace public et politique où se vivaient prioritairement des rapports politiques de domination et non des rapports d'amitié et de dialogue. Socrate, formé par l'expérience du *thaumazein*, de l'étonnement dans son activité philosophique et par la *doxa* qu'il pratiquait dans l'affrontement des opinions sur le marché quand il devenait tour à tour un taon, une torpille, une sage-femme, a-t-il été prisonnier d'une illusion philosophique qui l'a rendu aveugle sur la nature conflictuelle des deux espaces *(agora, ecclesia)* et donc des rapports humains et politiques qui en l'occurrence étaient des rapports de domination dans le cadre d'une Athènes démocratique en crise de légitimation et de représentation (IV^{e} siècle) ? On peut le penser. Le lieu de la politique, l'espace public où se débattait la politique, défini par un type de conflit lié à un pouvoir de domination, n'était pas la place du marché, du dialogue, de la conversation, de la discussion avec n'importe qui en s'adressant à l'individu mais un procès, un tribunal où siégeaient des ennemis (et des amis politiques) et qui avaient le pouvoir de condamner

des humains à mort sans possibilité de recours. Est-ce le philosophe ou le citoyen qui a été mis à mort ? Le philosophe devenu citoyen dans les limites où l'a défini et vécu Socrate et dans le conflit des espaces où il a expérimenté le passage conflictuel isonomie-démocratie. Une nouvelle fois a été mise en scène de manière tragique un cas d'espèce du rapport irréductible de la philosophie, avec la politique quand elle est domination et force.

Si Socrate a agi ainsi, si on peut penser qu'il aurait confondu deux lieux (l'*agora* et l'*ecclesia*) c'est peut-être finalement que l'on soit philosophe ou citoyen, citoyen ou philosophe « il n'est pas facile de reconnaître qu'on a un adversaire » (Loraux, 1994) avec qui l'échange de paroles est parfois, souvent, toujours (?) inopérant. Il n'est pas facile de voir le pouvoir pour ce qu'il est dans sa face de domination, de force (hormis les périodes de révolution où domine l'élan de la liberté, et encore). Et peut-être encore moins quand on est philosophe. Qu'on a opté pour la raison censée contenir les passions.

Postuler la pluralité à la base de l'activité philosophique et politique dans la *polís* n'implique-t-il pas d'imaginer, de croire, d'avoir l'illusion que l'autre, même ennemi, va entrer dans une logique d'échange, de dialogue, plutôt que d'user de la force et de tuer ? Ou en d'autres termes, d'imaginer une *polís* une, indivisée, consensuelle (Loraux 1997, 267-271) de l'origine de la politique, en niant la réalité des conflits dans l'histoire de la cité. Dans la réalité, la complicité existe dans la sphère des égaux, l'*agora*, de ceux qu'Arendt appelle les amis. Et uniquement dans la sphère privée-publique, pré-politique. Mais peut-elle exister dans la sphère publique-publique de la politique dominée par des rapports de pouvoir qui sont notamment des rapports de domination (sauf à de rares moments historiques fugaces et notamment au moment du commencement, de l'origine d'une communauté politique) où le conflit est politique ? Si Socrate philosophe a bien identifié le conflit interne à l'activité de penser, s'il a posé la nécessité que le philosophe sorte de sa tour d'ivoire, était-il armé à partir de son expérience de l'activité philosophique pour identifier le conflit politique externe, historique qui est d'une autre nature bien obscure ?

En se situant sur le terrain du *logos*, la structure d'un discours pour un dialogue n'est pas le même pour un groupe d'amis, une assemblée, un tribunal, un procès où l'auditoire est une multitude qui décide dans un lieu public et politique. Il ne s'agit pas de convaincre par le dialogue une personne amie, mais une multitude qui a des intérêts divergents et où se trouvent des ennemis irréductibles. Où il ne s'agit peut-être pas tant de convaincre que de combattre ses adversaires. Et pour cela, comme l'explique bien N. Loraux, il faut assumer le fait qu'il y a un conflit non seulement d'opinions réductibles dans un dialogue philosophique, mais un conflit politique de pouvoir et de choix parfois irréductibles.

Si Arendt a vu un conflit entre la philosophie et la politique, si elle a bien vu qu'il fallait se situer dans la sphère politique pour penser la politique (sans cependant analyser la distinction entre *agora* et *ecclesia* ici), elle l'a placé étrangement dans les contraintes spécifiques de l'activité philosophique s'exerçant dans la *polís*. Elle ne l'a pas situé au cœur de l'espace public-politique dans la *polís* prise dans une dialectique du pouvoir entre la domination et l'action où les conflits, les rapports de force déterminent le poids de chacune des définitions du pouvoir. Cependant, dans un tel contexte et dans une dialectique entre une pluralité héritée de l'activité philosophique et un conflit politique caractérisé par une absence de pluralité et la présence de la domination, Socrate

aurait-il pu rester philosophe ? Peut-être, s'il avait été politique et philosophe de la politique. L'échec de Socrate pose l'exigence toujours à créer du choix d'une *posture* dans le *lieu* de la politique pour élaborer une philosophie de la politique qui ne soit pas celle de Platon, qui combine la prise en compte de la liberté engagée dans l'activité de pensée, la pluralité et le conflit intrinsèque au pouvoir.

En ce sens, Arendt fait découler du conflit un problème intéressant pour la philosophie de la politique, dans la mesure où elle cherche une autre sortie à l'échec que Platon. Pour penser la politique, elle quitte l'*agora* et se déplace sur le terrain de l'*ecclesia*, de l'espace public de la politique. A partir du conflit de Socrate, elle se situe sur le terrain de la politique pour réfléchir à des problèmes philosophiquement. Elle dit clairement que pour réfléchir à la politique, il faut se situer dans le champ de la politique. En d'autres termes, dès lors qu'Arendt fait de la philosophie de la politique depuis le champ de la politique, elle réfléchira à une double définition du pouvoir dans la politique (domination, action). Dans le conflit, en arrière-fond et sans le théoriser, Arendt repère ainsi l'importance ontologique de l'espace public en tant qu'espace politique de relation.

Nous verrons (partie II) qu'Arendt, à partir d'une vision de l'histoire-événement et en affirmant que le sens de la politique est la liberté, décrit le pouvoir s'inscrivant dans une discontinuité, un double mouvement, en tant que domination (système totalitaire) et en tant qu'action politique (invention, spontanéité, commencement, achèvement par le récit) des humains devenant de ce fait sujets politiques pour autant que se construise un espace public. Nous verrons que par une autre voie, comment elle cherche à dépasser le conflit entre la philosophie et la politique, en déplaçant la définition de la politique, de la domination vers l'action. Dans sa philosophie du pouvoir en tant qu'action reste cependant posée la question d'un rapport de force, du conflit politique dans une philosophie de l'action démocratique qui ne peut s'envisager uniquement à partir du rapport de soi à soi et entre individus égaux (sauf peut-être au début d'une révolution, d'une pratique autogestionnaire ?). La présence de la domination a pour corollaire la mise en péril de la liberté et l'égalité. Arendt tente de dépasser cette difficulté en définissant la politique à partir de la liberté et de la pluralité assurant la diversité de chaque humain, en définissant le jugement comme la faculté la plus politique (partie IV) qui a besoin de l'espace public pour l'exercer. Par un chemin détourné, elle réconcilie ainsi la pensée avec la politique et la philosophie de la politique. Elle pose ainsi l'importance de la conscience historique de tout sujet politique dans la création historique. Le conflit Socrate-Platon méritait d'être parcouru. Il continue à faire penser.

4.2 La retrouvaille de l'histoire-événement et de la politique

La figure de l'ange de l'histoire de Walter Benjamin dans le texte sur Kafka d'Arendt dessine la position inconfortable des humains après la tragédie de la *Solution finale*, cet «événement» catastrophique qui a marqué une discontinuité radicale avec la tradition dans l'histoire et les limites ontologiques du progrès. Mais elle n'épuise pas la vision de la philosophie de l'histoire d'Arendt. Elle n'est que le constat de l'ampleur du désastre. Par ailleurs, la révolution a été «perdue» (expérience de la Révolution française, de la révolution russe, de la résistance au nazisme pour une minorité). Et pour Arendt, il s'agit donc de la «retrouver».

Pour une telle tâche, la philosophie de l'histoire d'Hegel n'est pas l'instrument approprié du point de vue d'Arendt dans la mesure où il a transformé la philosophie en philosophie de l'histoire inscrite dans le «mouvement-processus pseudo-ontologique» qui tout en se présentant comme un dépassement d'une vision de l'histoire cyclique, a fait croire, non au déterminisme de la répétition infinie, mais à un déterminisme du progrès, de la nécessité. Qui a ainsi enfermé la question de la liberté et de la spontanéité humaine dans un processus, une dialectique entre liberté et nécessité où la nécessité a triomphé. Une telle vision a transformé l'acteur humain en spectateur de sa destinée, en victime, en «fou de l'histoire».

> «[...]ces prophètes, c'est-à-dire ces pessimistes de l'histoire du XIX^e^ siècle et du début du XX^e^ siècle, de Burckhardt à Spengler se sont retrouvés sans emploi, en raison de la réalité même des catastrophes dont jamais personne n'avait prévu ni prédit l'envergure et l'horreur» (NT 68).

La référence d'Arendt au Kafka du *Château* lui sert à montrer une nouvelle fois que la pente naturelle des phénomènes est celle du déclin, mais que l'humain a sa place et sa responsabilité dans la dynamique déclin-résistance au déclin. K devient «le fonctionnaire le plus inutile de la loi naturelle de la disparition» (TC, 109), il redevient nature. Il participe ainsi, ironie, sans même que la loi naturelle ait besoin de son concours, à sa disparition et il s'inscrit dans l'ordre de la honte et non de la mémoire.

L'événement a montré le poids de destruction récurrent du système totalitaire, accompagné par la résignation des humains ou alors assumant un rôle imprévisible, contingent, où se définissent alors par leur capacité de «spontanéité». Leur tâche est, en effet d'autant plus impérative pour Arendt, dans la mesure où le totalitarisme a été un «effondrement», une rupture irrémédiable, une nouveauté terrifiante, un événement destructif.

La rupture irrémédiable de la continuité historique implique au contraire pour Arendt un rappel de la naissance, une irruption de la conscience historique et de l'action humaine créatrice qui s'achève par le récit permettant que des cas exemplaires d'actions (Arendt cite Achille, Jésus-Christ, Socrate) soient transmis aux générations dans le lieu de l'espace public. Comme nous le verrons (partie II), elle installe la création historique, non du côté du processus qui a tendance au déclin car soumis à la loi d'entropie, mais du côté des sujets politiques parlants et agissants. Une telle transmission générationnelle inscrit l'histoire à la fois dans l'histoire, dans un temps discontinu, rythmé par les sujets et la vie humaine imprévisibles et dans un espace politique qui se crée grâce à l'acte de transmission du récit par des sujets parlants.

Pour «comprendre» le totalitarisme, pour retrouver la révolution «perdue», pour interpréter le sens des événements, Arendt ne développe certes pas une philosophie explicite de l'histoire. Il n'est pas dans mon propos d'en débattre ici. D'autres l'ont fait (Leibovici 1998, Tassin à paraître). Tout au plus, je désire montrer certains aspects de la philosophie d'Arendt. Elle constate des déterminismes de la connaissance historique, aussi de l'action révolutionnaire quand celle-ci est marquée par la philosophie de l'histoire hégélienne présente dans les révolutions française et russe et encore dans la pratique de certains révolutionnaires «professionnels». Arendt fait un bilan non seulement du totalitarisme, mais une réflexion critique sur les déterminismes à l'intérieur même de la pensée, de la connaissance et de l'action. Elle en appelle à un renouvellement des questions pour la recherche dans les sciences humaines et sociales, tout en faisant sauter le clivage entre individu et société, tout en montrant que l'originalité du

régime totalitaire est d'avoir atteint le système politique et aussi le psychisme des individus. Il n'est plus possible de rejeter le fardeau sur un ennemi extérieur ou une autre civilisation. Le régime totalitaire est à la fois au cœur des *Lumières* et de l'individu, telle est la thèse d'Arendt qui rejoint l'*Ecole de Francfort*. Il n'est dès lors pas étonnant qu'elle accorde un tel poids à la reconstruction non seulement des conditions externes de la politique (cadre, espace public), mais aussi de la conscience de soi, de la pensée. L'humain devient sujet, à la fois en s'intériorisant et en s'extériorisant par son action et sa pensée plurielle en étant en relation dans l'espace public construit le monde. En partant du socle ontologique de la naissance, il y a place pour la spontanéité, l'imprévu, l'incertitude, la créativité, le désordre, le nouveau, «l'événement». La philosophie de l'histoire devient pour elle alors une attention à la naissance de l'imprévisible, au mouvement discontinu de l'histoire, à l'événement.

A partir de son diagnostic sur la «nouveauté» du totalitarisme «événement» majeur «sans précédent», de l'effondrement des catégories de la tradition et de l'enfermement de la pensée, de la philosophie de l'histoire dans le même mouvement-processus que celui du totalitarisme, elle ouvre des brèches pour développer une philosophie de l'histoire-événement et de la politique qui se souvienne que «le sens de la politique est la liberté». Elle pense la liberté, de la spontanéité ancrée dans la naissance, de l'action comme nouveau commencement, de la redécouverte du pouvoir d'action humaine (partie II) et de la pensée, du jugement (partie IV) spontanée et plurielle.

Le paria rebelle et conscient, qu'elle donne en exemple (partie III), entre dans l'histoire et l'espace public (dans la politique) dès le moment où il refuse l'assimilation du parvenu, les pièges de la «bienfaisance organisée» le maintenant dans la différence et l'illusion de l'exception. Dès le moment où il entre activement sur la scène publique, devient défenseur de son peuple opprimé en lien avec les luttes des «opprimés d'Europe» (TC 194). Dans le sujet humain installé au cœur de lui-même et du monde, dans la brèche entre passé et futur, à la découverte attentive de l'événement, se situe la philosophie de l'histoire-événement d'Arendt. C'est le lieu de la conscience de soi historique et de la réaffirmation du cadre et de l'espace public comme nous le verrons. Après la période de désolation dévastée du désert et pour la surmonter, s'il faut attendre des «miracles», c'est au pouvoir thaumaturge de chaque humain acceptant d'être «rebelle et conscient» pour créer des «oasis», des morceaux d'espace public qu'il faut s'en remettre pour construire le sens. A rien et à personne d'autre.

4.3 L'ontologie du mouvement de l'action de la liberté

«Le sens de la politique est la liberté», écrit Arendt quand elle s'interroge sur ce qu'est la politique.

Le mouvement a une grande place dans l'ontologie d'Arendt tout au long de son œuvre, sous diverses formes: commencement, spontanéité, initiative, achèvement par le récit. Les accents sur le mouvement de destruction qui est au centre de l'anéantissement du système totalitaire puis de la (re)construction du sujet politique – par son action, sa pensée –, de l'espace public. Dans la figure des sans-Etat, il est mis en scène par Arendt sur le mode du manque et du désir de la politique. Il indique un souci ontologique central chez Arendt quand elle réfléchit à la politique. Dans sa pratique de la philosophie de la politique, tout au long de son œuvre avec un mouvement de

radicalité et de recul qui est frappant, elle considère l'Etre en tant qu'il est force ou puissance (Etre-non-Etre) indéterminitude, infinitude, spontanéité, ouverture, relation, conflit, désir, action, lutte, en un mot: *événement.*

Elle s'oppose ainsi à une ontologie de l'immuable, de l'Etre essentialisé, figé, déterminé qu'elle dénonce dans la philosophie de l'histoire dominante de son époque. Le mouvement n'est pas bon ou mauvais en soi. Il est puissance d'anéantissement et de création. Le choix de chaque humain et de chaque société entre la désolation dévastatrice de la domination totale (Auschwitz est un enfer inventé par les humains, la bombe d'Hiroshima aussi) ou l'action concertée dans un espace public en construction par l'action de sujets en relation (pluralité) est en jeu dans le mouvement.

La radicalité d'Arendt réside dans une ontologie du manque et du désir de la liberté définie par le mouvement en tant qu'action. La puissance de la liberté ancrée dans le socle ontologique de la naissance est inépuisable. Il est la fondation de la politique, de la révolution, de l'événement c'est-à-dire de l'inscription de la nouveauté dans le temps et l'espace humain. En nous référant à l'analyse de Negri (1997), nous pourrions dire que la liberté pour Arendt est «constituante», quand elle met l'accent sur l'enracinement de la fondation, le commencement, la liberté, l'autonomie possible des individus-sujets. Il y a une coïncidence chez Arendt entre le commencement (la révolution), la liberté, l'autonomie (dans certaines des œuvres ER, CHM, mais moins visible dans ses écrits républicains où prédomine le souci du cadre politique). En rapport à la liberté, la souveraineté pour Arendt ne réside donc pas dans le pouvoir d'Etat et des institutions qui sont toujours rongés par le danger bureaucratique, mais dans les individus-sujets et des formes de gouvernement de démocratie directe (Conseils) constituant l'espace public.

La recherche du sens de la liberté s'exerce à partir de l'expérience traumatisante des «tempêtes de sable» et du désert, entre «désert et oasis». En tant que survie, à partir du socle ontologique de la naissance, elle est mouvement spontané de commencement, s'achevant par le récit dans l'espace politique régi par la pluralité pour Arendt. Le mouvement est conflictuel dans son centre (et aussi illusion du consensus par moments chez Arendt comme on l'a vu). Il se situe à la fois dans la destruction et l'émancipation. Au cœur du mouvement, les humains mortels, cherchant leur immortalité, commencent du nouveau. Ils en débattent et l'achèvent par le récit. Dans ce lieu entre mort et vie du désert s'articulent l'ontologie et la politique pour Arendt.

> «Le monde édifié par les mortels en vue de leur immortalité potentielle est toujours menacé par la condition mortelle de ceux qui l'ont édifié et qui naissent pour vivre en lui. En un certain sens, le monde est toujours un désert qui a besoin de ceux qui commencent pour pouvoir à nouveau être recommencé»,

écrit Arendt dans un de ses plus beaux textes sur le désert et les oasis (QP). A partir de la «compréhension» du désert et aussi de la spontanéité de l'action humaine, la survie, la création du monde dépendent de l'action concertée des humains dans l'espace public.

Quand elle réfléchit au mouvement naturel du déclin, au totalitarisme et aussi à la révolution, Arendt met en cause la philosophie de l'histoire déterministe d'Hegel. Mais elle ne nie pas l'histoire pour autant. Elle lui donne un statut d'événement s'instituant ou non par l'action, le jugement, le récit dans l'espace public. Elle accorde un statut particulier au sujet politique qui crée le sens de la politique par l'exercice de la liberté en relation avec les autres (pluralité, espace public). Arendt apporte ainsi des éléments

importants pour une philosophie de la politique où la possibilité de l'infinitude face à la mort se joue dans la puissance d'Etre dans l'existence, dans l'événement, le commencement, pris dans le double mouvement du pouvoir et le conflit.

Elle ouvre une voie radicale de réflexion, en articulant ainsi ontologie et politique, sans cependant l'expliciter et la développer de manière systématique. Elle n'est pas à l'abri elle-même de mouvements de retrait par rapport à la radicalité qu'elle pose. Si sa logique du paradoxe, qui n'est pas une logique vide où l'ironie cacherait le désespoir mais une logique habitée par la question du sujet et de l'histoire toujours à advenir et donc toujours incertaine, elle désigne de manière aiguë la tragédie humaine après la terrible invention humaine du totalitarisme et l'existence d'une matrice d'anéantissement qui pèse dès lors sur la vie et la liberté des humains et les met en position de « survie ». Ce n'est pas encore une logique dialectique de l'indéterminé qui peut servir à penser, à décrire la dynamique conflictuelle au cœur de l'existence de la politique et la (re)construction aléatoire du sujet politique et de l'espace public contemporains. Mais Arendt a cependant ouvert une brèche entrouverte par le mouvement de l'action humaine dans l'ontologie de la politique.

DEUXIÈME PARTIE

Le double mouvement conflictuel du pouvoir. Entre domination totale et action plurielle

« Certains jours il ne faut pas craindre de nommer les choses impossibles à décrire. »

René Char (1983, 631)

Introduction générale

Entre pseudo-ontologie destructrice et ontologie créatrice

La «compréhension» de ce qu'Arendt nomme le totalitarisme est sans limites et infinie, car le crime d'Auschwitz est un fait «sans précédent», une rupture irréparable dans l'histoire de l'humanité, une aporie non seulement pour la raison mais pour la pensée imaginative. Arendt a été une des intellectuelles qui a très vite perçu l'importance de «la déchirure historique» d'Auschwitz, comme l'explique bien Traverso (1997) et sa «conclusion logique inévitable» (IE, 158). Arendt parle de «fabrication industrielle de cadavres» dans son entretien avec Gaus. Elle a bien perçu qu'Auschwitz est «une manifestation pathologique de la modernité plutôt que sa négation [...], une rupture de civilisation» (Traverso 1997, 231, 235), même si elle ne fait pas une analyse critique systématique de la modernité dans son œuvre, même si son analyse n'épuise pas tous les critères pouvant expliquer la généralité et la singularité de l'anéantissement.

Le non-sens absolu de l'événement instaurant un nouveau régime politique avec une logique paradoxale de «mégamorts» (Amati, 1984) ne pouvait, chez Arendt sous peine de glisser dans le désespoir et la mort, qu'engendrer la nécessité d'un mouvement de «survie», d'un dépassement des cadres, des catégories de la pensée et de la culture morale, juridique, politique (autre thèse forte d'Arendt) de la tradition mise en cause par le totalitarisme du pouvoir, en tant qu'il est domination ou alors et de action (distincte du faire) pour Arendt.

Cela n'est pas évident si l'on reste confiné à lire *Les origines du totalitarisme* qui s'avère difficile à cause de son statut difficilement classable. Pour saisir l'intuition d'Arendt quant à la nature du système totalitaire, il s'agit, à partir du totalitarisme et pour comprendre ses implications dans son noyau ontologique et politique central, de se déplacer dans l'œuvre, à la fois avant *Les origines du totalitarisme* et après, pour saisir la genèse, l'enchaînement de l'œuvre et la démarche d'Arendt. En bousculant la tradition de la philosophie politique, tout en décrivant le totalitarisme Arendt reconsidère philosophiquement la question du régime politique et pour cela: le pouvoir. En posant la définition du pouvoir au niveau de l'ontologie (puissance de l'Etre et du non-Etre), elle s'éloigne ainsi des définitions et des critères développés en sciences politiques en Europe et aux Etats-Unis. Pour saisir son angle d'approche et les conséquences qui en découlent pour la *praxis* de la politique, il convient de se détacher des débats successifs sur le totalitarisme[38] et de leur contexte historique, tout

en ne méconnaissant pas l'histoire du concept (Kraushaar 1993) ni les critiques faites à Arendt par plusieurs auteurs de divers points de vue (historique, politologique, sociologique).

En se centrant sur la redéfinition ontologique du totolitarisme à la lumière du pouvoir par Arendt, en observant comment Arendt articule l'ontologie et la politique et le contenu philosophique et politique de l'enjeu de la « survie » à partir de la liberté, il devient possible de reconsidérer l'articulation entre totalitarisme et post-totalitarisme. Nous verrons qu'au cœur d'une telle articulation, en posant la matrice ontologique de la politique à partir des sans-Etat, Arendt redéfinit à la fois le contenu, le sens et le lieu de la politique. Loin d'être instrumentale, une telle lecture oblige à reprendre des questions fondamentales : qu'est-ce que la politique ? Quel est le sens de la politique ? Qu'est-ce que le pouvoir ? Quel est le rapport entre politique, pouvoir et pensée ? Ces questions, loin de ne concerner que les philosophes professionnels, concernent tout humain. C'est ce que je me propose de démontrer dans ce chapitre en poursuivant la question sous d'autres angles dans la troisième et la quatrième partie.

Peut-être l'intuition d'Arendt, invisible au premier abord car couverte par l'entrecroisement des débats (pour la plupart après-guerre et avant la chute du mur de Berlin) autour du totalitarisme, peut-elle expliquer le fait que tant *Les origines du totalitarisme*, la *Condition de l'homme moderne*, son *Essai sur la révolution* et même la plupart de ses textes sont difficilement classables dans un style d'œuvre ou même dans une démarche de connaissance disciplinaire précise : philosophique, anthropologie, théorie politique (dont Arendt se réclame notamment) par exemple. L'objet lui-même – le pouvoir – construit par une approche d'un double mouvement, domination, désolation, déshumanisation ou alors action, spontanéité, commencement, humanisation, montre bien la tentative de « compréhension » et les limites des outils théoriques existants dont dispose Arendt quand elle affronte ce qu'elle appelle un fait historique « sans précédent ». On voit qu'elle se joue des résistances, mêle et excède les styles, les catégories et les démarches, comme s'ils étaient des cadres trop étroits pour sa pensée et pour l'objet de sa pensée. Malgré l'inconfort de la lecture, on constate une cohérence dans sa démarche originale entre la volonté de démontrer, raconter, et le style, le rythme de l'écriture qui suit la gravité du sujet, l'intensité de l'expression. Mais au-delà de la démesure et de sa lutte contre l'impensable, c'est au régime, au pouvoir politique et à bien d'autres catégories et facultés politiques de la tradition de la philosophie politique (liberté, responsabilité, souveraineté, autorité, désobéissance civile, idéologie, terreur, vérité et signification, pensée, imagination, jugement, etc.) qu'elle réfléchit à partir de l'expérience du totalitarisme et qu'elle reconstruit. *Les origines du totalitarisme* précédés de certains textes vigoureux (IE surtout) ont bien un « rôle programmatique » (Amiel 1996, 10). On retrouvera les grandes intuitions, problèmes posés dans la suite de son œuvre (CHM, ER, CC, VE, JUG).

Dès le moment où l'histoire force Arendt à s'intéresser à la politique, elle centre son propos sur la liberté et le pouvoir, concept dont elle renouvelle profondément l'approche par couches et approches successives. Dans son processus de définition du pouvoir, elle distingue tout d'abord le pouvoir qui est domination, destruction, installation de la désolation. Qu'elle décrit à l'œuvre dans le système totalitaire. Qu'elle distingue du pouvoir qui est action concertée des humains dans l'espace public. Elle distingue encore le pouvoir et la violence, en référence à l'action humaine. La violence en tant que force instrumentale est d'une tout autre nature que le pouvoir en tant que pouvoir

d'action. La violence n'est que l'usage de la force. Elle n'est qu'un substitut défaillant (MV 105-209) du pouvoir qui est action et parole.

Elle considère donc le pouvoir ancré dans la puissance de la liberté – sens de la politique, écrit-elle. Il est un mouvement revêtant deux formes contradictoires, l'une étant, selon ses termes, « pseudo-ontologique » (domination totale), l'autre étant ontologique (liberté, puissance d'action plurielle). Au mouvement-destruction du totalitarisme qui ne connaît ni naissance ni mort, elle oppose le mouvement-action qui est naissance, commencement dans l'espace de la mortalité en y inscrivant le désir d'immortalité par la parole, le récit, la mémoire. La forme pseudo-ontologique – qui cache, voire détruit l'Etre – est le mouvement quand il est un régime politique de domination totale, de désolation, de privation de la politique et de la pensée. Où « tout est possible », où le mouvement est infini, perpétuel, chaotique avec une tendance à tout détruire sur son passage (les humains, la nature, le monde), l'Etre. La forme ontologique – manifestation de l'Etre dans la sphère de l'apparaître – est le mouvement en tant que puissance de liberté, action. Il est commencement individuel (naissance, révolution), pluriel (organisation, achèvement), impliquant une place (résidence) pour chaque humain, l'appartenance politique garantissant le lien politique par l'action, la parole, l'appartenance au monde. Si la domination totale est une tempête de sable qui sème la destruction en installant la désolation du désert, la mort, la disparition dans le néant, l'action dans des espaces de survie, des oasis est à chaque fois, naissance, commencement, fondation, mouvement de création, achèvement fragile et provisoire.

Pris dans « la brèche entre le passé et le futur » (préface CC), dans un « petit non-espace-temps, au cœur même du temps » (CC 24), les humains deviennent humains en exerçant le pouvoir par la pensée consciente, la parole en s'organisant, en ayant conscience que celui-ci oscille entre un mouvement-destruction de domination dont le régime totalitaire a été l'exemple exacerbé et un mouvement-action, commencement de quelque chose de neuf, puis organisation et achèvement. Quand le pouvoir est action et parole, récit dans un espace public dans le sens où Arendt définit ces termes, il est en lui-même fondation inaugurative de quelque chose de neuf (Arendt récuse une transcendance quelconque, l'Etre suprême, ou même la répétition d'autres actes de fondations), il est la révolution retrouvée après qu'elle ait été perdue, mais une révolution « nouvelle » à chaque « événement » positif de l'histoire, même si cela est très difficile à penser et à vivre pour les révolutionnaires qui cherchent des références et se bureaucratisent. Elle écrit à ce propos :

> « La révolution est plus qu'une insurrection qui réussit [...] nous ne sommes pas en droit d'appeler révolution n'importe quel coup d'Etat ni même d'en détecter une dans chaque guerre civile [...]. La révolution était l'expérience d'être libre (expérience grecque et romaine), elle est faculté pour l'Homme de commencer quelque chose de nouveau » (ER 45, voir aussi MV 209-243).

C'est à ce niveau que dans la lignée de Rosa Luxembourg elle déplace, transforme la définition, l'imaginaire de la politique, tout en renouvelant la pratique de la philosophie de la politique par son approche originale du pouvoir et des autres concepts de la tradition. Elle y inscrit une philosophie de la *praxis*, contre une philosophie de l'histoire envisagée comme un processus déterministe du devenir et du progrès historique.

Arendt décrit la double face et dynamique du pouvoir, la puissance pseudo-ontologique du mouvement de domination totale, les millions de sans-Etat qui en ont résulté

et aussi la puissance ontologique de création du mouvement du pouvoir par l'action avec la figure du paria rebelle, conscient, humain dessinant le sujet politique à advenir. Le paradoxe lui sert de cadre pour décrire la crise, et montrer la nécessité et la voie d'un dépassement. Elle n'établit pas un cadre de pensée dialectique pour théoriser jusqu'au bout une philosophie de la politique et de l'histoire-événement intégrant le mouvement allant de l'Etre à l'autre de l'Etre. Elle ouvre cependant une brèche importante pour la pratique de la philosophie de la politique et de l'histoire-événement, en centrant son intérêt sur le double mouvement du pouvoir en tant que double mouvement contradictoire (destruction-création) et dont le processus est incertain, imprévisible (événement), le résultat jamais assuré. Dans ce chapitre je tente de saisir et de décrire ce qu'elle montre du mouvement du pouvoir et au-delà de sa démonstration, ce qu'elle entrevoit sur le mouvement qui nous permettra de saisir la figure des sans-Etat.

Je parcours les questions à la limite du pensable que posent ses définitions de la politique, du pouvoir.

Dans cette partie, pour saisir ce qu'il en est du pouvoir en tant que mouvement de domination totale, en postulant une continuité dans l'ensemble de l'œuvre, à partir d'un noyau fort – le pouvoir – dans deux œuvres, je m'appuie surtout sur la lecture de *Les origines du totalitarisme* et la *Condition de l'homme moderne, Vita Activa oder vom tätigen Leben* (allemand), *The Human Condition* (anglais) écrit dans les années 1960, où Arendt continue à réfléchir au pouvoir et pose les bases philosophiques de l'action humaine et politique. Je ferai également référence à d'autres textes en les indiquant au moment de leur usage.

Le régime et système totalitaire, mouvement de destruction

L'axe central de la recherche d'Arendt sur le totalitarisme et le post-totalitarisme – la nature du régime politique en lien avec la possibilité d'existence d'humains libres, d'un espace public, d'une résidence et d'une appartenance au monde – s'appuie sur un retour à la tradition de la philosophie politique (Platon, Aristote, Machiavel, Montesquieu, Rousseau, Hobbes, Marx). Arendt pose une thèse centrale : le totalitarisme est un « régime politique nouveau ». Soulignons d'emblée qu'Arendt réfléchit dans le cadre du concept de régime politique, non tant en termes de principe, qu'en termes *« d'arché »* (Abensour 1994-1995) et de dynamique.

Pour comprendre la nouveauté en tant qu'« événement », c'est-à-dire réorganisation totale de l'expérience humaine elle-même, Arendt effectue une double démarche qui lui est spécifique : d'une part, elle effectue une approche systématique pour dégager la structure élémentaire du totalitarisme à l'aide d'une approche historique s'inspirant de W. Benjamin où elle dégage les concours de circonstances, les éléments[39] qui se sont cristallisés dans le totalitarisme lui-même. D'autre part, elle s'interroge philosophiquement sur la spécificité d'un régime politique « nouveau », en écartant la possibilité d'une démarche comparative avec les régimes politiques existants, en qualifiant la nouveauté à partir d'un processus politique qui mit en œuvre la possibilité de la destruction de toute spontanéité humaine, de toute possibilité d'action, l'élimination radicale

de la vie humaine sur terre, du genre humain, dont Auschwitz a été le « laboratoire ». Un régime politique où les humains sont devenus « superflus ». Il est frappant de constater que très vite Arendt, tout en nommant le génocide, tout en tournant autour du phénomène sans pouvoir le décrire complètement (par exemple en distinguant entre camp de concentration et camp d'extermination), s'interroge et cible ce qu'il y a de général pour l'humanité dans ce régime politique « nouveau » : l'invention de la « superfluité » des humains par un régime politique. Horreur au-delà du pensable, exigeant un processus infini de « compréhension » (partie IV). En cela, le totalitarisme est un « événement sans précédent ». En cela, il installe dans l'histoire humaine une rupture irrémédiable, impardonnable que les humains sont impuissants à juger car il met en cause leurs outils de jugement hérités de la tradition et de la pensée (religieux, juridique, philosophique). En cela, il doit être vu, non comme un concept cernant une essence de l'ordre du général dans les situations historico-politiques, mais comme un « concept à valeur discriminante » (Leibovici 1998, 138). Il y a un avant et un après du totalitarisme dans l'histoire de l'humanité.

Le concept de régime politique pris dans un sens paradoxal par Arendt (régime signifie organisation et le régime totalitaire est désorganisation, déliaison, destruction, mort), est en effet avec l'Etat, l'Etat-nation et le paria, un des pivots explicatifs centraux articulant la démonstration philosophique et de théorie politique et philosophique d'Arendt, sur ce qu'elle appelle le totalitarisme, après des hésitations (elle avait pensé à *l'impérialisme racial* emprunté au *Béhémoth* de F. Neumann). Pourquoi effectue-t-elle un tel choix ? La question du régime politique serait-elle particulièrement pertinente pour évaluer un état pseudo-ontologique et nihiliste de l'Etre se manifestant comme destruction, termes qu'elle utilise pour définir le totalitarisme (Phil eur 10) ? Elle pense le régime politique en tant qu'il est *pouvoir-mouvement* de domination absolu avec des outils, un regard philosophique hérité à la fois de la phénoménologie et de la théorie politique. Pour Arendt en effet, qui suit en cela Aristote tout en contestant sa vision essentialiste du *zoon politikon*, le politique est premier et il est lié à ce que sont les humains dans un rapport politique. Pour elle qui réfléchit à une situation politique du XX^e^ siècle, la politique est une activité générale et universelle des humains en relation, malgré le rétrécissement de l'espace public. Elle est intrinsèquement liée à un cadre (Etat), à un tiers (espace public), à une forme (Etat-nation ou Conseils) et à un mode de gouvernement (démocratie directe permettant l'action plurielle) orientant le mouvement, à des sujets politiques actifs et conscients de soi.

En posant au centre de sa démonstration philosophique du totalitarisme la question du régime politique, Arendt s'inscrit en cela dans la tradition grecque de la philosophie politique et de la théorie politique. Ce choix renvoie, écrit-elle, à « des questions permanentes et oubliées de la science politique qui, en un sens, sont spécifiquement philosophiques : qu'est-ce que la politique ? Qui est l'homme pris comme être politique ? Qu'est-ce que la liberté ?, etc. » (Phil eur 12). De telles questions sont à la base de toutes les philosophies politiques, comme l'écrit Aron à la suite d'Arendt, qui souligne par ailleurs que pour les philosophes politiques grecs, la question du pouvoir et de l'organisation se confondait avec celle de l'essence de la politique : « Les philosophes du passé, lorsqu'ils s'interrogeaient sur la politique, étaient effectivement convaincus que l'organisation de l'autorité se confondait avec l'essence de la collectivité. » Cette conviction était elle-même fondée sur deux propositions qu'Aron (1965, 36) reprend à son compte : « Il n'y a pas de vie sociale sans une autorité organisée, le style de

l'autorité de l'humanité des relations sociales. Les hommes ne sont humains que s'ils obéissent et commandent humainement. » Je ne m'arrête pas ici aux divergences entre Aron et Arendt, quant à la manière de concevoir le pouvoir et l'autorité (CC 121-186), pour le premier en termes de commandement et d'obéissance, pour Arendt en termes d'action commune et de respect[40]. Prenons acte du choix d'Arendt d'un pivot conceptuel explicatif, celui du régime politique sans entrer ici à en discuter le bien-fondé, la genèse, les formes diverses au regard de son développement dans l'histoire de la philosophie politique. Contentons-nous pour l'instant de prendre acte qu'elle décrit un régime politique dans son pouvoir – la domination totale incluant la superfluité –, dans son mode d'être – le mouvement infini –, dans ses résultats – la destruction de tout espace public, la déshumanisation et l'acosmie. Elle décrit prioritairement le totalitarisme en tant que pouvoir de domination totale et non en tant qu'idéologie (l'idéologie aura cependant une fonction importante et particulière pour Arendt). Elle décrit le mode d'être de l'organisation du pouvoir, le mouvement infini, sans limites temporelles et spatiales, où non seulement tout est permis, mais où tout est possible. Une telle approche, écrit-elle encore, lui permet de ne pas minimiser le « traumatisme des crimes effectivement commis » et n'élude pas les questions que le totalitarisme pose à la « tendance de la société moderne » (Phil eur 14).

En clair, tout en décrivant phénoménologiquement par une démarche historique qui lui est propre et philosophiquement le totalitarisme en tant que phénomène historique précis – l'Allemagne hitlérienne entre 1941 et 1945 et la Russie soviétique entre 1934 et 1937 (Aron 1965, 294) –, elle (se) pose des questions sur l'Etre social-historique et sur son mode d'être et d'existence au-delà du totalitarisme historique qu'elle observe. Elle postule, en creux sans toutefois développer son analyse sur ce point, qu'il existe une relation entre totalitarisme et modernité qu'il s'agira de situer et d'évaluer.

En centrant sa réflexion philosophique sur la notion de régime politique, elle pense à la domination totale et aussi par un autre biais à la révolution, à l'action, l'autre face du mouvement. Une autre question est tout aussi présente dans *Les origines du totalitarisme* et dans beaucoup de ses textes, celle du sort de l'Etat-nation que nous reprendrons plus loin (partie III). En se souciant à la fois du régime politique et de l'Etat-nation, quand elle réfléchit à l'Etat dans la révolution, elle fait un constat, refait plus tard par J. Freund quant aux liens entre le contenu et la forme en politique, qui rejoignent l'assimilation entre l'organisation politique et le contenu de la politique dans la philosophie grecque[41].

Il y aurait plusieurs possibilités de discuter si par la référence aux Grecs il s'agit d'assimilation entre l'essence et le politique qu'Arendt reprendrait des philosophes grecs, par l'intermédiaire du régime politique contenant implicitement le contenu et la forme (ce qui pose des problèmes pour analyser la situation contemporaine). En posant au centre de mes préoccupations la figure exemplaire des sans-Etat, je choisis un angle de discussion de ce problème où s'articule la question du régime politique, l'Etat, l'Etat-nation (le cadre), le sujet politique et l'espace politique. Ma question centrale en rapport au totalitarisme est la suivante : quel lien y a-t-il entre un régime politique « nouveau » et les sans-Etat ? Qu'est-ce que les sans-Etat nous indiquent quant au régime politique et quant à la politique ?

J'accorde une attention particulière au mouvement du pouvoir quand il est domination totale et à ce qu'Arendt dit et pense du régime totalitaire (nazi en priorité) en tant qu'il contient – pas de manière exclusive, il est vrai – la privation de la politique et de

la pensée, la potentialité de la destruction du genre humain (dont les camps de concentration et d'extermination sont la figure extrême, le laboratoire politique) à partir du prisme des sans-Etat et du « droit d'avoir des droits ». Dans ce cadre, nous verrons que le mal n'est ni métaphysique, ni moral, mais qu'il est *politique* en tant qu'il est pouvoir de domination totale exercé par des humains et faisant éclater le cadre politique en jetant les humains dans le non-droit, dans l'acosmie. Enfer humain, il a été (il est dans une certaine mesure) une réalité, une potentialité du danger de fin de l'histoire et du sujet et aussi du monde pour Arendt.

Pour ce chapitre, tout en ayant en mémoire ses écrits de guerre et un texte important de 1946 (IE), je m'appuie essentiellement, mais pas exclusivement[42], sur une des œuvres d'Arendt, *Les origines du totalitarisme*, sans procéder ici à une lecture généalogique et thématique dans sa totalité pour repérer l'évolution de la pensée et des concepts. L'essai d'Arendt (OT) est une œuvre de théorie politique. C'était ainsi qu'elle présentait son étude, en réfutant une démarche de récit historique[43]. Je ne reprends pas toute sa démarche compréhensive historique quant au totalitarisme qui exigerait une discussion approfondie de la philosophie de l'histoire-événement d'Arendt. Le lecteur se rendra compte que pour aborder les trois tomes qui composent *Les origines du totalitarisme*, dans ce chapitre, je procède à rebours de l'agencement du livre traduit en français pour saisir le lien entre régime politique et statut des sans-Etat, pour dégager le sens philosophique et politique de la superfluité humaine.

L'action, mouvement de création humaine politique

En considérant aussi le mouvement du pouvoir comme action, Arendt ouvre la brèche la plus importante dans la tradition de la philosophie de la politique. Dans ce chapitre et en contrepoint du chapitre précédent je me propose de décrire et d'analyser le mouvement du pouvoir chez Arendt, quand il est action et parole inscrite dans la liberté et la pluralité[44]. Nous allons voir en quoi l'infinitude du mouvement a un rapport avec l'action quand elle est liberté de commencer quelque chose, naissance, spontanéité, création, révolution, au sens où Arendt utilise ce terme dans *Essai sur la révolution*, et puis dans « le fait de mener-à-son-terme-la-chose-commencée » (QP, 65), c'est-à-dire dans un achèvement pluriel par la création d'un espace public. Le sens de la révolution, perdue et (re)trouvée pour Arendt (ER, CC), est ce qu'elle appelle la recherche de la liberté. Des événements historiques en sont l'illustration exemplaire : la *polis* grecque, la révolution américaine en 1776, la Révolution française en 1789, les Conseils de Budapest en 1956.

Si le mouvement de pouvoir, quand il a été domination totale, a envahi et détruit la vie de millions d'humains et la nature, l'action qui est la face positive du mouvement du pouvoir est loin d'être une évidence généralement partagée, rappelle Arendt à la fin de son essai sur l'action humaine :

> « Sous cet aspect, dont l'importance existentielle est extrême, l'action aussi est devenue une expérience de privilégiés, et ces derniers qui savent encore ce que c'est que d'agir sont peut-être encore moins nombreux que les artistes, leur expérience est peut-être encore plus rare que l'expérience authentique du monde et de l'amour du monde » (CHM 403).

Dans d'autres textes, elle analysera les préjugés qui ont recouvert le pouvoir d'agir (QP).

Arendt a décrit l'infinitude du mouvement lorsqu'il sème la désolation du désert par la domination totale dans le totalitarisme. Elle considère aussi l'infinitude, la spontanéité du mouvement, quand il est exercice de la liberté par l'exercice du pouvoir d'agir, quand il est oasis d'action plurielle. Une telle opposition dynamique rejoint une autre opposition, celle entre pouvoir et violence. La violence pour Arendt, l'anti-Georges Sorel (Errera 1972), est une catégorie instrumentale, un substitut défaillant de l'action (MV 105-109). Sa démarche consiste à cerner ce qu'est l'action humaine qui a lieu pour chaque individu dans la pluralité. Elle situe le centre du mouvement de l'action dans la naissance, le commencement. Il importe de «penser ce que nous faisons» (CHM 38-39) et de nous en souvenir grâce à la mémoire, dans la mesure où le commencement «sans cet achèvement de la pensée après l'acte, sans l'articulation accomplie par le souvenir, il ne restait tout simplement aucune histoire qui pût être racontée» (CC, 15).

L'infinitude du mouvement de destruction trouve sa limite absolue et son retournement en spontanéité dans le pouvoir d'action des humains de «prendre un nouveau commencement, d'inaugurer quelque chose de neuf, de prendre l'initiative» et de l'achever en construisant un espace public, après la destruction du totalitarisme. En s'inscrivant dans le commencement – et ses limites quant à l'articulation entre commencement et durée comme nous le verrons –, en étant bloqué dans ses aspects destructeurs puis réorienté, le mouvement prend une signification ontologique et politique pour la philosophie politique. Lorsque le mouvement, qui a sa source dans la naissance opposée à la mort, est action de commencement, d'organisation, d'achèvement, il est ontologiquement et politiquement positif pour Arendt. Il est synonyme d'espoir au sens où l'exercice de la liberté par l'action plurielle est le sens à la politique. Plutôt que d'être une utopie, un mythe, l'action, quand elle est révolution au sens d'Arendt, est une création imaginaire qui se concrétise par la mise en œuvre de la liberté, de la pluralité, par la création d'un espace public, par la mémoire, le récit et aussi l'organisation politique.

Les humains le savent d'expérience tant dans leur sphère privée que publique. Ils le savent aussi grâce au témoignage des langues anciennes ayant gardé la trace, le souvenir du sens de l'action:

> «le mot grec *archein* veut dire commencer et commander, donc être libre, et le latin *agere*, mettre quelque chose en mouvement, c'est-à-dire déclencher un processus» (QP 50-53).

En ce sens, l'idée de volonté, l'idée du courage, du héros «se trouve déjà en fait dans le consentement à agir et à parler, à s'insérer dans le monde et à commencer une histoire à soi» (Proust 1987). Le double aspect – pseudo-ontologique et ontologique – du mouvement est lisible en creux dans la figure exemplaire des sans-Etat désignant, d'une part la privation politique et de la pensée et, d'autre part ce qu'Arendt appelle le «droit d'avoir des droits», c'est-à-dire la résidence et l'appartenance politique.

Si pour analyser l'action, elle s'inscrit dans la dualité être-apparence, dans des thèmes traditionnels de la philosophie de Platon et d'Aristote, elle pose cependant de manière centrale à la fois la liberté et la pluralité politique dans l'action. Relevons que dans son analyse apparaît une série d'autres distinctions: action/contemplation, mortalité/ immortalité, comportement/action, travail-œuvre-action, égalité/distinction, puis-

sance/violence, pluralité/souveraineté. Dans ce cadre, l'action en terme d'apparaître en tant qu'individu face à d'autres individus en créant ainsi un *inter-esse*, un espace public deviendra le centre de sa description de l'action dans ses aspects publics, dans *Condition de l'homme moderne*. Relevons encore qu'une nouvelle fois, l'exemple de la solution de la *polís* grecque loin d'être un modèle est un germe permettant à Arendt d'imaginer les données et les perspectives de l'action politique en tant que mouvement de commencement par la parole partagée dans l'espace public (et par le jugement partagé comme nous le verrons dans la quatrième partie), à partir de sa distinction entre Etre et apparence. En prenant acte des contraintes que peut poser la référence à la philosophie de l'Etre et de l'apparence (phénoménologie), de la distinction entre travail-œuvre et action qu'utilise Arendt, mais sans les discuter ici, nous centrons notre intérêt sur la définition de l'action en tant que mouvement.

Dans ma lecture, je prends en compte principalement des textes[45] qui traitent de l'action en tant qu'action humaine (individuelle) et politique (plurielle) et en tant que mémoire et récit. Je prendrai aussi en compte ici une forme d'action politique particulière, la désobéissance civile. Arendt ne réfléchit pas à la désobéissance civile au moment où elle écrit *Les origines du totalitarisme*, ni au moment où elle écrit *Condition de l'homme moderne*. Son texte d'exercice de réflexion politique sur la désobéissance civile, une forme d'action politique, qui date des années 1970, est écrit dans le contexte américain de l'opposition à la guerre du Vietnam et des conflits raciaux aux Etats-Unis. Nous verrons comment, dans ce texte, elle décrit une nouvelle fois Socrate et la pluralité.

La démonstration d'Arendt

1 Le mouvement-destruction. Le désert de la domination totale

« Le régime totalitaire ne peut tenir que dans la mesure où il est capable de mobiliser la propre volonté de l'homme pour le forcer à entrer dans ce gigantesque mouvement de l'Histoire ou de la Nature auquel le genre humain est censé servir de matériel et qui ne connaît ni naissance, ni mort. » (OT III 224)

1.1 Le mal politique extrême

« En devenant possible, l'impossible devint le mal absolu. »
(OT III, 200)

Arendt procède dans sa démonstration à une sécularisation[46] du mal. Elle installe le lieu du mal pour le définir dans la sphère politique, c'est-à-dire qu'elle transforme une question métaphysique, religieuse en une question politique – en analysant un système, un régime, des acteurs –, ce qui transforme profondément la question de la liberté, de la culpabilité et de la responsabilité. La liberté, la culpabilité et la responsabilité sont ainsi situées au milieu des humains et des sociétés et s'ouvrent sur l'incertitude de la survie de l'humanité après la brisure d'Auschwitz. Elles sont mises en œuvre dans une recherche d'un chemin de survie et d'espoir ici et maintenant. Dans les deux moments où elle s'attache à définir le mal (en tant que mal extrême quand il est pouvoir de domination totale d'un système politique, en tant que « banalité du mal » quand elle l'observe en œuvre chez un haut fonctionnaire du nazisme [Eichmann]), elle met le mal politique en rapport avec des conditions matérielles, politiques et la capacité de pensée, de compréhension, de jugement des humains dans la politique. En ce sens, il est significatif que pour Arendt les trois critères principaux pour juger le mal politique soient politiques.

Une métaphore est au centre de sa démonstration. Arendt compare le mal politique à un « champignon », parce qu'il peut envahir et ravager le monde. Elle s'attache à le comprendre à partir de la domination totale, c'est-à-dire, d'un système de pouvoir « sans précédent », imprévisible dans sa nouveauté, qui a transformé des sujets libres, la nature en chose *(Sache)*. Le mal politique est le produit d'un enfer *humain*. Sans procéder à

une généalogie systématique de cette hypothèse dans l'œuvre d'Arendt, on constate la présence de son intuition sur la nature du mal dès le début de ses écrits durant la guerre, puis dans *Les origines du totalitarisme* (OT III) où elle articule sa réflexion de théorie politique sur l'objet – l'objet est le régime, système, sa nature, son but et non les victimes, les crimes – tout en montrant les racines et les implications philosophiques (le mouvement pseudo-ontologique de la domination totale).

Arendt n'est pas étrangère au fait pour «pour penser les violences historiques, il a fallu les extérioriser en processus, les détacher de la supposition métaphysique d'un mal dans les individus qui présente la commodité d'incriminer les abîmes des individus en mettant hors de cause les rapports entre eux» (Tort 1995, 244). L'exemple le plus patant en est peut-être le fait, écrit-elle, que tant le bien que le mal échappent à la gloire de la vie publique, car pour elle, seule l'action exemplaire mérite une telle gloire. «A Auschwitz, le fondement de la réalité a été englouti dans l'abîme dans lequel quiconque cherche après-coup à s'établir, est à son tour entraîné» (Arendt cité par Courtine-Denamy 1994, 248).

Plutôt que de reprendre et de critiquer ici sa démonstration du mal radical *(radical evil)* qu'elle reprend de Kant en l'interprétant à sa manière en le transformant lorsqu'elle réfléchira à la «banalité du mal» (mot qu'elle emprunte peut-être à Jaspers, voir lettre 46), en «mal politique extrême». Ce qui a été discuté par plusieurs auteurs (Revault d'Allones 1995). Le mal politique extrême ne possède ni profondeur ni dimension démoniaque, écrit-elle à Jaspers, quelque peu incrédule. Soulignons qu'au centre de sa définition du mal politique se trouvent les camps d'extermination du système totalitaire et à une forme du mal ancrée dans le sujet politique (pensée, conscience), la «banalité du mal». Pour Arendt, la destruction du régime, du système totalitaire et la transformation des individus en sujets vides sont étroitement liées. Le mal politique extrême est né dans le laboratoire des camps d'extermination.

Quand on essaie de «comprendre», on se trouve face, non seulement du tout est permis, mais du «tout est possible», formule qu'Arendt utilise à plusieurs reprises pour qualifier la nature de la rupture du totalitarisme. Elle se réfère à une citation de D. Rousset, dans son témoignage sur les camps: «les hommes normaux ne savent pas que tout est possible» (note 22 TSS 219). On se trouve face à l'absurde, devant des crimes que l'homme ne peut ni punir, ni pardonner, devant des faits qui font éclater les catégories de la pensée, de la morale[47], des sciences sociales[48], de la culture et du droit. Toute la tradition occidentale déjà mise à mal par la modernité est mise à nue dans son impuissance, sa vacuité face aux usines de la mort. Elle est inutilisable pour comprendre, expliquer, analyser un tel événement (Young-Bruehl 1986, 333).

Pour Arendt, le mal politique absolu est une transformation radicale du système politique et des humains, une tentative de l'élimination de la spontanéité en tant qu'expression de la vie elle-même, du maintien de la vie et aussi de la liberté par un régime politique. Le système totalitaire vise à naturaliser, biologiser les humains en fabriquant «une sorte d'espèce humaine qui ressemble aux autres espèces animales et dont la seule 'liberté' consisterait à 'conserver l'espèce'» (OT III 173). L'endoctrinement idéologique des formations d'élite, la police et la terreur absolue en sont les moyens. A. Eichmann, personnage emblématique de la banalité du mal, est un sujet politique vide de toute pensée de la signification de ses actes, tout en étant pourtant intelligent.

Elle décrit le mal absolu politique qui échappe à l'action humaine (punition, pardon, passions):

> «En devenant possible, l'impossible devint le mal absolu, impunissable autant qu'impardonnable, celui que ne pouvaient plus expliquer les viles motivations de l'intérêt personnel, de la culpabilité, de la convoitise, du ressentiment, de l'appétit de puissance et de la couardise; celui par conséquent que la colère ne pouvait venger, que l'amour ne pouvait endurer ni l'amitié pardonner. De même que les victimes, dans les usines de la mort ou dans les oubliettes, ne sont plus humaines, aux yeux de leurs bourreaux, de même cette espèce entièrement nouvelle de criminels est au-delà des limites où la solidarité humaine peut s'exercer dans le crime» (201).

Puis Arendt formule un avertissement en rapport direct aux sans-Etat. Elle pointe les deux dangers que contient la domination totale des sociétés totalitaires et aussi l'orientation de la société contemporaine produisant aussi des hommes superflus, en tout cas au niveau de l'intégration au marché du travail et à l'accès aux besoins fondamentaux. Remarquons que l'argument démographique tient une bonne place dans son avertissement et pose un lien d'utilité et d'inutilité commun au totalitarisme et aux sans-Etat. J'y reviendrai à propos de la superfluité humaine. Le mal politique est un danger qui subsiste au-delà des camps d'extermination:

> «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» (202).

Il contient un danger encore plus radical. Les artisans de la domination totale savent, écrit Arendt, que

> «leurs entreprises d'anéantissement qui proposent la solution la plus rapide au problème de la surpopulation, au problème de ces masses humaines économiquement superflues et socialement déracinées, attirent autant qu'elles mettent en garde. Les sociétés totalitaires peuvent fort bien survivre à la chute des régimes totalitaires, sous la forme de tentations fortes qui surgiront chaque fois qu'il semblera impossible de soulager la misère politique, sociale et économique d'une manière qui soit digne de l'homme» (202).

1.2 La «banalité du mal» en tant que mal politique

L'autre face du mal extrême politique, inscrite dans le psychisme humain est la «banalité du mal». Il s'appuie sur un besoin du système totalitaire: «Ce dont a besoin le règne totalitaire pour guider la conduite de ses sujets, c'est d'une préparation qui rende chacun d'entre eux apte à jouer aussi bien le rôle du bourreau que celui de victime» (OT III 215).

Vingt ans après qu'elle ait analysé le mal extrême dans le système totalitaire et les camps d'extermination, elle décrit le mal politique à l'œuvre chez un humain concret, A. Eichmann[49], un des plus hauts fonctionnaires nazis chargé de la *Solution finale*. Pour saisir l'importance de l'intuition d'Arendt sur la banalité du mal, «l'effrayante, l'indicible, l'impensable banalité du mal», selon les derniers mots de la «longue étude sur la méchanceté humaine» (EJ, 277), rappelons-nous que pour elle «moralement, le plus grand péché est de ne pas penser» (Arendt citée par Evan-Gramboulan 1992, 78, note 1). Il est difficile de penser, alors que les références à l'autorité, à la tradition (ER) et à un quelconque absolu transcendantal, religieux ont été perdues et qu'il ne

sert à rien de tenter d'y revenir. A. Eichmann n'était pas un monstre, il n'était pas un fonctionnaire dépersonnalisé au point d'être irresponsable[50]. Il n'était pas non plus le représentant d'un envahisseur venu en bottes, mais plutôt «d'un envahisseur venu en pantoufles» (Buttler 1994, 89), «l'homme de l'organisation... immensément ordinaire» (40-52).

L'interrogation sur A. Eichmann que formule Arendt pose en filigrane la question du rapport entre un système de domination totale et les gens ordinaires, c'est-à-dire la complicité, la responsabilité de tout un chacun à des titres divers et non seulement des chefs brutaux, pervers, monstrueux (90), ou alors la résistance au système totalitaire[51]. On peut postuler que l'interpellation qu'Arendt fait à tout le monde, y compris à elle-même à propos d'A. Eichmann, sans pourtant s'assimiler automatiquement à lui en éveillant une culpabilité indiscriminée (y compris des victimes) qui serait inadéquate est une des raisons de la violence de la polémique engagée par son livre, alors qu'elle pose la question de la lucidité et de la responsabilité, en rapport à A. Eichmann et aussi marginalement à certains Conseils juifs dans leur rôle au moment de la *Solution finale*. En effet, par sa thèse sur la banalité du mal, Arendt ne vise donc pas à projeter le mal que chaque humain et communauté politique porteraient en soi, à l'extérieur sur un ennemi, un monstre tout désigné. Parce que le mal dans le régime et le système totalitaire n'a pas de profondeur démoniaque. Il est effroyablement banal. En faisant cela, Arendt recentre l'abjection[52], la douleur, la déchirure, le risque d'atomisation, la responsabilité au niveau de la communauté politique et aussi chez chaque humain, ce qui est difficilement supportable. Qui pour elle doit être imaginé, compris, pensé, jugé en termes de responsabilité discriminée, individuelle et politique.

Après bien des années, elle reprend la question de la domination politique par un autre chemin. Elle avait commencé à réfléchir sur le mal politique en écrivant *Le système totalitaire*, au sortir de la Deuxième Guerre mondiale. Elle continue son observation et son analyse par une enquête empirique sur un individu ayant exercé une haute fonction dans le système totalitaire, de la mise en place de la *Solution finale* lors du procès d'A. Eichmann à Jérusalem. Elle met alors le mal politique en rapport avec l'imagination, la pensée et le jugement réfléchissant dans un système politique. Une dizaine d'années plus tard, elle développera cette idée dans une réflexion philosophique lorsqu'elle écrit *La vie de l'esprit*. En le mettant en rapport avec le système totalitaire, certains en sont arrivés à penser qu'elle passait du paradigme du bien et du mal empreint de théologie pour choisir celui du juste et de l'injuste[53]. Plutôt qu'à la justice (qu'elle n'a pas thématisé en tant que telle dans son œuvre), Arendt pense à la liberté, à la liberté de pensée, aux atteintes psychiques par le pouvoir de domination. Elle pense aussi à la possibilité du pouvoir de pensée et d'action.

En effet, en décrivant la banalité du mal, elle s'interroge sur le mal politique en centrant son propos sur un régime, un système politique, une de ses particularités en relation à la pensée, en observant un des acteurs, l'accusé d'un procès historique et controversé où se jouaient en arrière-fond les rapports politiques entre l'Etat d'Israël et la République fédérale allemande d'Adenauer: A. Eichmann, un des hauts responsables de la question juive. Elle analyse également avec beaucoup de soin le contexte politique dans lequel celui-ci a commis ses actes (histoire du peuple juif dans la diaspora, de l'antisémitisme, comportement du peuple allemand et d'autres peuples, appareil gouvernemental du Troisième Reich et l'idéologie en vigueur à l'époque). Faut-il penser avec E. Delruelle (1993, 122-131), qu'elle oppose désormais le mal radical et la banalité du

mal, substitue un concept à l'autre et dans une perspective de subsomption de l'imaîtrisable et de réconciliation, l'amène à « amender son approche des problèmes éthiques »[54] ? La violence de la polémique engagée par certains des membres de la communauté juive lors de la sortie du livre pourrait le laisser croire au premier abord. Je pense, au contraire, que si le procès d'A. Eichmann fut l'occasion d'une *cura posterior* (Youung-Bruehl 1986, 429-496), la réflexion sur la banalité du mal fut une expérience journalistique et existentielle – se trouver en face d'un criminel de guerre paradoxalement tout à fait spécial et banal – dans l'approfondissement d'une réflexion politique – en situant le donné psychique de la pensée en rapport étroit avec la domination totale. Son cheminement culminera dans ses écrits philosophiques sur une réflexion concernant la pensée[55], la volonté et le jugement dans *La Vie de l'esprit* en 1971. Le procès la met en position d'observer un des acteurs importants – un haut fonctionnaire nazi chargé de mettre en œuvre la *Solution finale*. C'est l'humain pris dans le système qu'elle observe. Elle le décrit du lieu où elle se trouve. Elle découvre, non sans étonnement et surprise, que sous cet angle, celui d'un sujet haut fonctionnaire, le mal politique absolu prend encore une autre figure particulièrement paradoxale vu la gravité des faits, celle de la banalité du mal[56]. C'est celle de la mise en œuvre du mal radical par des individus concrets ayant une fonction dans le système totalitaire et non « une indulgence pour A. Eichmann, et la tentation de le déculpabiliser [ou encore] [...] une tentative de renverser les rôles entre victimes et bourreaux ».

« Le mal peut-il être banal ? », se demande N. Rotenstreich (1984-1985) à propos de la thèse d'Arendt qui a été prise dans une violente polémique lors du procès, notamment à cause de sa façon de caractériser le mal représenté par A. Eichmann. Il convient de rappeler tout d'abord que pour Arendt, « le sujet idéal dans le règne totalitaire n'est ni le nazi convaincu, ni le communiste convaincu, mais l'homme pour qui la distinction entre fait et fiction (réalité de l'expérience) et la distinction entre vrai et faux (normes de la pensée) n'existent plus » (OT III 224). La circonstance du procès de Jérusalem est l'occasion de voir un homme qui, dans certaines conditions, devient le support passif du mal politique. Qu'est-ce que la banalité du mal ? En développant la notion, Arendt aborde une des facettes du rapport social de domination totale, celui des bourreaux, des collaborateurs, des fonctionnaires et des intellectuels (AJ 155, TC 242-243), etc., des peuples allemand et juif, de tous les individus qui, à des titres et responsabilités divers, ont participé à des degrés très divers au système totalitaire et à ses ultimes dérives. Ou qui du moins ont consenti.

Le fait totalitaire amène à un effondrement quasi global, non pas tant de la responsabilité personnelle que de la pensée et du jugement personnel (VE 1 202). Ce qui est particulièrement intéressant dans sa description c'est qu'à partir d'une focalisation sur un des acteurs, c'est encore le système totalitaire qu'elle décrit dans ses effets sur les individus, où les acteurs perdent leur qualité de sujets pensants, conscients et jouent un rôle, ont une place interchangeable. Pour Arendt le système totalitaire a une caractéristique : la domination totale n'est pas extérieure aux dominés. Le système totalitaire, contrairement à d'autres régimes politiques (par exemple la tyrannie) est ancré dans les acteurs humains, jusque dans leur psychisme. Il n'est pas autonome des acteurs. Dans son argumentation, elle articule des problèmes qui ont trait à la fois à la forme d'existence de tout humain pris dans un système totalitaire, à des problèmes liés au statut d'humanité et à l'espace commun, pensé en tant qu'espace physique et politique. A ce stade, nous verrons qu'elle reprend à sa manière en réfléchissant à la peine de

mort d'A. Eichmann, une argumentation que Kant a développée pour justifier le cosmopolitisme et l'hospitalité. Dans son épilogue (EJ, 279-305), elle développe les problèmes généraux soulevés par le procès Eichmann, au-delà de la responsabilité personnelle et politique d'A. Eichmann lui-même. Le système totalitaire développe le paradoxe, l'ambiguïté en créant un monde irréel dans un mouvement autogénéré et amène graduellement tous les humains à perdre leur qualité de sujet conscient et à collaborer et les fonctionnaires et les intellectuels à obéir parce que leur capacité de pensée, leur conscience de soi ont été annihilées.

Le monde totalitaire a produit un nouveau type de criminels (MV 171), sans intention, sans mobiles, «ni monstres, ni pervers, ni sadiques», mais avec une caractéristique notoire: le *manque de pensée*. Elle parle de la banalité du mal «au niveau des faits, de ce qui crève les yeux» (EJ, 314), qui explique en partie le ton ironique de son reportage[57]:

«Eichmann n'était ni un Iago ni un Macbeth; et il ne lui serait jamais venu à l'esprit, comme à Richard III, de faire le mal par principe. Mis à part l'extraordinaire intérêt qu'il manifestait pour son avancement, Eichmann n'avait aucun mobile; et le seul carriérisme n'est pas un crime. Il n'aurait certainement pas assassiné son supérieur pour prendre son poste. Simplement, il ne s'est jamais rendu compte de ce qu'il faisait. C'est précisément ce manque d'imagination qui lui a permis de rester assis pendant des mois en face d'un Juif allemand qui l'interrogeait au nom de la police israélienne, de s'épancher devant cet homme et de lui expliquer mille et une fois pourquoi il n'avait jamais dépassé le rang de lieutenant-colonel des S.S. et que ce n'était pas de sa faute s'il n'avait bénéficié d'aucune promotion. Mais théoriquement au moins il savait très bien quels étaient les problèmes soulevés par son procès. Dans sa dernière déclaration au tribunal il parla de la 'réévaluation des valeurs prescrites par le gouvernement' nazi. Eichmann n'était pas stupide, il était inconscient – ce qui n'est pas la même chose – et seule son inconscience lui a permis de devenir un de principaux criminels de son époque. Cela est banal et même comique: avec la meilleure volonté du monde on ne parvient pas à découvrir en Eichmann la moindre intention profondément diabolique ou démoniaque. [...] Que l'on puisse être à ce point éloigné de la réalité, à ce point inconscient; que l'inconscience puisse faire plus de mal que tous les instincts destructeurs réunis; que cela puisse être le cas de tous les hommes – voilà une des leçons que l'on pouvait tirer du procès de Jérusalem» (EJ, 314).

Dans une telle description on voit coexister chez un sujet sans conscience de soi une pensée-calcul qui sert à organiser les trains qui arrivaient à Auschwitz, à envoyer des bombes au Vietnam (Arendt s'y réfère ailleurs) et une absence totale de pensée «compréhensive», de jugement, une sorte d'anesthésie, de somnambulisme de la pensée consciente et du jugement. La nature de la pensée change. On assiste à une prééminence de la raison-calcul fonctionnelle en accord avec le système totalitaire et à un manque d'imagination, à une disparition d'une pensée capable de jugement chez les individus. Il y a ceux – très minoritaires – qui refusent de collaborer au système totalitaire, qui résistent en pensant par eux-mêmes (Young-Bruehl 1986, note 144) et ceux qui ne pensent plus, puisque le système totalitaire a atteint leur capacité de pensée (imagination, compréhension). Une telle présence de la pensée précède chez Arendt le jugement, elle lui procure son matériau. Arendt n'a pas une vision de la pensée élitiste ou pédagogique, scolaire: «L'habitude de penser, de réfléchir aux conséquences de ses actes ne dépend nullement de la position sociale, de l'éducation ou de la valeur

intellectuelle des individus» (MV 71). Elle dépend des conditions politiques: l'existence d'espaces politiques communs où la pluralité humaine peut exister. Les systèmes totalitaires, tout en détruisant la capacité de pensée des individus, éliminent la possibilité de l'existence de tels espaces, en détruisant tout espace public. La «banalité du mal» a donc bien un double ancrage: individuel et politique.

1.3 Le sens philosophique et politique de l'horreur d'Auschwitz

> *«Les chambres à gaz, c'était pire que ce que quiconque aurait pu mériter, et par rapport à cette chose-là, le plus abominable criminel était aussi innocent qu'un nouveau-né.»* (IE, 152)

En 1943, Arendt vit un fait décisif, irrémédiable, qu'elle dit ne pas parvenir à maîtriser. Qui la dépasse. «C'était comme si l'abîme s'ouvrait devant nous... Cela n'aurait jamais dû arriver» (TC 242). Les tentatives de maîtrise par la voie de la «compréhension» de ce qu'elle a appris se succèdent tout au long de son œuvre et de sa vie, par des chemins divers, depuis cette date fatidique. Une des étapes interviendra bien des années plus tard, au moment où elle assiste au procès d'A. Eichmann et dix ans plus tard au moment où elle réfléchit sur la pensée, compréhension et la faculté de juger pour écrire *La vie de la pensée*. D'une certaine manière, dans la faculté de juger, ce qui est en jeu pour Arendt, c'est la faculté de maîtriser le passé en le jugeant pour pouvoir être contemporain du monde, appartenir au présent et au futur. «Nous serons en mesure d'affronter ce passé que lorsque nous commencerons précisément à juger, et avec force»[58], écrit-elle déjà à G. Scholem au moment du procès d'A. Eichmann. Dans l'entretien à Gaus elle parle de preuves mais n'explique pas quelles preuves concrètes elle a eu en 1943. On sait qu'il s'agit de preuves de l'existence d'Auschwitz:

> «[...]tout d'abord nous n'y avons pas cru, bien qu'à vrai dire mon mari et moi-même estimions ces assassins capables de tout. Mais cela, nous n'y avons pas cru, en partie aussi parce que cela allait à l'encontre de toute nécessité, de tout besoin militaire. Mon mari qui a été autrefois historien militaire, et qui s'y connaît un peu en la matière, m'a dit: ne prête pas foi à ces racontars, ils ne peuvent pas aller jusque-là! Et cependant nous avons bien dû y croire six mois plus tard, lorsque nous en avons eu la preuve. Ce fut là le vrai bouleversement. Auparavant, on se disait: eh bien ma foi nous avons des ennemis. C'est dans l'ordre des choses. Pourquoi un peuple n'aurait-il pas d'ennemis? Mais il en a été tout autrement. C'était vraiment comme si l'abîme s'ouvrait devant nous, parce qu'on avait imaginé que tout le reste aurait pu d'une certaine manière s'arranger, comme cela peut toujours se produire en politique. Mais cette fois, non. Cela n'aurait jamais dû arriver! Et par là, je ne parle pas du nombre de victimes. Je parle de la fabrication systématique des cadavres, etc., je n'ai pas besoin de m'étendre davantage sur ce sujet. Auschwitz n'aurait jamais dû se produire. Il s'est passé là quelque chose que nous n'arrivons toujours pas à maîtriser» (TC 241-42).

> «Nous avons désespérément besoin, pour l'avenir, de l'histoire vraie de cet enfer construit par les nazis. Non seulement parce que ces faits ont changé et empoisonné l'air même que nous respirons, non seulement parce qu'ils peuplent nos cauchemars et imprègnent nos pensées jour et nuit, mais aussi parce qu'ils sont devenus l'expérience fondamentale de notre époque et sa détresse fondamentale»,

écrit Arendt en 1946 dans un de ses textes les plus impressionnants sur les usines de la mort[59] (AJ 154) qui sont l'arrière-fond de sa réflexion sur le mal politique créé par

le système totalitaire. En septembre 1946, elle écrit en effet une recension[60] dans un texte très puissant, «l'image de l'enfer» (IE et AJ 151-160). Elle critique la maladresse des livres qui n'ont pas réussi à «comprendre ou éclaircir la nature des faits» (IE 151). Je ne m'arrête pas ici au contenu de sa critique, à ses considérations sur la responsabilité des intellectuels, la science raciale et ses dérives, la terreur «qui revêt invariablement l'apparence d'une conclusion logique inévitable tirée de quelque idéologie ou théorie» (158), les lois de la nature auxquelles sont soumis les faibles et les forts (158), la collaboration et la coopération. Je ne relève que ce qu'elle dit sur la *Solution finale*. Elle rappelle tout d'abord les faits. Six millions d'êtres humains «moururent comme du bétail, comme des choses qui n'auraient ni corps, ni âme, ni même un visage sur lequel la mort aurait pu apposer son sceau» (152). Les faits dépassent la compréhension et la justice humaine.

«En essayant d'inventer une perversité au-delà du vice, les nazis ont du même coup favorisé l'émergence d'une innocence qui est au-delà de la vertu. Une telle innocence et une telle perversité n'ont aucun rapport avec la sphère de la réalité politique» (153). Pour être crus en attaquant un peuple absolument innocent, les nazis ne devaient pas seulement mentir, ils devaient fabriquer une fausse réalité, «faire en sorte que les Juifs ressemblent à des sous-hommes» (153). C'est de là qu'il faut partir pour penser le mal en tant que mal politique.

Elle revient sur le laboratoire de mise en œuvre de la domination totale que sont les camps de concentration et d'extermination, dans la dernière partie du livre *Le système totalitaire* (OT III). Rappelons son deuxième développement descriptif. Les camps ont un but politique ne concernant pas que les victimes mais concernant surtout l'ensemble de la société. Il s'agit «d'organiser la pluralité et la différenciation infinies des êtres humains comme si l'humanité entière ne formait qu'un seul individu» (OT III 173), avec une «identité immuable de réactions». Les camps servent à dégrader et à tuer les gens et surtout à «éliminer la spontanéité elle-même en tant qu'expression du comportement humain et à transformer la personnalité humaine en une simple chose, en quelque chose que même les animaux ne sont pas» (174). A ce niveau, la catégorie «la fin justifie les moyens» ne convient plus. La terreur a perdu son propos, «elle n'est plus le moyen qui permet d'effrayer les gens» (175). Elle s'inscrit dans l'objectif de destruction des êtres humains différenciés et de toute vie politique basée sur une conception du pouvoir privilégiant l'action des individus différenciés. Nous devons prendre conscience

> «que la psyché peut être détruite sans que l'homme soit pour autant, physiquement détruit; que dans certaines circonstances, la psyché, le caractère et l'individualité ne semblent assurément se manifester que par la rapidité ou la lenteur avec lesquelles ils se désintègrent. Cela aboutit à l'apparition d'hommes sans âmes» (177).

Arendt s'appuie, dans cette partie, sur les analyses de B. Bettelheim (1947), dont les arguments sont repris dans deux œuvres postérieures (1972, 1979). Elle partage avec lui, et contre d'autres chercheurs en désaccord avec B. Bettelheim[61], une conception de l'humanité[62] qui se distingue de l'animalité. La nature humaine n'est pas essence mais construction dans le rapport au monde, où sans que soient niés le socle biologique et la situation matérielle et sociale, est reconnu un statut à l'inconscient (pour Bettelheim, pas pour Arendt), à la conscience, à la pensée, base de la survie, de la liberté, de la pluralité et de la responsabilité dans un système totalitaire et aussi plus largement dans une société de masse.

Si nous essayons de comprendre « le mal radical inconnu de nous auparavant » (180) cela « dépasse tout simplement nos facultés de compréhension » (177), qu'elles soient historiques, politiques, juridiques, pénales (crime), psychologiques, morales ou sociologiques. Les phénomènes sont incomparables, parce que toute comparaison distrairait l'attention de ce qui est essentiel : « l'exil du monde des hommes tout entier » (181). Alors comment comprendre ? Il faut se lever d'entre les morts comme Lazard, écrit Arendt en utilisant une étrange référence qui nous installe dans le mouvement du retour du royaume des morts, dans ce *no man's land* entre la vie et la mort. Il faut comprendre que c'est un état où « vie et mort sont également vidées de leur sens » (180), où dans l'horreur « on se tient hors de la vie et de la mort » (181), où « les masses humaines qui y sont enfermées sont traitées comme si elles n'existaient plus » (183), où l'individu est dépossédé de sa propre mort, où les êtres humains devraient ne jamais être nés[63]. Il ne faut pas rester fascinés par l'horreur ou la crainte, quand on découvre que l'on a dépassé le pire qui pouvait arriver.

Nous sommes dans une atmosphère d'irréalité et de rêve. Nous entrons dans l'enfer, mais un enfer humain. Le meurtre, le meurtrier et la victime sont impersonnels. Nous ne pouvons plus nous mouvoir dans l'univers familier de la vie et de la mort, où le meurtrier laisse un cadavre derrière lui. Tout a disparu (la victime, le corps, les parents, les traces des actes). C'est l'existence même – en tant que vie et mort – qui est effacée. « Le radicalisme des mesures prises pour traiter les gens en êtres invisibles qui n'appartiennent à personne, comme s'ils n'avaient jamais existé et pour les faire disparaître au sens littéral du terme n'apparaît généralement pas à première vue » (179), à cause de l'organisation du système et le classement des victimes en catégories. Une autre face de l'horreur est que « les prisonniers, même s'il leur arrive d'en réchapper, sont coupés du monde des vivants bien plus nettement que s'ils étaient morts, parce que la terreur impose l'oubli » (179).

Une face de l'horreur plus fondamentale de la domination totale concerne la puissance de l'humain mise en œuvre hors de toute limite, révélée dans l'horreur qui interroge radicalement l'imagination, la pensée. Après une telle expérience historique,

> « soudain, il devient évident que ce que l'imagination humaine avait depuis des milliers d'années rejeté dans un royaume hors du pouvoir des hommes, peut se forger ici-bas maintenant : l'Enfer et le Purgatoire, et même une image de leur durée éternelle, peuvent être créés grâce aux méthodes les plus modernes de destruction et de thérapie [...]. L'enfer totalitaire prouve une chose : le pouvoir de l'homme est plus grand qu'ils n'eussent jamais osé l'imaginer ; que l'homme peut réaliser des visions d'enfer sans que le ciel tombe ou que la terre s'ouvre » (184).

Les humains savent maintenant qu'ils ont inventé la possibilité de sortir du genre humain.

Arendt indique une piste de réflexion sur le statut et le rôle de l'imagination en rapport au jugement sans la développer ici. Elle la reprendra plus tard (partie IV). Pour que puisse avoir lieu une réflexion qui perçoive les contextes politiques et mobilise les passions politiques, elle évoque le rôle d'une pensée de création et non de réaction, qui se situe au niveau d'une imagination terrifiée.

> « Seule l'imagination terrifiée de ceux qu'ont éveillés de tels récits, sans qu'ils aient été eux-mêmes frappés dans leur propre chair, de ceux qui, libres par rapport à la terreur animale sans

espoir – celle qui en face de l'horreur réelle, présente, paralyse inexorablement tout ce qui n'est pas pure réaction – seule cette imagination peut être capable d'une réflexion sur ces horreurs» (178).

Pour l'instant, elle explique le processus et les méthodes de la société concentrationnaire qui ont permis d'en arriver là. «La fabrication massive et démentielle de cadavres et précédée par la préparation historiquement et politiquement intelligible de cadavres vivants.» Rappelons ici les étapes principales qu'elle reprendra plus amplement pour son projet de recherche sur les camps de concentration. Le premier pas consiste à tuer en l'homme la personne juridique, en lui enlevant toute possibilité d'action. Le deuxième pas est le meurtre en l'homme de la personne morale, la corruption de toutes les solidarités humaines, l'oubli organisé où le chagrin et le souvenir sont interdits[64]. Le troisième pas est «l'assassinat de l'individualité»[65] (194), la suppression de la dignité humaine en supprimant les différences entre les individus, l'identité unique de chacun. Ainsi est supprimée l'essence de la liberté qui est création infinie.

Puis, elle conclut ce chapitre par des réflexions critiques sur la nature humaine et la liberté qui sont autant d'avertissements. Elle revient sur le fait que «[...] la société de la mort instituée dans les camps est la seule forme de société où il soit possible de dominer entièrement l'homme». Que les prophètes qui ont supposé l'existence d'une nature humaine unique et inaltérable et la dignité humaine[66], se sont tragiquement trompés; «[...] le pouvoir de l'homme est si grand qu'il peut devenir en réalité ce qu'il désire être» (196). Un tel pouvoir sans limites a sa source dans la société totalitaire. «Il est dans la nature même des régimes totalitaires de revendiquer un pouvoir sans bornes» (196). Il peut se développer si «tous les hommes littéralement, sans exception aucune, sont dominés de façon sûre dans tous les aspects de leur vie» (196). Et aussi, s'ils disparaissent comme êtres humains spontanés, en devenant superflus, car «le totalitarisme ne tend pas vers un règne despotique sur les hommes, mais vers un système dans lequel les hommes sont de trop» (197). Arendt souligne combien il peut être tentant d'appliquer ce constat dans une terre surpeuplée: «La tentative totalitaire que font les masses contemporaines de leur superfluité sur une terre surpeuplée» (198).

En 1950, après avoir écrit *Le système totalitaire* (OT III) dans un projet de recherche qui restera sans suite[67], elle revient sur les camps de concentration et d'extermination (TSS 203-215) et répète son hypothèse explicative centrale d'ordre politique[68]: «Les camps de concentration sont les laboratoires d'une expérience de domination totale» (212). Je ne m'arrête pas ici à ce texte, dans la mesure où il formule de manière synthétique et brève l'hypothèse politique explicative centrale déjà formulée dans *Le système totalitaire*. Si l'on accepte de mettre l'accent sur cet axe explicatif d'Arendt, c'est donc en priorité, comme le rappelle bien J. M. Chaumont (1991, 89), à l'institution concentrationnaire et au rapport avec la politique, le pouvoir, que s'intéresse Arendt tant d'un point de vue d'une description de théorie politique que d'une réflexion philosophique. Même si elle ne dispose pas encore de tous les faits et de toutes les sources pour le décrire, on peut être d'accord avec Chaumont quand il résume la démarche d'Arendt et son but: «Les camps de concentration représentent le fondement même des régimes totalitaires et c'est à l'aune de la peur qu'ils inspirent qu'Arendt propose alors de réviser et de reconstruire nos critères de jugement politique» (1992, 88). Confrontée à un phénomène sans précédent, elle constate qu'il devient une pierre d'achoppement pour sa compréhension et l'oblige à «reconsidérer ses a priori fondamentaux».

1.4 Tout est possible, grâce à l'organisation

> *« Nos conditions d'existence aujourd'hui dans le domaine de la politique sont assurément menacées par ces tempêtes de sable dévastatrices. [...] on dirait qu'un moyen a été découvert de mettre le désert lui-même en mouvement, de déchaîner une tempête de sable qui pourrait couvrir de part en part la terre habitée. »* (OT II 231)

Le totalitarisme est pour Arendt un système de domination totale. Il a installé la désolation. Commençons par présenter certains grands traits décrits (OT III) (écrit avant le chapitre *Idéologie et Terreur*[69]) ce qui permettra de commencer à saisir le mouvement totalitaire comme mouvement de l'Etre de la politique et en tant que principe « d'organisation » politique qui est de nature destructif. En procédant à un tel choix, je n'ignore pas la critique d'« un certain essentialisme dont Arendt ne se départit jamais » (Ricœur 1983, CHM 9) contrebalancé par les analyses de M. Canovan (1992) qui repère le mouvement d'action dans la pensée d'Arendt plus que l'essence, mais je désire observer comment Arendt traverse et dépasse ce que Ricœur appelle « le paradoxe épisté-mologique » (décrire le pouvoir du système totalitaire qui est impensable), déjà par l'articulation de l'OT et de la CHM (thèse de Ricœur et Canovan) et aussi de l'articulation de ces deux œuvres à d'autres œuvres très importantes (ER, CC, VE) mais déjà présente dans la description du totalitarisme.

Pour établir sa description du totalitarisme, elle part d'une hypothèse centrale : tout est possible grâce à l'organisation, concrétisée dans sa figure extrême par la « fabrication industrielle de cadavres » (mots d'Arendt) dans la *Solution finale*. Elle formule une définition du totalitarisme : « l'ambition totalitaire d'une domination absolue » dans le temps et l'espace (OT I 19). « Le régime totalitaire diffère des dictatures et des tyrannies » sur un point clé : « la domination totale [qui] est la seule forme de régime avec laquelle la coexistence ne soit pas possible » (OT III 13). Cela implique un « mouvement perpétuel », un « état d'instabilité permanente », qui a une tendance similaire à la « révolution permanente » de Trotsky, nous dit Arendt (120).

Quant au *temps*, elle souligne que le totalitarisme est une « confrontation entre l'utopie se déroulant dans un temps infini et la réalité immédiate, ce qui implique le mensonge, l'élimination de toute réalité non totalitaire rivale, inhérente aux régimes totalitaires » (122). Le programme est calculé en termes de millénaires (74). La guerre et l'installation de camps de concentration et d'extermination instaurent une radicalisation du processus. « En Allemagne, en 1942, les règles de la domination totalitaire commencèrent à primer toute autre considération » (140).

Quant à l'*espace*, la domination totale est la domination planétaire dans un régime universel (conquête du monde) qui est le cadre de l'univers connu. Dans sa logique, le totalitarisme pourrait s'étendre au système planétaire. Il ne connaît aucune frontière. Un des dangers mortels du système totalitaire lié à l'expansionnisme obligé (l'autre étant « de se geler en une forme de gouvernement absolu » (119) « leur liberté de mouvement pouvait se trouver bornée aux frontières du territoire où le pouvoir leur était échu » (119). Dans un tel cadre spatial, il n'y a pas de distinction entre la mère-patrie et les territoires conquis, et entre politique intérieure et politique étrangère (146). « Le dictateur totalitaire est comme un conquérant étranger qui ne vient de nulle part, et le

produit de son pillage a des chances de ne profiter à personne» (147). La sélection raciale ne connaîtra jamais de trêve avec une constante radicalisation des normes. Les indésirables deviennent anonymes, ils «disparaissent de la surface du globe», ainsi que leurs traces, comme s'ils n'avaient jamais existé (pas de corps, pas de tombe, pas de parents) (167-169).

Le *pouvoir* – derrière la *realpolitik* pratiquée – est un concept central articulé à celui de «l'organisation politique», entièrement nouveau, sans précédent. Pour en comprendre le sens, il nous faudra lier la description à ce qu'elle écrira quelques années plus tard sur le «nouveau type de régime». Ni l'individu, ni la nation, ni les partis (236) ne sont des bases d'organisation du politique. «L'individu isolé lui-même ne peut être dominé de manière absolument certaine que par l'emprise d'un régime totalitaire établi sur le monde entier» (122). Il est basé sur le mode de développement du pouvoir d'organisation basé sur un mouvement perpétuel: «Le pouvoir, tel que le conçoit le totalitarisme réside exclusivement dans la force produite par l'organisation» (148). C'est une «[...] sorte de mécanisme immatériel, dont chaque mouvement engendre du pouvoir comme le frottement ou les courants galvaniques engendrent de l'électricité» (149). Il se caractérise par une série de traits qui rendent la politique contemporaine pratiquement imprévisible: «Suprême dédain des conséquences immédiates plutôt qu'inflexibilité; absence de racines et négligences des intérêts nationaux plutôt que nationalisme; mépris des considérations d'ordre utilitaire plutôt que poursuite inconsidérée de l'intérêt personnel; «idéalisme», c'est-à-dire fois inébranlable en un monde idéologique factice, plutôt qu'appétit de pouvoir, tout cela a introduit dans la politique internationale un facteur nouveau plus troublant que n'aurait pu l'être l'agressivité pure et simple» (148). L'organisation du pouvoir implique un quartier général (d'organisation) et un laboratoire (camps de concentration et d'extermination).

La terreur, dont la police est l'instrument privilégié, est la substance du totalitarisme. Elle a une caractéristique: «Elle se déchaîne lorsque toute opposition organisée a disparu et que le dirigeant totalitaire sait qu'il n'a plus besoin d'avoir peur» (16). Elle définit le suspect comme un «ennemi objectif» qui «se définit en fonction de la ligne politique du gouvernement et non par le désir qu'il a de le renverser» (156). Il varie selon les circonstances. Dans la phase finale, ce n'est plus même un critère, le choix des victimes se fait au hasard[70]. C'est une négation totale de la liberté qui perd toute marque distinctive: «l'innocent et le coupable sont au même titre indésirables» (167). «Dans le monde totalitaire, la catégorie de suspect embrasse toute la population: toute pensée qui dévie de la ligne officielle prescrite et sans cesse changeante est déjà suspecte [...]. Du seul fait qu'ils sont capables de penser, les êtres humains sont suspects par définition [...] car la capacité humaine de penser est aussi celle de changer d'avis» (163).

Finalement, Arendt écrit que le système totalitaire pose une question centrale à la philosophie de la politique à propos des désirs secrets et des secrètes complicités des masses, quant à une telle forme de pouvoir «[...] nous ne savons pas jusqu'à quel point un régime totalitaire peut transformer le caractère. Nous savons encore moins combien de gens normaux autour de nous seraient prêts à accepter le mode de vie totalitaire – autrement dit à payer d'une considérable amputation de la durée de leur vie, l'assurance que tous leurs rêves de carrière seront accomplis» (163). Elle reprendra cette question à propos de l'idéologie totalitaire et de la définition de l'activité de penser philosophique plus tard et aussi dans ses critiques sur la société de masses.

On réalise aisément à quel point la propagande et même certaines des institutions totalitaires répondent aux besoins des nouvelles masses déracinées dans un monde où n'est plus distingué le privé et le public; mais il est presque impossible de savoir combien d'entre eux, exposés plus longtemps à la perpétuelle menace du chômage, acquiesceraient avec joie à une «politique de population» qui consiste à éliminer régulièrement ceux qui sont en surnombre; combien après avoir pleinement pris conscience de leur inaptitude croissante à porter les fardeaux de la vie moderne, se conformeraient de gaieté de cœur à un système qui, «en même temps que la spontanéité élimine la responsabilité» (172).

1.5 L'arrivée du totalitarisme au pouvoir

Ce qui caractérise le système totalitaire, pour Arendt, c'est «l'obsession totalitaire du mouvement perpétuel: les formations totalitaires ne restent au pouvoir qu'aussi longtemps qu'elles demeurent en mouvement et mettent en mouvement tout ce qui les entoure» (27). «Les mouvements totalitaires sont des organisations massives d'individus atomisés et isolés» (47). Le chef totalitaire est «le fonctionnaire des masses qu'il conduit» (49). La domination totale est exercée par un «mouvement constamment en mouvement: à savoir, la domination permanente de tous les individus dans toutes les sphères de leur vie» (49). Un tel mouvement se caractérise par sa fluidité, sa précarité, sa capacité d'adaptation, son absence de continuité extraordinaire, alors qu'il prétend s'inscrire dans le temps et l'espace infinis.

Le mouvement totalitaire en vertu de lois immuables (75) organise les masses et non pas les classes, sur la base de la seule force du nombre et non de l'intérêt commun. C'est une société atomisée, où l'identité est détruite avec l'uniformité abstraite (abandon de soi dans la masse, isolement, manque de rapports sociaux normaux, perte radicale de l'intérêt personnel, indifférence cynique en face de la mort, tendance passionnée à prendre les notions les plus abstraites comme règles de vie, mépris pour les règles de bon sens). Il installe une alliance provisoire entre l'élite et la populace, car «leurs problèmes étaient devenus semblables et préfiguraient les problèmes et la mentalité des masses» (62): abolition de la distinction entre vie privée et publique, prise en compte de l'homme dans sa totalité, plus de libre initiative.

Il est basé sur la propagande totalitaire et la terreur (et non plus la crainte à la base de la tyrannie), qui «sont les deux faces d'une même médaille» (67). C'est un «mépris radical pour les faits», (76) qui a deux piliers: la science transformée en idéologie qui ne se préoccupe plus du bien-être, mais est appelée à «transformer la nature de l'homme» (72-73) et la prophétie absolue. Les thèmes de propagande ont été préparés les cinquante années antérieures (impérialisme, désintégration de l'Etat-nation). La logique de la propagande est basée sur le mystère, la soif de cohérence, elle ne fait référence à aucun régime politique précis, elle est basée sur «l'égalité – non de droit – mais de nature du peuple allemand et sur leur différence radicale par rapport à tous les autres peuples» (87).

L'organisation totalitaire est originale par rapport aux autres organisations politiques de domination (basées sur la hiérarchie, par exemple). Elle copie les sociétés secrètes (sauf sur la nécessité de garder le secret). Elle répond à la nécessité du mouvement perpétuel, elle postule la toute puissance de l'organisation: «le pouvoir de l'organisation

peut détruire le pouvoir de la réalité» (116). Elle est donc fluide, avec une structure souple et fluctuante qui ne permet pas de situer le pouvoir. Elle obéit au principe «tout ce qui est en dehors du mouvement se meurt» (108). Il s'agit en fait d'une *structure en oignon*, avec un chef absolu et un groupe d'initiés qui changent souvent, où les membres ne sont jamais en contact avec le monde extérieur, doivent une obéissance absolue au chef et ne savent jamais quand ils sont proches ou éloignés du pouvoir.

Lorsque le totalitarisme est au pouvoir, il se base sur trois piliers: 1. l'Etat totalitaire; 2. la police secrète; 3. la domination totale.

L'Etat totalitaire «n'a d'un Etat que l'apparence...»[71]. Il a un caractère informe: «Le corps politique du pays, en raison de son caractère informe, est à l'abri de tout choc» (139). La diplomatie internationale, loin de diminuer, a augmenté leur violence et leur hostilité à l'égard des puissances. La constitution est maintenue tout en ignorant la loi. Quant au rapport Etat-parti, le pouvoir réel est exercé par le parti; avec un dédoublement des services, le caractère informe de l'édifice tout entier (127), la multiplication des services (création de services nouveaux sans éliminer les anciens, déplacement et fluidité du pouvoir, élimination de tout sens des responsabilités et des compétences), aucune hiérarchie du pouvoir et de l'autorité enracinée.

Quant à la *police secrète*, elle n'est plus un Etat dans l'Etat qui poursuit et contrôle des suspects, c'est «un véritable organe exécutif du gouvernement». C'est le noyau du pouvoir:

> «[...] la police ne répond pas seulement au besoin de supprimer la population nationale, mais s'accorde avec la prétention idéologique à la domination planétaire. [...] ceux qui considèrent la terre entière comme leur territoire futur vont mettre l'accent sur l'organisation de violence intérieure et gouverner le territoire conquis avec des méthodes et du personnel policier plutôt qu'avec l'armée» (21).

Son rôle est de s'occuper des «ennemis objectifs» et non plus des suspects (ne plus se préoccuper de ce qui se passe dans la tête des futures victimes) (159).

1.6 Le totalitarisme, un nouveau régime politique «pseudo-ontologique»

Le système totalitaire s'est installé après des décennies de tumulte, de confusion et d'horreur pure et simple: révolutions qui suivirent la Première Guerre mondiale, essor des mouvements totalitaires et usure du régime parlementaire, tyrannies nouvelles fascistes et semi-fascistes, dictatures du parti unique et de l'armée, établissement de régimes totalitaires s'appuyant sur les masses: en Russie en 1929, en Allemagne en 1933. Le phénomène du totalitarisme est complètement nouveau, «cette nouveauté fait éclater à la fois la continuité de notre histoire et les concepts de notre pensée politique»[72]. Il ne s'agit donc pas de vouloir le saisir par ses éléments constitutifs ou ses origines, avertit Arendt (en contradiction avec le titre de son livre). Mon propos ici est d'exposer la démonstration d'Arendt, sans pouvoir reprendre les critiques sur le totalitarisme d'Arendt (Thanassekos, Wismann 1990), de sa partie la plus faible à savoir l'analogie qu'elle pose entre le nazisme et le stalinisme dans le totalitarisme à partir de la terreur, du système des camps dont les buts sont pourtant différents dans l'Allemagne nazie et en Russie.

> «Comme tous ces courants souterrains ne surgirent au grand jour qu'à l'occasion de la catastrophe finale, qui les rassembla, on a eu tendance à assimiler le totalitarisme à ses éléments constitutifs et à ses origines, comme toute explosion d'antisémitisme pouvait être une manifestation de 'totalitarisme'. La politique totalitaire – loin d'être simplement antisémite, ou raciste ou impérialiste, ou communiste – use et abuse de ses propres éléments idéologiques et politiques jusqu'à ce que la base concrète qui avait fourni aux idéologies leur force et leur valeur de propagande – la réalité de la lutte des classes, par exemple, ou les conflits d'intérêts entre les Juifs et leurs voisins – ait presque disparu» (OT I 18).

Pour Arendt, la question de la genèse de l'événement, du développement est centrale pour une compréhension exacte de la nature du principe totalitaire: qu'est-ce qui dans une société conduira ou non au principe totalitaire? Elle affirme à plusieurs reprises son objectif: il est nécessaire de disposer d'un critère politique de jugement clair. La domination totale en tant que régime politique est le critère philosophique qui pose un critère absolu de jugement politique.

Dans le dernier chapitre rédigé quelques années plus tard, écrit tout d'abord comme postface, puis intégré comme dernier chapitre (OT III 203-232) du troisième tome de l'*Origine du Totalitarisme*, Arendt effectue une synthèse de sa démarche sur le totalitarisme en repartant de Montesquieu. C'est un texte de synthèse que je considère comme important, car la démarche proprement philosophique y devient prédominante. Je m'y arrête dans la mesure où Arendt systématise sa démarche philosophique et focalise la réflexion et la démarche philosophique sur certains problèmes (autour de la notion de régime, de transformation du genre humain en espèce et du rôle de l'idéologie dans le mouvement). Tout régime politique a une nature et un principe. La nature est «ce qui le fait être tel, et le principe ce qui le fait agir». Mais le totalitarisme n'a pas de principe, il agit grâce à la peur. La thèse centrale d'Arendt est bien résumée par R. Aron: «Le totalitarisme est une tentative en vue d'exercer sur les hommes une domination totale qui les déshumanise, soit qu'ils soient livrés aux camps de concentration, soit que, dans la société dite normale, ils soient soumis à la propagande obsessionnelle et aux décisions mystérieuses des autorités, se réclamant elles-mêmes de lois cosmiques ou historiques» (Aron 1954, 67).

A la lecture de ce chapitre, on est frappé que les questions philosophiques que se pose Arendt et surtout sa définition du totalitarisme comme mouvement sans limites, reprennent implicitement certaines des questions de Platon quant à l'immortalité de l'âme. Rappelons très brièvement, sous forme de parenthèses, que Platon définit en effet l'immortalité de l'âme en tant que «mouvement». «Toute âme est immortelle; car ce qui est toujours en mouvement est immortel» et en tant que mouvement autogénéré: «Ainsi l'être qui se meut lui-même est le principe du mouvement et cet être ne saurait ni périr, ni naître; autrement le ciel tout entier et toute la génération des êtres tomberaient et s'arrêteraient, et ne retrouveraient plus jamais de quoi se mouvoir et renaître.»[73] Mais comme l'écrit Arendt, dans son analyse du totalitarisme, il ne s'agit pas d'ontologie d'un mouvement immortel, mais de pseudo-ontologie basée sur un «tout est possible» qui va bien au-delà de la prétention nihiliste du «tout est permis». On peut comprendre le terme «pseudo-ontologie» d'Arendt, comme le fait que dans le régime politique du totalitarisme s'il s'agit d'une immortalité, elle est factice dans la mesure où le mouvement est engagé dans la destruction totale, la mort et non la vie. Une telle facticité basée sur une question ontologique fondamentale expliquerait-elle la force de séduction du totalitarisme?

1.6.1 La tempête de sable dévastatrice

La métaphore de la tempête de sable dévastatrice indique bien qu'Arendt nous conduit vers l'appréhension du système totalitaire en tant que régime politique qu'elle caractérise de « pseudo-ontologique ». Voyons sa description : « Nos conditions d'existence aujourd'hui dans le domaine de la politique sont assurément menacées par ces tempêtes de sable dévastatrices. [...] on dirait qu'un moyen a été découvert de mettre le désert lui-même en mouvement, de déchaîner une tempête de sable qui pourrait couvrir de part en part la terre habitée. » (OT III 231), voilà l'image de ce qu'Arendt appelle la désolation, qu'elle soumet à notre imagination pour représenter ce qu'elle évalue comme un « nouveau type de régime » politique. Dans un autre texte qui aurait pu être la « conclusion possible » de son ouvrage non écrit d'introduction à la politique, elle opposera au désert l'image de l'oasis (QP 136-139).

Qu'est-ce que le totalitarisme ?

> « N'est-il qu'un rapiéçage qui emprunte ses méthodes d'intimidation, ses moyens d'organisation et ses instruments de violence à l'arsenal politique bien connu de la tyrannie, du despotisme et des dictatures ? Ne doit-il son existence qu'à la faillite déplorable, mais peut-être accidentelle des forces politiques traditionnelles – libérales ou conservatrices, nationales ou socialistes, républicaines ou monarchistes, autoritaires ou démocratiques ? Ou bien y a-t-il au contraire quelque chose comme une nature du régime totalitaire ? Celui-ci a-t-il une essence propre et peut-on le comparer à d'autres types de régime, comme la pensée occidentale en a connu et reconnu depuis les temps de la philosophie antique ? » (OT III 204),

se demande Arendt dans l'introduction de ce chapitre important.

En résumé, voici la thèse centrale d'Arendt : le totalitarisme est un régime politique nouveau et sans précédent qui a « envahi et dirigé le maniement des affaires publiques » (204). Dans l'histoire, il n'a jamais servi de fondement à un corps politique. Il se différencie des autres régimes politiques (despotisme, tyrannie, dictature) par l'essence de son Etre politique qui n'est plus stable comme l'âme de Platon, mais en mouvement perpétuel. Ses deux piliers fondamentaux sont la terreur et l'idéologie – qui a un sens précis pour Arendt, comme on le verra – en vue d'une domination totale et d'une « production du genre humain comme ultime produit » (206) inscrit dans le mouvement. Dans ses formes d'organisation « il a engendré des institutions politiques entièrement nouvelles, il a détruit toutes les traditions sociales, juridiques et politiques du pays » (203). Il a transformé les classes en masses, substitué un mouvement de masse au système des partis, déplacé le pouvoir de l'armée vers la police, mis en œuvre une politique étrangère en vue de la domination du monde, agi selon des systèmes de valeurs radicalement différents.

Le pivot central quant à la nouveauté du régime totalitaire est donc le suivant : tous les modes d'action et d'organisation du politique (conception de l'action, de la pluralité, de la pensée, des lois, des sujets politiques, des principes et moyens d'action, des critères de discrimination, etc.) sont conçus, utilisés, orientés, transformés pour s'inscrire dans ce qu'elle appelle la loi du mouvement qui est la pseudo-substance, la logique (causale et dialectique).

Reprenons pas à pas le développement de la pensée d'Arendt dans ce dernier chapitre. Elle commence par rappeler que sous l'angle de l'histoire des idées, la thèse d'un nouveau régime semble sujette à caution, dans la mesure où les types de régime connus ont été découverts et répertoriés par les Grecs il y a vingt-cinq siècles et que l'on serait

tenté dans un premier mouvement d'assimiler le totalitarisme avec la tyrannie parce qu'ils ont certains traits communs: tous les deux sont des régimes sans lois où le pouvoir est monopolisé par un seul homme.

En plus d'être sans précédent, le totalitarisme a fait éclater un critère classique pour définir l'essence des régimes politiques dans la philosophie politique: l'alternative d'un régime sans lois ou d'un régime soumis à des lois. A ce niveau s'inscrit une nouveauté particulière. Le totalitarisme brave toutes les lois positives par lui-même promulguées ou celles qu'il n'a pas abolies (la constitution de Weimar pour le nazisme), mais il ne remplace pas un corpus de lois par un autre. Il a une prétention monstrueuse: «il remonte aux sources de l'autorité, d'où les lois positives ont reçu leur plus haute légitimité» (205): «Il prétend obéir rigoureusement et sans équivoque aux lois de la Nature et de l'Histoire» (205). Cette nouvelle légitimité totalitaire balaie les normes du bien et du mal, la loi divine, les coutumes et les traditions, le *consensus juris* (le jugement moral, le châtiment légal présupposant tous deux le consentement) règle de base du «monde civilisé» et pierre angulaire des relations internationales. Elle applique ainsi directement «la loi au genre humain sans s'inquiéter de la conduite des hommes [parce que] la loi de la Nature ou celle de l'Histoire pour peu qu'elles soient correctement exécutées, sont censées avoir la production du genre humain pour ultime produit» (206) et l'espace planétaire comme espace politique.

Ce nouveau référent où «toutes les lois sont devenues des lois de mouvement» (207), n'a plus la permanence et l'éternité des anciennes références des lois positives qui avaient comme fonction la «stabilisation pour les mouvements humains sans cesse changeants» (207). L'Histoire (pour Staline), la Nature (pour Hitler) ne sont plus la source d'autorité. «Elles sont en elles-mêmes mouvements» (207). Derrière la notion de Nature et de race des nazis, il y a l'idée de Darwin[74]

> «selon lequel l'homme serait le produit d'une évolution naturelle. [...] L'introduction par Darwin du concept d'évolution dans la nature, son insistance sur le fait que, dans le domaine biologique du moins, le mouvement naturel n'est pas circulaire mais unilinéaire, progressant à l'infini, signifient, en fait, que la Nature est engloutie dans l'Histoire, que la vie naturelle est tenue pour essentiellement historique. La 'loi' naturelle selon laquelle seuls survivent les plus aptes est tout aussi historique que la loi de Marx selon laquelle survit la classe la plus progressive, et, comme telle, le racisme pouvait l'utiliser» (208).

1.6.2 Le cercle de fer de la terreur totale[75]

La place des lois positives est prise par la terreur qui est «la réalisation de la loi du mouvement» et «l'essence de la domination totalitaire» (210). Elle a comme rôle de «donner réalité à la loi du mouvement historique ou naturel» (209). Elle devient totale quand elle devient indépendante de toute opposition. Son but est de «stabiliser les hommes en vue de libérer les forces de la Nature ou de l'Histoire» (210). Le coupable est celui qui fait obstacle au mouvement.

> «La terreur comme réalisation d'une loi de mouvement dont la fin ultime n'est ni le bien-être des hommes ni l'intérêt d'un homme mais la fabrication du genre humain, élimine l'individu au profit de l'espèce, sacrifie les 'parties' au profit du 'tout'. La force surhumaine de la Nature ou de l'Histoire a son propre commencement et sa propre fin» (211).

L'essence du gouverner est normalement défini par la légalité. Les lois positives remplissent normalement une fonction essentielle quant à la «pré-existence d'un monde

commun» (211). Elles sont la stabilité face au mouvement des êtres humains représentés par la naissance et la mort. Elles sont des «barrières, des limites, un cadre qui assure une liberté de mouvement dans la durée et aussi que quelque chose «de nouveau et d'imprévisible» surgisse. Mais «la légalité fixe des limites aux activités, mais ne les inspire pas» (213). La grandeur et l'inconvénient des lois consistent dans le fait qu'elles disent ce qu'il ne faut pas faire, mais pas ce qu'il faut faire. Pour Arendt, cette conception négative de la légalité est due au fait que l'Etre depuis Platon a toujours été défini à partir de sa permanence. Dans une telle perspective ontologique, la durée est le critère de qualité d'un régime.

A ce cadre, la terreur totale substitue «un lien de fer qui les [hommes] maintient si étroitement ensemble que leur pluralité s'est comme évanouie en un Homme unique aux dimensions gigantesques» (211). La terreur est donc, au-delà de la suppression de la liberté et de la pluralité – qui a aussi lieu dans la tyrannie –, un moyen dans le régime totalitaire de libérer les forces de la Nature, de les accélérer au-delà de leur possibilité de mouvement propre. «Le mouvement est ainsi devenu l'essence du régime lui-même» (213). Et l'on n'a plus besoin, dans ce nouveau cadre, d'aucun principe d'action séparé de l'essence de son mouvement. Mais la terreur en tant qu'essence du régime et de principe de mouvement ne peut pleinement se réaliser. La terreur ne suffit pas à guider la conduite humaine. Les actions humaines n'ont plus de critères de vertu, d'honneur, de crainte. Un principe complètement nouveau et totalement indépendant de la volonté apparaît: «le besoin insatiable de pénétrer la loi du mouvement» (215). Les sujets humains sont pris et jetés dans le mouvement et disparaissent en tant que sujets d'action. Ils ont besoin d'une préparation qui sera effectuée l'idéologie substitut de l'action, «une préparation qui rende chacun d'entre eux apte à jouer aussi bien le rôle de bourreau que celui de victime» (215).

1.6.3 La pensée réduite à la tyrannie de la logique totalitaire

> *«Le sujet idéal du règne totalitaire n'est ni le nazi convaincu, ni le communiste convaincu, mais l'homme pour qui la distinction entre fait et fiction (i.e. la réalité de l'expérience) et la distinction entre vrai et faux (i.e. les normes de la pensée) n'existent plus.»* (OT III, 224)

La réduction de la pensée à la «tyrannie de la logique» remplace le principe d'action de Montesquieu, par une logique inhérente au mouvement perpétuel (222). C'est la cohérence pour la cohérence (CC 117) à la base de l'action qui est censée infléchir et même créer la réalité. L'idéologie détruit la faculté d'expérimenter et la faculté de pensée. Elle réduit la pensée en tant qu'exercice de liberté intérieure, «l'aptitude à commencer quelque chose de nouveau», à s'enfermer dans la logique d'une cohérence fermée des prémisses-conclusions à la base de «l'alphabet du meurtre» (OT III 222). La domination totalitaire réduit l'activité de penser philosophique à la logique.

L'idéologie n'est pas isolée de la vie politique des sociétés. Elle fait intrinsèquement partie du mouvement totalitaire. En ce sens, pour Arendt, l'idéologie est éminemment pratique, matérielle, concrète. Si «l'idéologie de la lutte des races pour la domination du monde et la lutte des classes pour la prise du pouvoir politique dans les différents pays» ont pris tant d'importance, c'est qu'elles étaient liées aux mouvements totali-

taires. «Elles n'ont pris leur rôle et leur poids qu'une fois intégrées dans l'appareil de domination totalitaire» (219).

Voyons plus en détail le développement de l'argumentation d'Arendt. Les idéologies ont une caractéristique: elles ont la prétention de constituer ce qu'elle appelle une philosophie scientifique, en alliant approche scientifique et résultats d'ordre philosophique. Une idéologie est littéralement, écrit Arendt, «la logique d'une idée» qui se déploie sur une réalité en perpétuel changement. Elle traite les événements comme s'ils obéissaient à la même logique que l'enchaînement des idées. Elle ne s'intéresse jamais «au miracle de l'Etre». «L'idée» d'une idéologie n'est ni l'essence éternelle de Platon, ni le principe régulateur de la raison de Kant, elle est un «instrument d'explication» (217). Sa logique propre est le mouvement qui ne requiert aucun facteur extérieur pour se mettre en mouvement. En effet, «le seul mouvement possible dans le domaine de la logique est celui de la déduction à partir d'une prémisse» (tant pour la logique formelle classique, que pour la logique dialectique, affirme Arendt). La logique est donc un mouvement de pensée et non une régulation nécessaire du penser. L'idée à penser se transforme alors en prémisse. Le principe de non-contradiction cher à la logique organise toute l'argumentation qui ne peut être interrompue ni par une idée nouvelle, ni par un fait nouveau ou une expérience nouvelle.

«Le danger d'échanger la nécessaire insécurité où se tient la pensée philosophique pour l'explication totale que propose une idéologie et sa *Weltanschauung*, n'est pas tant le risque de se laisser prendre à quelque postulat généralement vulgaire et toujours pré-critique, c'est celui d'échanger la liberté inhérente à la faculté humaine de penser pour la camisole de la logique, avec laquelle l'homme peut se contraindre lui-même presque violemment qu'il est contraint par une force extérieure à lui» (218).

Toutes les idéologies contiennent des éléments totalitaires, mais certaines d'entre elles ont trois composantes spécifiquement totalitaires qui ont transformé les idéologies en armes que les «dirigeants prenaient mortellement au sérieux», alors même que la cohérence logique apparaissait «absurdement primitive et irrationnelle» au spectateur distant traité alors «d'idiot ou de lâche» (221), explique Arendt: 1. Lorsqu'elles prétendent tout expliquer, elles ne rendent pas compte de «ce qui naît et meurt». Elles ne s'occupent que du mouvement de l'histoire «en réduisant les questions historiques à des questions naturelles» (219). 2. En prétendant tout expliquer, les idéologies totalitaires s'affranchissent de toute expérience, elles n'apprennent rien de la réalité, elles «s'émancipent de la réalité que nous percevons au moyen de nos cinq sens» (219). Elles affirment disposer d'un sixième sens qui leur permet de lire et d'expliquer une «réalité plus vraie qui se dissimule derrière les choses sensibles [...] d'injecter une signification secrète, de soupçonner une intention secrète derrière tout acte politique public» (219). 3. «Puisque les idéologies n'ont pas le pouvoir de transformer la réalité, elles accomplissent cette émancipation de la pensée à l'égard de l'expérience au moyen de certaines méthodes de démonstration» (220): organisation logique des événements qui fait découler tous les faits d'une prémisse; processus cohérent de l'argumentation qui vise à épouser les lois du mouvement scientifique.

La nouveauté et la puissance de l'idéologie totalitaire consistait dans le fait que l'idéologie n'était pas une idée, mais «le processus logique qui pourrait s'engendrer à partir d'elle» (221), quelles que soient les conséquences. Une telle logique inhérente était, à côté de la terreur, une base de préparation indifférenciée des bourreaux et des victimes qui perdaient toute autonomie, toute liberté de pensée et d'action: «[...] la mobilisa-

tion de la force auto-contraignante de la logique a pour origine la peur que quelqu'un ne se mette à penser, activité qui, en tant que la plus libre et la plus pure des activités humaines, est justement tout l'opposé du processus contraignant de la déduction» (223).

Ainsi la terreur ruinait toutes relations entre les êtres humains, les transformait en êtres isolés dans un désert. Et l'idéologie coupait tout lien avec la réalité; ils éliminaient la faculté d'expérimenter et la faculté de penser en créant un «sujet idéal», qui ne distinguait plus la réalité de la fiction, ni le vrai du faux.

1.7 La superfluité humaine, au cœur du régime totalitaire

> *«Les hommes, dans la mesure où ils sont plus que la réaction animale et que l'accomplissement de fonctions, sont entièrement superflus pour les régimes totalitaires. Le totalitarisme ne tend pas vers un règne despotique sur les hommes, mais vers un système dans lequel les hommes sont de trop. Le pouvoir total ne peut être achevé et préservé que dans un mode de réflexes conditionnés, de marionnettes ne présentant pas le moindre soupçon de spontanéité. Justement parce qu'il possède en lui tant de ressources, l'homme ne peut être pleinement dominé qu'à condition de devenir un spécimen de l'espèce animale homme.»* (OT III 197)

La notion de «superfluité humaine» qu'Arendt développe dans *Le système totalitaire* est une notion philosophique centrale de la définition philosophique du régime totalitaire. Elle concerne la place des humains dans la politique et dans le monde. Les sans-Etat en sont le visage prémonitoire. L'enjeu d'une telle notion est fondamental tant pour caractériser le régime totalitaire, qu'un danger qui, selon Arendt continue de guetter le post-totalitarisme. Pour saisir ce qu'Arendt décrit en tant que «superfluité humaine», il s'agit de partir de son l'hypothèse d'un nouveau régime politique «sans précédent», qui «n'a jamais servi de fondement à un corps politique» (OT III 204), un «principe qui détruit toute communauté humaine» (231); «[...]on dirait qu'un moyen a été découvert de mettre le désert lui-même en mouvement, de déchaîner une tempête de sable qui pourrait couvrir de part en part la terre habitée» (231). Elle pose la caractéristique centrale du régime de domination totalitaire, quant au statut des êtres humains, non seulement dans la politique, mais dans le monde:

> «La domination totalitaire est un nouveau type de régime en cela qu'elle ne se contente pas de cet isolement et détruit également la vie privée. Elle se fonde sur la désolation, sur l'expérience d'absolue non-appartenance au monde, qui est l'une des expériences les plus radicales et les plus désespérées de l'homme» (226).

Une telle hypothèse semble sujette à caution dans la mesure où les types de régime sont très peu nombreux et ont été découverts depuis les Grecs, il y a vingt-cinq siècles. En bref, c'est un régime caractérisé non plus par sa stabilité, mais par la «loi du mouvement» (207) et par le fait qu'il prétend obéir aux lois de la Nature et de l'Histoire, dont les lois ont mis en cause radicalement le droit, les notions de bien et de mal. Arendt pose la thèse que les lois de la Nature et de l'Histoire (Darwin et Marx) sont identifiques. La terreur «cherche à 'stabiliser' les hommes en vue de libérer les forces de la Nature ou de l'Histoire» (210). La terreur est la réalisation de la loi du mouvement.

Elle fige et détruit l'*inter-esse*, l'espace entre les humains pour qu'ils puissent exercer leur liberté et la pluralité. Il n'y a plus de limite (problème important pour les Grecs quand ils réfléchissaient au corps politique et aux systèmes politiques). Les citoyens ne servent qu'à accélérer le mouvement, qu'ils soient bourreaux ou victimes. Ils sont plongés dans un état d'impuissance de pensée et d'action autonome et d'isolement dans la sphère publique et de «désolation» dans la sphère des relations humaines (225). La désolation va de pair avec le fait que la domination n'est pas seulement politique (ex. tyrannie), mais qu'elle vise une transformation totale de la nature humaine, allant jusqu'à la «non-appartenance au monde qui est l'une des expériences les plus radicales et les plus désespérées de l'homme» (226).

Du tout est permis au «tout est possible grâce à l'organisation», «les hommes normaux ne savent pas que tout est possible» (Rousset 1965, 171). «Leur foi dans la toute puissance de l'homme, leur certitude que tout est possible grâce à l'organisation, les amènent à expérimenter ce que des imaginations humaines avaient pu ébaucher mais qu'aucune activité humaine n'avait certainement pas pu réaliser» (OT III 171).

1.7.1 Qu'est-ce que la superfluité humaine?

Dans le régime de domination totale, la question du pouvoir n'est pas celle de la soumission de l'être humain à un pouvoir tyrannique ou dictatorial pour obtenir son allégeance à la domination. Dans le cadre du pouvoir totalitaire, l'Etre humain, comme tout Etre vivant n'a plus de définition propre, de consistance, de stabilité. Il devient en quelque sorte fluide, transparent, inexistant avant de disparaître de la terre et du cosmos.

Quand elle se pose la question de l'Etre en rapport au régime totalitaire, Arendt centre son intérêt sur l'Etre humain. Comme elle s'en explique, quand elle réfléchit au sens de la politique (QP), elle part de la question philosophique fondamentale: «pourquoi y a-t-il quelque chose plutôt que rien» et la transforme en question anti-nihiliste, en ce centrant sur la place des humains dans le monde. Elle transforme alors la question en ces termes: «pourquoi y a-t-il quelqu'un plutôt que personne» (139).

Dans un tel cadre, elle définit la superfluité humaine, en tant qu'elle est la mutation de l'être humain en humain superflu, fondu, dissous dans le mouvement-processus d'installation du désert comme tout ce que le mouvement-processus atteint. La superfluité humaine est la métaphore ultime de la transformation de l'Etre par le système totalitaire en mouvement-processus. En clair, la superfluité montre, en termes ontologiques, la transformation de l'être stable, libre en pur mouvement, en pur processus. L'Etre disparaît. La stabilité de l'être – ici humain – devient mouvement, marionnette, avant de se transformer en cadavres, en cendres et de disparaître dans l'ordre du non-Etre. D'ontologique, de nécessaire, d'utile, l'être humain devient pseudo-ontologique, «spécimen de l'espèce animale homme», superflu. C'est la préparation d'un déclassement ontologique, d'un effacement «organisé» de l'être humain en tant qu'être libre, autonome de la politique et du monde qui caractérise ontologiquement le régime, le système totalitaire:

> «Les hommes, dans la mesure où ils sont plus que la réaction animale et que l'accomplissement de fonctions, sont entièrement superflus pour les régimes totalitaires. Le totalitarisme ne tend pas vers un règne despotique sur les hommes, mais vers un système dans lequel les hommes sont de trop. Le pouvoir total ne peut être achevé et préservé que dans un mode de réflexes conditionnés, de marionnettes ne présentant pas le moindre soupçon de spontanéité.

Justement parce qu'il possède en lui tant de ressources, l'homme ne peut être pleinement dominé qu'à condition de devenir un spécimen de l'espèce animale homme» (197).

1.7.2 Comment et où Arendt repère-t-elle la superfluité humaine ?

Arendt présente la superfluité humaine à deux niveaux. Elle en montre indirectement la genèse historique dans l'antisémitisme et l'impérialisme (OT I, II). Puis elle en montre la nature (OT III), quand elle s'interroge sur la nature du régime, du système politique sans précédent et sur les camps comme laboratoires (chapitre *Domination totale* et *Idéologie et terreur* OT III).

D'une part, elle décrit l'antisémitisme, puis l'impérialisme, la destructuration des empires-Etat, la faiblesse des Etats-nations en rapport à l'apparition de populations flottantes, sans place, sans statut, donc en danger de devenir superflues. Pour qu'il y ait possibilité d'extermination de millions d'humains, fabrication industrielle de cadavres (selon les mots d'Arendt), il fallait des conditions politiques préalables. A ce niveau se situe l'avertissement d'Arendt au niveau du «droit d'avoir des droits». Avec l'augmentation des populations hors de tout système de droits, apparaît le danger de la superfluité qui peut se donner sous une forme nouvelle pour les êtres humains.

D'autre part, la superfluité est l'illustration au niveau de la place des êtres humains de ce qu'EST philosophiquement, ontologiquement, le régime, le système totalitaire. Auschwitz n'est pas un dérapage, une bavure du système totalitaire. Il est contenu philosophiquement, logiquement (du point de vue d'une logique-processus) dans le régime, le système totalitaire. Le citoyen modèle d'un Etat totalitaire «ne peut qu'être imparfaitement produit en dehors des camps» (OT III 196). Le laboratoire d'Auschwitz a servi à expérimenter, entraîner, créer, vérifier la superfluité humaine. Pour Arendt, la superfluité est contenue dans l'essence même, la logique du régime, du système totalitaire, dont le laboratoire sont les camps qui n'ont pas été inventés par les nazis. Ils sont apparus au début du siècle pendant la guerre des Boers, puis en Afrique du Sud, puis en Inde (détention protectrice) (176). Les nazis ont articulé les camps de concentration aux camps d'extermination. Les camps, dans leurs effets et s'ils avaient été un succès total, sont comparables à «l'usage de la bombe à hydrogène pour la race humaine» (181).

Avec Auschwitz, la superfluité humaine est l'image extrême de la destruction de l'humain par le système de domination totale, qui, poussé à bout, implique sa propre destruction et l'installation du désert (QP). Arendt s'en explique bien dans son texte de conclusion de QP (du désert et des oasis, QP 136 ss), où elle met l'accent sur l'importance d'un *inter-esse*, d'un espace entre les humains que chaque humain doit être à même de participer à construire (liberté, pluralité).

1.7.3 Les racines historiques de la superfluité humaine

Dans le chapitre V de *L'impéralisme* (OT II) Arendt commence à décrire l'avènement du totalitarisme à l'aide d'une métaphore, en posant des liens entre les sans-Etat et la superfluité humaine.

«Aujourd'hui encore, il est presque impossible de décrire ce qui s'est réellement passé en Europe le 4 août 1914. Les jours qui ont précédé la Première Guerre mondiale et ceux qui l'ont suivie sont séparés non tant comme la fin d'une vieille époque et le

début d'une nouvelle, mais comme le seraient la veille et le lendemain d'une explosion. Cette figure de rhétorique est pourtant aussi inexacte que toutes les autres, car la calme désolation qui s'installe après une catastrophe ne s'est ici jamais produite. La première explosion semble avoir déclenché une réaction en chaîne dans laquelle nous sommes pris depuis lors et que personne ne paraît pouvoir arrêter» (239). «[...] Avant que le totalitarisme n'attaque sciemment et ne détruise en partie la structure même de la civilisation européenne, l'explosion de 1914 et ses graves séquelles d'instabilité avaient suffisamment ébranlé la façade du système politique de l'Europe pour mettre à nu les secrets de sa charpente» (240).

Ce qui a explosé, écrit-elle, c'est «la solidarité des nations, sans espoir de retour» (I, 240). Dans un tel cadre, la montée de l'impérialisme et des mouvements annexionnistes a sapé les bases de l'Etat-nation. Une «atmosphère de dégradation» (241), une «haine vague, insinuante» se sont développées, «les derniers vestiges de solidarité entre les nationalités non émancipées de la 'ceinture de population mêlée' s'évanouirent», «chacun était contre quelqu'un d'autre et surtout contre ses voisins les plus proches» (241). Les humains déplacés sont devenus des populations flottantes hors-la-loi. «Les guerres civiles qui ont inauguré et marqué les vingt années d'une paix incertaine n'ont pas seulemnent été plus cruelles et plus sanglantes que les précédentes; elles ont entraîné l'émigration de groupes qui, moins heureux que leurs prédécesseurs au cours des guerres de religion, n'ont été accueillis nulle part, n'ont pu s'assimiler nulle part. Une fois qu'ils ont quitté leur pays natal, ils se sont retrouvés sans patrie; une fois qu'ils ont abandonné leur Etat, ils ont été considérés comme des hors-la-loi, bien qu'innocents; une fois qu'ils ont été privés de leurs droits, ils se sont retrouvés des parias, la lie de la terre» (240). «[...] Ainsi se dévoilèrent aux yeux de tous les souffrances d'un nombre croissant de groupes humains à qui les règles du monde environnant cessaient soudain de s'appliquer» (240). «La 'dénationalisation' devient une arme puissante entre les mains de la politique totalitaire et l'incapacité constitutionnelle des Etats-nations européens à garantir des droits humains à ceux qui avaient perdu les droits garantis par leur nationalité permit aux gouvernements persécuteurs d'imposer leurs modèles de valeurs même à leurs adversaires» (243).

Dans une Europe où seuls ceux qui disposaient d'une nationalité pouvaient disposer de la citoyenneté, cela a concerné au moins le 30% des cent millions d'Européens, les peuples sans Etat[76] (minorités sans nationalité, apatrides, réfugiés, personnes déplacées, dénaturalisation, etc.) qui ont eu un statut «d'exception» (246), privés de droit national, privés de droits humains.

«Elle aura été bien plus opiniâtre dans les faits et de bien plus d'envergure dans ses conséquences, cette lutte des sans-Etat qui représente le phénomène de masse le plus nouveau de l'histoire contemporaine, cependant que l'existence d'un peuple nouveau et de plus en plus nombreux, composé de personnes privées d'Etat, aura été le trait le plus symptomatique de toute la situation politique contemporaine» (253).

Lorsque les deux mesures possibles furent un échec – naturalisation ou rapatriement –, que faire des sans-Etat, alors qu'il n'existait pas de pays où les déporter? Le sans-Etat devenait une anomalie dans le système général où il n'avait pas de place possible: «L'homme sans patrie était 'une anomalie pour qui il n'est pas de place appropriée dans la structure de la loi générale'» (261). «Puisqu'il représentait l'anomalie pour laquelle la loi générale n'avait rien prévu, mieux valait pour lui qu'il devint une anomalie pour laquelle la loi prévoyait quelque chose – un criminel» (264).

Il devenait «un hors-la-loi par définition» (261). «La Deuxième Guerre mondiale et les camps de déportation n'étaient pas nécessaires pour montrer que le seul substitut concret à un pays natal inexistant était le camp d'internement. De fait, ce fut dès les années trente le seul 'pays' que le monde eût à offrir aux sans-Etat» (262). Pour le sans-Etat il existe alors deux moyens afin que son existence soit reconnue: offenser la loi ou être un génie. «C'est uniquement en offensant la loi qu'il peut obtenir d'elle une certaine protection. Tant que dureront son procès et sa peine, il sera à l'abri de l'arbitraire de la police contre laquelle il n'est ni avocats ni recours. L'homme qui hier se trouvait en prison à cause de sa seule présence au monde, qui n'avait aucun droit d'aucune sorte et qui vivait dans la menace de la déportation, ou que l'on avait expédié sans jugement et sans procès dans une sorte quelconque d'internement parce qu'il avait essayé de travailler et de gagner sa vie, cet homme a des chances de devenir pratiquement citoyen à part entière s'il commet seulement un petit larcin» (265). Considéré comme la lie de la terre, il deviendra ainsi une «personne respectable» (265).

1.7.4 De la suppression des droits à la suppression de la vie

Rappelons que la superfluité est précédée par certains faits politiques au moment du nazisme: «La fabrication massive et démentielle de cadavres est précédée par la préparation historiquement et politiquement intelligible de cadavres vivants» (185). Trois pas ont précédé Auschwitz: 1. tuer en l'homme la personne juridique (situer le camp de concentration en dehors du système pénal normal en fabriquant une nouvelle catégorie de criminels et en amalgamant les politiques, les criminels et les innocents; l'arrestation d'innocents, la majorité de la population des camps, et la sélection arbitraire des victimes); 2. tuer en l'homme la personne morale (190); 3. tuer toute individualité, transformer les humains en choses.

Tout humain n'est pas un être humain s'il n'a pas de qualité juridico-politique. Son individualité perd tout son sens. «Il semble qu'un homme qui n'est rien d'autre qu'un homme a précisément perdu les qualités qui permettent aux autres de le traiter comme leur semblable» (288). S'il ne lui reste que les qualités de la vie privée (l'amitié, l'amour), et non celles de sa personnalité juridique, politique, il a une existence réduite.

1.7.5 La fabrication de la superfluité humaine

A partir de son observation du régime totalitaire et du laboratoire des camps d'extermination (OT III), Arendt détermine des facettes diverses et successives de la fabrication de la superfluité humaine.

Une des premières facettes est l'élimination du caractère unique de la personne humaine:

> «Les camps de concentration et d'extermination des régimes totalitaires servent de laboratoire où la croyance fondamentale du totalitarisme – tout est possible – se trouve vérifiée. Il s'agit de vérifier 'si tout le monde sans exception peut être réduit à une identité immuable de réactions; ainsi chacun de ces ensembles de réactions peut à volonté être changé pour n'importe quel autre'» (173).

La superfluité est le remplacement de l'unicité de chaque être humain par le genre humain, l'espèce humaine classée dans l'ordre de la nature, de l'animalité: «Le pro-

blème est de fabriquer quelque chose qui n'existe pas: à savoir une sorte d'espèce humaine qui ressemble aux autres espèces animales et dont la seule «liberté» consisterait à conserver l'espèce» (173). Les méthodes sont nombreuses: transport vers les camps, torture, destruction systématique de la dignité humaine, etc. (194).

> «En réalité l'expérience des camps de concentration montre bien que des êtres humains peuvent être transformés en des spécimens de l'animal humain et que la 'nature' de l'homme n'est 'humaine' que dans la mesure où elle ouvre à l'homme la possibilité de devenir quelque chose de non-naturel par excellence, à savoir, un homme» (194).

Une autre facette qui s'articule logiquement à la précédente en est l'élimination de la spontanéité et de la vie. La superfluité est physique et surtout ontologique, c'est-à-dire qu'elle est la figure de l'élimination de l'expression du comportement humain *libre* et *vivant*, où l'humain est sujet et non objet. La destruction de l'individualité mène logiquement à la destruction de celle de la spontanéité qui est la négation de ce qui n'est pas prévisible. «[...] détruire l'individualité, c'est détruire la spontanéité, le pouvoir qu'a l'homme de commencer quelque chose de neuf à partir de ses propres ressources, quelque chose qui ne peut s'expliquer à partir de réactions à l'environnement et aux événements» (195).

> «Ceux qui aspirent à la domination totale doivent liquider toute spontanéité, telle que ne manquera pas de la faire surgir la simple existence de l'individualité; ils doivent les traquer toutes deux jusque dans leurs formes les plus intimes, si apolitiques et inoffensives qu'elles puissent paraître» (195).

> «Les camps ne sont pas seulement destinés à l'extermination des gens et à la dégradation des êtres humains: ils servent aussi à l'horrible expérience qui consiste à éliminer, dans des conditions scientifiquement contrôlées, la spontanéité elle-même en tant qu'expression du comportement humain et à transformer la personnalité humaine en une simple chose, en quelque chose que même les animaux ne sont pas» (174).

> «La spontanéité ne peut jamais être entièrement éliminée dans la mesure où ce n'est pas seulement à la liberté humaine, mais à la vie elle-même qu'elle est liée, et ce, dans le sens d'un simple maintien en vie. Pour que cela soit possible les victimes doivent être isolées des autres vivants» (174).

Une autre facette articulée aux précédentes en est la dépossession du fait même d'avoir existé. Arendt fait un pas de plus: la superfluité est la négation pure et simple de l'existence: «Les nazis, avec la minutie qui les caractérisait, avaient coutume d'enregistrer toutes leurs activités dans les camps de concentration sous la rubrique 'sous l'épaisseur de la nuit' *(Nacht und Nebel)*. Le radicalisme des mesures prises pour traiter les gens comme s'ils n'avaient jamais existé et pour les faire disparaître au sens littéral du terme n'apparaît généralement pas à première vue» (179), parce que les prisonniers sont «coupés du monde des vivants», la terreur impose «l'oubli» (180).

Une autre facette également articulée aux précédentes en est la dépossession du fait même d'être né. «[...] le statut des prisonniers dans le monde des vivants, où personne n'est censé savoir s'ils sont encore vivants ou morts, est tel qu'il revient pour eux à n'être jamais nés» (191). Ce n'est pas un exil traditionnel (d'une partie du monde vers une autre partie du monde). C'est «un exil du monde des hommes tout entier» (181), qui gomme la frontière entre la vie et la mort, entre le cosmos et l'acosmique.

Le prisonnier est vraiment la figure de l'humain superflu vu que les camps n'avaient pas un objectif d'efficacité économique: «Pour la société normale, le concentration-

naire est absolument superflu, même si, lorsque le défaut de main-d'œuvre se fait durement sentir, on l'utilise comme travailleur» (182).

«Est-ce que je puis vous demander pourquoi la chambre à gaz.» «Pourquoi êtes-vous né» (188).

L'ultime facette en est la dépossession à l'individu de sa propre mort. «Les camps de concentration, en rendant la mort elle-même anonyme (en faisant qu'il soit impossible de savoir si un prisonnier était mort ou vivant) dépouillaient la mort de sa signification: le terme d'une vie accomplie. En un sens, ils dépossédaient l'individu de sa propre mort, prouvant que désormais rien ne lui appartenait et qu'il n'appartenait à personne. Sa mort ne faisait qu'entériner le fait qu'il n'avait jamais vraiment existé» (191).

1.7.6 La superfluité humaine est le mal politique contemporain

«Aussi longtemps que l'on n'a pas rendu tous les hommes également superflus – et c'est là ce qui ne s'est fait que dans les camps de concentration – l'idéal de domination totalitaire n'est pas pleinement réalisé. Les Etats totalitaires s'efforcent sans cesse – même s'ils n'y réussissent pas toujours complètement – de démontrer que l'homme est superflu» (OT III 198); «le mal radical est, peut-on dire, apparu en liaison avec un système où tous les hommes sont, au même titre devenus superflus» (OT III 201).

Arendt reprend son idée sur le lien entre les masses déracinées et la superfluité humaine dans trois citations à des moments différents de son analyse (OT III), sur lesquelles nous reviendrons à propos du statut des sans-Etat:

> «Bien que nous ayons assez de documents provenant des camps de concentration pour affirmer que la domination totale est possible et pour avoir un aperçu de l'abîme du 'possible', nous ne savons pas jusqu'à quel point un régime totalitaire peut transformer le caractère. Nous savons encore moins combien de gens normaux autour de nous seraient prêts à accepter le mode de vie totalitaire – autrement dit à payer d'une considérable amputation de la durée de leur vie, l'assurance que tous leurs rêves de carrière seront accomplis. On réalise aisément à quel point la propagande et même certaines des institutions totalitaires répondent aux besoins des nouvelles masses déracinées; mais il est presque impossible de savoir combien d'entre eux, exposés plus longtemps à la perpétuelle menace du chômage, acquiesceraient avec joie à une 'politique de population' qui consiste à éliminer régulièrement ceux qui sont en surnombre; combien, après avoir pleinement pris conscience de leur inaptitude croissante à porter les fardeaux de la vie moderne, se conformeraient de gaieté de cœur à un système qui, en même temps que la spontanéité élimine la responsabilité» (172).

> «La tentative totalitaire de rendre les hommes superflus reflète l'expérience que font les masses contemporaines de leur superfluité sur une terre surpeuplée. Le monde du mourir, où l'on enseigne aux hommes qu'ils sont superflus à travers un mode de vie où le châtiment n'est pas fonction du crime, où l'exploitation se pratique sans profit, où le travail ne produit rien, est une usine à fabriquer quotidiennement de l'absurde» (198).

> «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 superflus. La tentation implicite à cet état de choses est bien comprise par les masses qui, avec leur bon sens utilitaire, sont trop désespérées dans

la plupart des pays pour garder bien présente la peur de la mort. Les nazis et les bolcheviks peuvent en être sûrs : leurs entreprises d'anéantissement qui proposent la solution la plus rapide au problème de la surpopulation, au problème de ces masses humaines économiquement superflues et socialement déracinées, attirent autant qu'elles mettent en garde. Les solutions totalitaires peuvent fort bien survivre à la chute des régimes totalitaires sous la forme de tentations fortes qui surgiront chaque fois qu'il semblera impossible de soulager la misère politique, sociale et économique d'une manière qui soit digne de l'homme » (201-202).

Dans son fameux chapitre « Idéologie et terreur » (OT III), Arendt pose, là aussi, le lien entre déracinement et superfluité des humains. Elle pose ainsi le lien entre les origines du totalitarisme, le système totalitaire et le monde contemporain, autour de deux notions : *le déracinement* et *l'inutilité*. Elle pose la thèse paradoxale d'une continuité au cœur d'un régime politique « sans précédent ».

« La désolation, fonds commun de la terreur, essence du régime totalitaire, et, pour l'idéologie et la logique, préparation des bourreaux et des victimes, est étroitement liée au déracinement et à l'inutilité dont ont été frappées les masses modernes depuis le commencement de la révolution industrielle et qui sont devenus critiques avec la montée de l'impérialisme à la fin du siècle dernier et la débâcle des institutions politiques et des traditions sociales à notre époque. Etre déraciné, cela veut dire n'avoir pas de place dans le monde, reconnue et garantie par les autres ; être inutile, cela veut dire n'avoir aucune appartenance au monde. Le déracinement peut être la condition préliminaire de la superfluité, de même que l'isolement peut (mais ne doit pas) être la condition préliminaire de la désolation » (OT III 227). Quant à la finalité de la désolation, elle est tragique, « elle va à l'encontre des exigences fondamentales de la condition humaine et constitue en même temps l'une des expériences essentielles de chaque vie humaine » (227), en nous rappelant combien le « sens commun » (être avec les autres) et combien la plénitude de l'action (et non seulement du travail reproductif des besoins biologiques) sont fondamentaux pour toute vie humaine.

« Ce qui, dans le monde non totalitaire, prépare les hommes à la domination totalitaire, c'est le fait que la désolation, qui jadis constituait une expérience limite, subie dans certaines conditions sociales marginales, telle que la vieillesse, est devenue l'expérience quotidienne de masses toujours croissantes de notre siècle » (230).

1.7.7 La barbarie produite par le propre système

Du point de vue du système politique, à partir du statut, de la place politique et cosmique que les êtres humains s'accordent, Arendt en arrive à interroger radicalement la nature de notre civilisation, élargissant ainsi ses considérations du régime totalitaire à l'époque post-totalitaire :

« L'existence de ces personnes entraîne un grave danger : leur nombre croissant menace notre vie politique, notre organisation humaine, le monde qui est le résultat de nos efforts communs et coordonnés, menace comparable, voire plus effrayante encore, à celle que les éléments indomptés de la nature faisaient peser autrefois sur les cités et les villages construits par l'homme. Le danger mortel pour la civilisation n'est plus désormais un danger qui viendrait de l'extérieur. La nature a été maîtrisée et il n'est plus de barbares pour tenter de détruire ce qu'ils ne peuvent pas comprendre, comme les Mongols menacèrent l'Europe pendant des siècles. Même l'apparition des gouvernements totalitaires est un phénomène situé à l'intérieur et non à l'extérieur de notre civilisation. Le danger est qu'une civilisation globale,

coordonnée à l'échelle universelle, se mette un jour à produire des barbares nés de son propre sein à force d'avoir imposé à des millions de gens des conditions de vie qui, en dépit des apparences, sont les conditions de vie de sauvages» (292).

1.8 La coïncidence d'Auschwitz et d'Hiroshima

Elle revient dans d'autres parties de son œuvre sur la nature de notre civilisation en s'interrogeant sur la coïncidence entre Auschwitz et Hiroshima. Le thème d'un rapport, voire de ce qu'elle nomme la coïncidence entre Auschwitz et Hiroshima[77], ou entre les camps d'extermination du totalitarisme et la menace nucléaire de la modernité, entre la bombe et la responsabilité politique des intellectuels (où elle prolonge ce qu'elle a dit à propos du conflit Socrate-Platon, partie I) est présent dans l'œuvre d'Arendt à plusieurs endroits, quand elle s'inquiète sur la menace elle-même et aussi sur le conformisme (1954a, 1954b). Le fait qu'elle ait côtoyé de très près deux auteurs – Anders son ex-mari (1995) et Jaspers[78] son ami (elle prononce son oraison funèbre à Bâle) – qui tous deux ont écrit sur la bombe atomique, respectivement en 1956 et en 1958, explique en partie qu'elle ne soit pas étrangère à ces thèmes. La menace nucléaire est l'objet de nombreuses lettres de sa correspondance avec Jaspers. Lorsqu'elle fait l'éloge de Jaspers qui reçoit le prix des libraires allemands pour son livre, elle parle de l'activité et de la position de Jaspers en tant que philosophe de la pluralité et du royaume de *l'humanitas* (VP 93), à propos du contenu du livre, le danger nucléaire. A partir de son travail sur *Les origines du totalitarisme* elle réfléchit au moyen du dépassement de la menace nucléaire post-totalitaire, objet du livre de Jaspers.

Quand elle écrit brièvement sur le danger nucléaire dans la période de la guerre froide, la plus périlleuse aventure de l'histoire de l'humanité, elle est proche des préoccupations, de l'analyse d'Anders (1995), décrivant sa honte prométhéenne. Il n'est pas sans signification qu'Arendt prend l'exemple d'A. Eichmann, le bourreau d'Auschwitz, pour décrire la «banalité du mal» et Anders prend comme figure Claude Eaterly, le pilote américain qui a lâché la bombe sur Hiroshima, même si la perspective de leur démonstration réciproque est distincte (banalité du mal, innocence du mal). Rappelons brièvement les postulats d'Arendt. Il existe un «lien intime qui unit la guerre moderne et une forme de société hautement technologique» (PE 186). Pour les fabricants de la bombe, le monde entier est devenu un laboratoire d'expériences (CHM 203), avec le danger de transformer la terre en un lieu sans vie.

> «Les potentialités destructrices des nouvelles armes sont tellement énormes et la possibilité d'un anéantissement des pays européens semble tellement imminente que la technicisation croissante ne fait plus figure de menace pour l'esprit ou de ruine pour l'âme, mais apparaît comme un processus risquant d'entraîner la destruction physique pure et simple» (PE 187).

Ou encore:

> «La libération des forces naturelles caractérise mieux les récents progrès de la technologie que l'amélioration constante des méthodes de production. Les réactions en chaîne de la bombe atomique peuvent donc aisément symboliser cette conspiration de l'homme et des forces élémentaires qui, une fois mises en branle par le savoir-faire humain, pourraient un jour prendre leur revanche, détruire toute vie sur la surface de la terre et peut-être même anéantir la planète elle-même» (PE 188).

Le système de domination totale partage quelque chose de commun avec les découvertes de la physique moderne de la relativité qui ont rompu les lois de la causalité, la conquête de l'espace et la bombe atomique, mise en œuvre par la technologie «processus biologique à grande échelle» (CC 355): l'expansion sans limites avec la perte de la «dimension de l'homme» qui, pour Arendt, doit rester géocentrique et anthropocentrique (346) et la possibilité de destruction, non seulement de millions d'êtres humains de manière industrielle, mais du genre humain. «La conquête de l'espace et la science qui la rendit possible se sont périlleusement approchées de ce point» (355). Si une guerre nucléaire se concrétisait, «l'homme serait privé de monde» (QP 45), c'est-à-dire qu'il n'aurait plus de possibilité d'apparence dans un espace public où exercer la pluralité humaine par la parole et l'action. Il deviendrait acosmique et par conséquent apolitique. Cela est d'autant plus préoccupant que l'action, en tant qu'invention, spontanéité est devenue presque exclusivement le privilège des hommes de science (CHM 402).

«La double menace des régimes totalitaires et des armes atomiques» qui, pour Arendt prend la forme de ce qu'elle appelle une coïncidence entre Auschwitz et Hiroshima sont encore présents dans son œuvre quand elle s'interroge sur le sens de la politique. Le sens de la politique concerne prioritairement la liberté. Mais «du fait du développement monstrueux des capacités modernes d'anéantissement dont les Etats ont le monopole [...] il ne s'agit plus ici seulement de liberté, mais de la vie, de la continuité de l'existence de l'humanité, voire peut-être de toute vie organique sur terre» (QP, 49), écrit-elle. Comme la menace – non seulement sur la liberté mais sur la vie – qui concerne l'humanité tout entière vient de la politique face «au surgissement physique absolu à l'intérieur du politique» (QP, 50), et qu'on ne peut pas se débarrasser de la politique[79] que faire?

A cette double menace, elle oppose, le miracle de l'humain thaumaturge qui possède «le don miraculeux et mystérieux de faire des miracles», c'est-à-dire d'agir (50), en l'occurrence de commencer quelque chose de complètement neuf après le totalitarisme. Il n'est pas sans signification qu'Arendt écrive déjà en 1948, dans la présentation d'un projet de recherche sur les camps de concentration, à propos de la nature du totalitarisme: «Si la civilisation disparaît de la planète, ce seront les camps de concentration, ces sociétés de morts-vivants, qui en constitueront les fossoyeurs» (NT).

Elle établit un lien entre le totalitarisme et la guerre «totale» d'anéantissement (QP 91-126), tout en réfléchissant à la guerre de Troie. Hiroshima a semé l'effroi parce que les gens ont compris tout à coup que la conduite de la guerre pouvait «décimer non seulement les peuples qu'elle frappait, mais transformer le monde qu'ils habitaient en un désert» (91). Avec l'énergie atomique l'équilibre entre la production des humains et la destruction avait été rompu. «On sait que cette guerre totale a ses origines dans les régimes totalitaires auxquels elle est effectivement inévitablement liée; la guerre d'anéantissement est la seule guerre qui corresponde au système totalitaire» (97). Ce qui est commun au totalitarisme, dont les camps d'extermination sont la figure paroxystique, et à la guerre d'anéantissement, c'est que tous deux installent dans le monde entier «la loi du désert». Ils font éclater les limites établies par le politique.

Elle fait apparaître la menace «au cœur du monde civilisé» et pour le monde entier, de «l'extermination de peuples entiers», qui raye «de la carte de la terre des civilisations tout entières» (97). Elle pose ainsi un lien entre la domination totale nazie, et la destruction de l'humanité et de la planète. Dans un texte sur les droits de l'homme, elle

pose également un lien entre cette capacité de destruction de la civilisation moderne et sa potentialité de produire des sans-Etat sans aucune appartenance ni au politique, ni au monde qui deviennent ainsi des « barbares » (partie III).

Des dangers de la modernité (totalitarisme et menace nucléaire), elle tire des conséquences quant à « l'imprévisibilité de la liberté ». Avec l'avènement de la modernité, la liberté est devenue sans limites. L'alternative de la liberté ou de la mort a perdu sa validité. Et pourtant Arendt, dans un autre texte, réaffirme le « miracle de la liberté [qui consiste] dans ce pouvoir-commencer [...], de 'prendre l'initiative' ». Face à ces terribles menaces, la liberté de tout humain réside dans son pouvoir de commencer quelque chose de neuf, ou en d'autres termes, quelque chose de complètement différent que la modernité et ses menaces. L'être humain possède le don de thaumaturge d'une création complètement nouvelle. En ce sens, pour Arendt, « le sens de la politique est la liberté », après le totalitarisme et la modernité. Au pessimisme, à l'effroi du constat, elle oppose l'optimisme contenu dans le pouvoir de liberté, d'action humaine individuelle et plurielle à partir de la naissance.

2 Le mouvement-création L'action : spontanéité, commencement, initiative, achèvement

> *« Agir, au sens le plus général, signifie prendre une initiative, entreprendre (comme l'indique le grec* archein, *'commencer', 'guider' et éventuellement 'gouverner',* ***mettre en mouvement*** *(ce qui est le sens originel du latin* agere*). »* (CHM, 233)

Je me centre ici sur le texte central d'Arendt : l'action, en rapport à la question centrale du chapitre : celui du double mouvement conflictuel du pouvoir, entre domination et création. L'action, mouvement de création fait partie de la condition humaine. Tout en n'ignorant pas que les trois chapitres sur le travail, l'œuvre et l'action sont les « trois chapitres centraux » (CHM 38), j'accorderai une attention particulière à son chapitre sur l'action, où converge toute sa démonstration. Le temps, la quête d'immortalité de l'humain se sachant mortel structure en profondeur la démarche d'Arendt s'interrogeant sur ce qui est stable dans la condition humaine, ce qui permet d'échapper à la superfluité humaine décrite dans OT III. Elle définit l'action comme commencement, initiative ou création de quelque chose de neuf. Le pouvoir comme action est par ailleurs défini par elle dans la CHM en termes de possibilité d'action plurielle, « la politique [qui] marque l'effort suprême de l'homme pour 's'immortaliser' lui-même » (Ricœur, CHM 27).

Précisons le cadre de l'essai sur la *Vita activa*. Si elle développe sa pensée philosophique de l'action en considérant le mouvement du pouvoir sous ses deux faces : la domination et l'action, elle développe sa description de l'action, principalement dans *Condition de l'homme moderne* (CHM), d'autres textes antérieurs (TOA), dans (ER), certains des textes préparatoires à son introduction à la politique (QP) et dans d'autres textes encore. Voyons ce qu'elle dit de l'action dans CHM. *The Human Condition* est paru en anglais à Chicago en 1958, puis après de nombreux efforts d'Arendt chez un petit éditeur à Stuttgart sous le titre *Vita activa oder von tätigen Lebens*, avec une préface de Jaspers, « reprenant ainsi le nom qu'Arendt donnait en privé à ce livre » et en France en 1961 chez Calmann-Lévy. Il eut très vite un grand succès aux Etats-Unis, mais pas en Allemagne, ni en France.

Comme le précise E. Young-Bruehl, dans la biographie d'Arendt, la genèse de CHM a été un long projet qui a commencé par un projet de livre sur le marxisme[80] qui ne vit pas le jour et sur une théorie du travail, qui s'est élargie sur les notions d'œuvre et d'action (politique) et a abouti au livre que nous connaissons. Il est aussi important de savoir qu'en «l'espace de quatre années, Arendt rédigea trois livres, CHM, CC, ER, tous trois issus du livre originaire sur le marxisme». Finalement, le cadre de CHM en était posé en ces termes par Arendt à Jaspers: «Mon manuscrit est à peu près au point, mais loin d'être prêt pour l'impression. Je l'appellerai *Vita Activa* et je m'intéresserai essentiellement au travail, à l'œuvre et à l'action, et à leurs implications réciproques» (lettre 183).

La démarche de réflexion sur l'action politique comme pouvoir de commencement ou de création a été qualifiée diversement par des commentateurs d'Arendt. Pour certains, elle privilégie «les cas de fondation des institutions sociales et politiques, au dépens des processus de solidification des institutions» (Maesschalck 1994, 176). Arendt définit l'action comme exercice de la liberté de commencer quelque chose de neuf, comme pouvoir d'initiative, de création. Son noyau ontologique de la notion de pouvoir – qui dans le système de domination totale était destruction – réside dans la possibilité d'autre chose que la domination, c'est-à-dire de la possibilité d'initier quelque chose de neuf par l'action. Pour Jaspers, il s'agit du «livre le plus philosophique qu'elle [Arendt] ait jamais publié» (Courtine-Denamy 1994, 313 note 139). P. Ricœur parle d'une «méditation d'anthropologie philosophique, [en tant] qu'introduction à la philosophie politique» (CHM 14) pour qualifier le passage «d'un penseur politique de premier ordre et une œuvre de philosophie fondamentale». Il précise encore qu'il faut lire CHM «comme le livre de la résistance et de la reconstruction». A. Enegrén (1984, 33) qualifie la démarche en termes de «phénoménologie politique», où «l'activité spécifiquement humaine n'est ni le travail qui promeut le processus de vie biologique, ni l'œuvre (ou la fabrication) qui façonne le monde, mais l'action politique (l'initiative et le débat à plusieurs) au principe de laquelle ne se trouve pas la nécessité naturelle, mais bien la liberté définie comme pouvoir d'entreprendre quelque chose de nouveau [...] travail, œuvre, action tienne lieu d'invariants qui imposent leur forme à l'ordre politique et même à la pensée».

H. Jaspers situe le livre d'Arendt dans l'ensemble de l'œuvre. Il écrit que CHM traitant de la *Vita activa* est le pendant du travail d'Arendt sur la pensée – *Vita contemplativa*, qui est une autre forme d'action, comme nous le verrons. P. Ricœur situe plutôt le livre en rapport à son livre de théorie politique (OT). Il voit les deux livres inscrits dans la perspective d'une «pensée politique qui s'y exprime, son tour essentiellement problématique et la requête que celle-ci pose d'une solution radicalement autre à apporter aux criminelles présuppositions du système totalitaire» (Préface CHM 9). Si dans OT, écrit encore P. Ricœur, Arendt amène les éléments des origines et les circonstances de leur cristallisation en un système totalitaire, le saut du tout est permis au tout est possible n'a pas été élucidé. Au mal politique extrême et banal, la domination totale du système totalitaire, Arendt oppose l'action comme possibilité de création individuelle et plurielle (constitution d'une autonomie individuelle[81] et d'un espace politique). Comme le relève P. Ricœur, le critère philosophique d'Arendt consiste à poser la *durabilité* de l'action humaine, face à la *superfluidité* des êtres humains devenus superflus dans le système totalitaire. Et le travail, l'œuvre et l'action ne sont pas «des catégories au sens kantien du terme, c'est-à-dire des structures anhistoriques de l'esprit. Ce

sont des structures historiques [qui sont] des traits perdurables de la condition humaine» (CHM 17).

Dans le prologue de CHM, Arendt part de découvertes et de faits scientifiques (envoi d'une fusée sur la lune «pas vers l'évasion des hommes hors de la prison terrestre», automatisation et glorification du travail) en réfléchissant à leurs effets sur la condition humaine (transformation de la pensée et du langage et difficultés politiques[82] nouvelles pour la recherche plurielle de la signification) que nous ne reprenons pas ici. Présentons cependant le projet, le thème central et ses enjeux pour Arendt dans ses propres mots:

> «Ce que je propose dans les pages qui suivent, c'est de reconsidérer la condition humaine du point de vue de nos expériences et de nos craintes les plus récentes. Il s'agit là évidemment de réflexion, et d'irréflexion (témérité insouciante, confusion sans espoir ou répétition complaisante de 'vérités' devenues banales et vides) qui me paraît une des principales caractéristiques de notre temps. Ce que je propose est donc très simple: rien de plus que de penser ce que nous faisons. 'Ce que nous faisons': tel est le thème central de cet ouvrage. [...]. Systématiquement, ce livre se borne donc à un essai sur le travail, l'œuvre et l'action, qui en forment les trois chapitres centraux. [...] Je m'en tiens d'une part à l'analyse des facultés humaines générales qui naissent de la condition humaine et qui sont permanentes, c'est-à-dire ne peuvent se perdre sans retour tant que la condition humaine ne change pas elle-même (on pense à la superfluité du totalitarisme). L'analyse historique, d'autre part, a pour but de rechercher l'origine de l'aliénation du monde moderne, de sa double retraite fuyant la Terre pour l'univers et le monde pour le Moi, afin d'arriver à comprendre la nature de la société telle qu'elle avait évolué et se présentait au moment de succomber à l'avènement d'une époque nouvelle et encore inconnue» (CHM 38-39).

2.1 *La condition humaine*[83]

> *«... nous commençons quelque chose, nous jetons nos filets dans un tissu de relations et nous ne savons jamais ce qui en résultera. Nous en sommes réduits à dire: Seigneur, pardonne-leur car ils ne savent pas ce qu'ils font! Cela vaut pour toute action et c'est tout simplement par là que l'action est concrète: elle échappe aux prévisions. C'est un risque. Et j'ajouterai maintenant que ce risque n'est possible que si l'on fait confiance aux hommes, c'est-à-dire si l'on accorde sa confiance – c'est cela qui est précisément difficile à saisir – à ce qu'il y a de plus humain en l'homme, autrement, ce ne serait pas possible.»* (TC 256)

Avant de présenter ce qu'elle entend par le travail, l'œuvre et surtout l'action, Arendt pose une série de distinctions (vita activa/vita contemplativa, éternité/immortalité, domaine public/privé, homme en tant qu'animal social/politique, polís/famille, social/public, social/privé) et précise le «lieu des activités humaines» qui sont le cadre de sa réflexion sur l'action. Nous allons les parcourir, avant de nous centrer sur l'action.

Dans le premier chapitre introductif, Arendt définit les trois termes clés de son étude (travail, œuvre, action), leur ancrage dans la condition humaine. Le terme de *vita*

activa désigne en effet trois activités fondamentales: le travail, l'œuvre et l'action. Ces trois activités sont liées à *Les origines du totalitarisme.* La condition humaine n'est pas la nature humaine, précise d'entrée de jeu Arendt (44). «Dans sa compréhension, la condition humaine dépasse les conditions dans lesquelles la vie est donnée à l'homme» (43).

Puis elle explique le terme de *vita activa*, «surchargé de tradition» (CHM 46). Le terme est né lors du procès de Socrate et du conflit entre le philosophe et la *polís*. Elle retrace l'histoire du terme chez Augustin, Marx, Aristote. Dans le *bios politikos*, la grande différence entre Aristote et l'usage du Moyen Age est qu'Aristote, définissait la *praxis* en terme d'action pour fonder et maintenir les affaires humaines (48). Ni le travail, ni l'œuvre n'était de l'ordre du *bios politikos* pour Aristote et les Grecs. Avec la disparition de la cité antique d'Augustin, toutes les activités furent mêlées et l'action fut rabaissée au «nombre des nécessités de la vie terrestre» (49).

Puis elle pose un axe central de CHM: le rapport entre *vita activa* et *vita contemplativa*. Il articule ses trois œuvres majeures (OT, CHM, VE) et au-delà de ces trois études, il est au cœur d'un thème central de l'ensemble de l'œuvre: la relation entre la philosophie et la politique (partie I). Sa référence philosophique est la Grèce. Elle y confronte le Moyen Age, Nietzsche et Marx et aussi la société moderne. Platon et Aristote posent comme idéal la contemplation *(théôria)*. Ainsi la *vita activa* définie en terme de *non-repos (askholia)* trouve sa référence dans le *repos* (contemplation). Une telle distinction repose chez les Grecs sur «la conviction qu'aucune œuvre humaine ne peut égaler en beauté et vérité le *kosmos* physique, qui se meut en soi dans une éternité inaltérable sans aucune assistance, aucune intervention extérieure, des hommes ni des Dieux» (51). La hiérarchie entre ces deux activités a été perpétrée par les chrétiens. Elle n'a pas été remise en cause ni par Marx, ni par Nietzsche. Une hiérarchisation s'est ainsi installée entre les deux activités au détriment de l'action[84]. Arendt précise sa position: tout en reconnaissant l'importance de chacune des deux activités distinctes, elle remet en cause la hiérarchie instaurée par la tradition entre elles.

Puis elle analyse le rapport entre éternité et immortalité qui réfère au temps fini de la «mortalité de l'homme» face à l'immortalité du monde[85]; «[...] le temps est posé comme une question, dès lors que l'homme est le seul être qui sait qu'il est 'mortel', parce que l'homme est aussi le *seul qui pense* et qui *pense* ce qui est éternel» (Ricœur, 18). Réfléchir à ces deux notions permet de mieux définir les différences entre *vita activa* et *vita contemplativa*. «Immortalité signifie durée, vie perpétuelle sur cette terre, en ce monde, telle qu'en jouissent, dans la conception grecque, la nature et les dieux de l'Olympe» (53). En face de cet «éternel retour et de cette vie sans fin», les hommes étaient les seuls à ne pas être immortels. «Placée au cœur d'un cosmos où tout était immortel, la mortalité fut le sceau de l'existence humaine» (54). La condition humaine se meut donc en ligne droite et non en cercle. La grandeur possible des hommes réside alors dans leur capacité à «laisser des traces impérissables, en dépit de leur mortalité individuelle» (55). Ainsi deviennent-ils immortels.

Socrate a découvert «l'éternité comme véritable centre de la réflexion strictement métaphysique» (55). Il ne l'a pas écrit. Il n'est ainsi pas entré dans l'action de laisser des traces et de devoir établir une hiérarchie entre les activités pour pouvoir l'écrire. Platon l'a fait plus tard. Et c'est chez lui qu'apparaît l'opposition entre «la préoccupation de l'éternel» idéale de la vie philosophique et le «désir d'immortalité du citoyen» par la *vita activa* de la *bios politikos*.

2.2 *Le domaine public et le domaine privé*

Dans le deuxième chapitre (CHM) Arendt traite une série de questions à propos de la distinction classique en philosophie politique entre public et privé. Elle rappelle qu'une telle distinction «coïncide avec l'opposition entre la nécessité et la liberté, la futilité et la durée et finalement la honte et l'honneur» (115). Elle pose à sa manière la distinction entre public et privé, c'est-à-dire entre ce qui est politique et ce qui ne l'est pas. Pour ce faire, elle parcourt successivement le statut «d'animal social et politique» de l'homme; les rapports entre la *polís* et la famille; le poids du social; le propre du public qui est «commun»; le propre du privé qui est la propriété; la distinction entre le social et le privé et finalement le lieu des activités humaines. Elle établit ainsi ses propres critères de distinction entre le public et le privé, ou entre ce qui est public, c'est-à-dire de l'ordre du politique, de l'action, de la *vita activa*, et le privé. En d'autres termes, elle définit ainsi ce qui est politique et ce qui est non politique, ce qui a besoin d'être caché et ce qui peut être montré, le sens de cette dialectique entre montré/caché étant la place dans le monde[86]. Sans reprendre tous ses développements, voyons en résumé ce qu'elle dit pour chacun de ces points où apparaît l'articulation entre le public et le privé.

2.2.1 L'humain, animal social et politique

La première base de distinction qu'elle pose est de considérer l'homme en tant qu'«animal social et politique». Première affirmation: «Toutes les activités humaines sont conditionnées par le fait que les hommes vivent en société, mais l'action seule est proprement inimaginable en dehors de la société des hommes» (60). Ainsi et contrairement au travail et à l'œuvre, «seule, l'action est la prérogative de l'homme exclusivement; ni bête ni dieu n'en est capable, elle seule dépend entièrement de la constante présence d'autrui» (60).

L'action ainsi envisagée – union de l'action et de l'être – s'appelait chez Aristote *zôon politikon*, chez Senèque *animal socialis*, chez Thomas d'Aquin, *homo est naturaliter politicus id est socialis*, les Grecs mettant l'accent sur le politique, les Romains et les chrétiens sur le *social*[87] Arendt rappelle que pour les Grecs, il y avait deux ordres d'existence, la vie privée – propre *(idion)* – et la vie politique – commune *(koinon)*. La cité avait pris le pas sur la famille.

Chez les Grecs, deux activités étaient d'ordre politique: l'action *(praxis)* et la parole *(lexis)*. Achille en était l'exemple. Les derniers vers d'Antigone qui parlent de la «capacité de répondre par de grands mots *(megaloi logoi)* aux coups funestes [...] inspirera sa pensée» (63). Arendt rappelle que chez les Grecs le langage et l'action étaient des «choses égales et simultanées, de même rang et de même nature». Au moyen du langage, trouver «les mots justes au bon moment sont de l'action» (63). La violence brutale, muette, était sans grandeur.

Au sein de la *polís*, et de la philosophie politique qui en sortit, «l'action et la parole se séparèrent et devinrent des activités de plus en plus indépendantes» (63). L'accent fut mis sur la parole, sur le langage comme moyen de persuasion et non sur l'action. «Etre politique, vivre dans une *polís*, cela signifiait que toutes choses se décidaient par la parole et la persuasion et non pas par la force ni la violence» (64). Chez les Grecs le commandement et la contrainte étaient pré-politiques car ils impliquaient la force et la violence, contrairement à la parole qui utilisait la persuasion.

La définition aristotélicienne de *zôon politikon*, peut mieux se comprendre en considérant sa célèbre définition de l'homme, *zôon logon ekhon* («un être vivant et capable de langage»). Aristote formulait ainsi

> «l'opinion courante de la *polís* sur l'homme et la vie politique [...] : tout ce qui était en dehors de la *polís* (barbares, esclaves) était *aneu logou*, ce qui ne veut évidemment pas dire privé de la parole, mais exclu d'un mode de vivre dans lequel le langage et le langage seul avait réellement un sens, d'une existence dans laquelle les citoyens avaient tous pour premier souci la conversation» (64).

2.2.2 La *polís* et la famille

«La distinction entre vie privée et vie publique correspond aux domaines familial et politique» (65). Elle a sa source chez les Grecs. L'apparition du social correspond à la naissance des temps modernes dont l'Etat-nation est la forme politique. Dans la catégorie du social a été exprimé le politique et s'est ainsi effacée la distinction famille – politique des Grecs. Pourtant au domaine familial correspondait la reproduction de la vie biologique et au domaine politique correspondait la sauvegarde de la liberté. Les deux types de fonctions étaient en rapport. Pour les philosophes grecs, «la liberté se situe exactement dans le domaine politique [que] la contrainte est surtout un phénomène pré-politique» (famille, esclave, malades soumis à la violence privée) (69). La *polís* ne connaissait que «l'ordre des égaux», ce qui n'était pas le cas de la famille. «L'égalité loin d'être liée à la justice, comme dans les temps modernes, était l'essence même de la liberté: on était libre si l'on échappait à l'inégalité inhérente au pouvoir, si l'on se mouvait dans une sphère où n'existait ni commandement, ni soumission» (71).

Dans le monde moderne, les fonctions social et politique se recouvrent. Ce qui a fait que la politique est devenue une fonction parmi d'autres. Alors que chez les Grecs, pour s'occuper des affaires de la cité, il fallait quitter son foyer, «être prêt à risquer sa vie» (74). La politique n'était pas considérée comme soumise au processus biologique et donc séparée de la sphère de l'entretien de la vie (famille).

2.2.3 L'avènement du social

Dans cette partie, souvent controversée notamment par l'approche marxiste à cause de la séparation entre l'économique et le politique, Arendt développe une relation entre l'émergence du social et l'égalité moderne comme processus d'uniformisation. L'apparition de la société a effacé «l'antique frontière entre le politique et le privé» (76). En plus, «elle a changé le sens des termes, leur signification pour la vie de l'individu et du citoyen, qu'on ne les reconnaît presque plus» (76). Le privé avait un tout autre sens dans la pensée antique: «tout tenait dans le caractère privatif du privé [...] privé de quelque chose, à savoir des facultés les plus hautes et les plus humaines» (76). Pour saisir la transformation, il faut savoir que l'individualisme moderne a enrichi la notion de privé et que de nos jours, le privé s'oppose aussi principalement au social – et non au politique –, parce qu'il abrite l'intimité (individuelle).

Le théoricien de l'intimité, Rousseau, fit sa découverte en s'opposant non à l'Etat, mais à la Société. Pour lui l'intimité et le social étaient deux modes subjectifs d'exis-

tence. «C'est dans cette révolte du cœur que naquirent l'individu moderne et ses perpétuels conflits, son incapacité à vivre dans la société comme à vivre en dehors d'elle, ses humeurs changeantes et le subjectivisme radical de sa vie émotive» (77). La révolte de Rousseau et des romantiques était dirigée «contre le nivellement social, ce que nous appellerions aujourd'hui le conformisme inhérent à toute société» (78). Elle intervint avant que Tocqueville ne dénonce le conformisme introduit par le principe d'égalité. Un tel conformisme a existé dès le moment où la famille s'est résorbée dans des groupes sociaux.

Arendt en souligne une conséquence politique essentielle:

> «L'essentiel est que la société à tous les niveaux exclut la possibilité de l'action, laquelle était jadis exclue du foyer. De chacun de ses membres, elle exige au contraire un certain comportement, imposant d'innombrables règles qui, toutes, tendent à 'normaliser' ses membres, à les faire marcher droit, à éliminer les gestes spontanés ou les exploits extraordinaires [...] l'avènement de la société de masse indique seulement que les divers groupes sociaux sont absorbés dans une société unique comme l'avaient été avant eux les cellules familiales; ainsi le domaine du social, après des siècles d'évolution, est enfin arrivé au point de recouvrir et de régir uniformément tous les membres d'une société donnée. Mais en toute circonstance, la société égalise: la victoire de l'égalité dans le monde moderne n'est que la reconnaissance juridique et politique du fait que la société a conquis le domaine public, et que les distinctions, les différences sont devenues affaires privées propres à l'individu» (79-80).

L'égalité moderne fondée sur le conformisme n'a été possible «que parce que le comportement a remplacé l'action comme mode primordial de relations humaines» (80). Elle est très différente de l'égalité antique, où c'est «le domaine public [qui] était réservé à l'individualité; c'était le seul qui permettait à l'homme de montrer ce qu'il était réellement, ce qu'il avait d'irremplaçable» (80). L'économie n'a pris un caractère scientifique que «lorsque les hommes furent devenus des êtres sociaux et suivirent unanimement certaines normes de comportement, ceux qui échappaient à la règle pouvant passer pour asociaux ou pour anormaux» (81).

Arendt souligne ensuite que la statistique intervient aussi avec l'augmentation du nombre et que la *polis* grecque ne pouvait survivre qu'en maintenant un nombre restreint de citoyens. Le behaviorisme et la validité de ses «lois» est aussi en rapport direct avec l'augmentation du nombre et l'émergence de la masse qui fait tendre à l'uniformité. Pour Arendt, la société moderne est autant la société industrielle et capitaliste de son temps que le communisme (voir critique de Marx, CHM 83-84).

En résumé, cette tendance du social à «dévorer les sphères anciennes du politique et du privé», montre que «c'est le processus vital lui-même qui, sous une forme ou une autre, a pénétré le domaine public» (CHM 85). Mais, «[...] la société de masse, où règne l'homme animal social, et où l'on pourrait, semble-t-il, assurer mondialement la survie de l'espèce, peut dans le même temps menacer d'anéantir l'humanité» (85).

Avec l'émergence de «l'homme animal social», le domaine public s'est transformé. Il sert à présenter les activités vitales et le travail en tant que moyen de reproduction vital. Le travail est relevé au rang d'activité publique.

> «Le règne du social dans lequel le processus vital a établi son domaine public, une croissance contre nature du naturel (productivité, avec la division et la mécanisation du travail); et c'est contre cette croissance, non pas simplement contre la société, mais contre un domaine social toujours grandissant, que le privé et l'intime d'une part, et le politique (au sens strict du mot) d'autre part, se sont montrés incapables de se défendre» (87).

Nous avons oublié alors ce qu'était le travail et ce qui lui était lié (fatigue, effort, peine, déformation du corps) en le liant à «l'excellence». L'excellence, *aretè* pour les Grecs, *virtus* pour les Romains, a toujours était lié au domaine public, «où l'on pouvait exceller, se distinguer des autres» (88). Mais l'excellence exige toujours la présence officielle d'autrui en tant que pair (considéré comme un égal). «Nous sommes devenus excellents dans les travaux que nous exécutons en public, mais notre aptitude à l'action et à la parole a beaucoup perdu de ses qualités depuis que l'avènement du social les a exilées dans la sphère de l'intime et du privé» (89). On a constaté une «curieuse disparité entre notre capacité technique et notre évolution humaniste en général» (89) qui est un des signes du changement.

2.2.4 Le domaine public : le commun

Arendt développe ici ce qui est commun dans le domaine public : le monde comme possibilité de vivre l'immortalité en tant que mortels, dans l'espace public. Le mot public désigne deux phénomènes distincts, en lien l'un avec l'autre :

1. «Tout ce qui paraît en public peut être vu et entendu de tous, jouit de la plus grande publicité possible» (89). En ce sens : «C'est la présence des autres voyant ce que nous voyons, entendant ce que nous entendons, qui nous assure de la réalité du monde et de nous-même» (90)[88]. Notre sens du réel dépend du fait que les phénomènes aient la possibilité d'apparaître et donc de l'existence du domaine public. Cependant tous les phénomènes ne sont pas de l'ordre du public (par exemple, l'amour qui s'éteint dès qu'on en fait étalage). Arendt distingue l'amitié – de l'ordre du public – de l'amour, étranger au monde, qui se pervertit lorsqu'on l'emploie à des fins politiques comme le changement et le salut du monde (91).
2. «Le mot 'public' désigne le monde lui-même en ce qu'il nous est commun à tous et se distingue de la place que nous y possédons individuellement» (92). Le monde ce n'est ni la Terre, ni la nature. Le monde «est lié aux productions humaines, aux objets fabriqués de main d'homme, ainsi qu'aux relations qui existent entres les habitants de ce monde fait par l'homme. Vivre ensemble dans le monde : c'est dire essentiellement qu'un monde d'objets se tient entre ceux qui l'ont en commun, comme une table est située entre ceux qui s'assoient autour d'elle ; le monde, comme tout entre-deux, relie et sépare en même temps les hommes» (92). En ce sens, «le domaine public, monde commun, nous rassemble mais aussi nous empêche, pour ainsi dire, de tomber les uns sur les autres. C'est ce qui rend la société de masse si difficile à supporter, ce n'est pas, principalement du moins, le nombre des gens ; c'est que le monde qui est entre eux n'a plus le pouvoir de les rassembler, de les relier, ni de les séparer» (92).

«Si le monde doit contenir un espace public, on ne peut pas l'édifier pour la durée de vie des hommes mortels.» La politique, le monde commun, l'espace public ont besoin d'une transcendance pour accéder à «une immortalité terrestre virtuelle». Il ne s'agit pas d'un dieu. La transcendance, c'est «le monde commun qui nous accueille à notre naissance, ce que nous laissons derrière nous en mourant. Il transcende notre vie aussi bien dans le passé que dans l'avenir ; il était là avant nous, il survivra au bref séjour que nous y faisons» (95). Nous l'avons en commun avec les vivants et les morts. Là réside notre «préoccupation d'immortalité». Arendt cite Aristote en précisant que sa citation se trouve dans ses écrits politiques : «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.»

Le monde commun comme lieu de rencontre doit assurer à chacun une place. «Il vaut la peine d'être vu et d'être entendu parce que chacun voit et entend de sa place, qui est différente de toutes les autres. Tel est le sens de la vie publique» (98). Ce n'est pas la «nature commune de tous les hommes qui assurent le réel, mais c'est la pluralité qui est le fait qu'à partir de leur place particulière dans le monde commun, tous s'intéressent au même objet» (98). Une telle définition du monde commun est contraire à la masse. «Le monde commun prend fin lorsqu'on ne voit que sous un seul aspect, lorsqu'il n'a le droit de se présenter que dans une seule perspective» (99).

2.2.5 Le domaine privé: la propriété

Arendt s'intéresse à la propriété dans la perspective d'une prééminence du social et de la perte du monde public. «Etant donné la nature du rapport entre domaine privé et domaine public, il semble fatal que le dernier stade de la disparition du domaine public s'accompagne d'une menace de liquidation du domaine privé. Et ce n'est pas par hasard que toute la discussion a fini par se ramener à une dispute sur la désirabilité et la non-désirabilité de la propriété privée» (101). Dans le monde moderne, la propriété s'interprète aussi en termes privatif. Arendt distingue la richesse de la propriété qui sont de nature différente. Avant la société moderne, être propriétaire signifiait «avoir une place en un certain lieu du monde et donc appartenir à la cité politique» (103). Avec la perte de la terre intervenait la perte du droit de cité et de la protection des lois. La propriété privée était la garantie de l'existence du domaine privé en face du domaine public et politique. Ce que n'avait pas l'esclave.

Dans le monde moderne, la fortune devint une condition d'admission au monde public. Est intervenue alors l'accumulation des richesses avec l'expropriation. «Le mot de Proudhon, 'la propriété c'est le vol', a un solide fondement de vérité dans les origines du capitalisme moderne» (108). Mais Proudhon, qui ne distinguait pas la propriété et la richesse, tout en dénonçant la propriété, hésitait à l'abolir, parce que cela aurait guéri la pauvreté et amené la tyrannie, écrit Arendt. «A la longue, l'appropriation individuelle des richesses n'aura pas plus de respect pour la propriété privée que la socialisation des processus d'accumulation. Ce n'est pas Karl Marx qui l'a inventé, c'est un fait qui tient à la nature même de cette société: tout ce qui est privé ne peut qu'entraver le développement de la 'productivité' sociale et toute considération de propriété privée est donc à rejeter en faveur du processus constamment accéléré de la richesse sociale» (109).

Elle écrit encore ailleurs à propos de la propriété: «La forme de possession la plus radicale, la seule vraiment sûre est la destruction, car seules les choses que nous avons détruites sont à coup sûr et définitivement nôtres. Les possédants qui ne consomment pas mais s'acharnent à étendre leur avoir se heurtent continuellement à une limitation bien fâcheuse, à savoir que les hommes doivent mourir. La mort, voilà la véritable raison pour laquelle la propriété et l'acquisition ne sauraient tenir lieu d'authentique principe politique. Un système social essentiellement fondé sur la propriété est incapable d'aller vers autre chose que la destruction finale de toute forme de propriété. Le caractère limité de la vie de l'individu est un obstacle aussi sérieux pour la propriété en

tant que fondement de la société que le sont les limites du globe pour l'expansion en tant que fondement du corps politique» (OT II 47).

2.2.6 Le social et le privé

L'avènement du social apparaît en même temps que la privatisation de la propriété pour protéger l'accumulation. Lorsque le social remplaça le politique, les propriétaires demandèrent non pas de participer à la vie publique à cause de leur fortune, mais de se faire protéger afin de grossir leur fortune. «C'est seulement lorsque la richesse devint le capital, que la propriété privée égala ou presque la permanence qui était le propre du monde commun à tous les hommes» (110). Mais il s'agissait d'une permanence de processus et non de structure. Du point de vue du privé, la distinction entre le public et le privé «se ramène à la distinction entre les choses qui doivent être montrées et celles qui doivent être cachées» (114). Si avant, ce qui était de l'ordre du secret était «la part corporelle de l'existence, ses aspects liés à la nécessité du processus vital» (114) (on cachait les femmes, les travailleurs). «Si les temps modernes ont émancipé la classe ouvrière et les femmes à peu près au même moment de l'Histoire, c'est un fait qu'il convient de ranger parmi les caractéristiques d'une époque qui ne croit plus à la nécessité de dissimuler les fonctions corporelles ni les soucis matériels» (115).

2.2.7 Le lieu des activités humaines

Arendt commence par donner «un exemple extrême» qui «a joué un rôle considérable dans la théorie politique» (115) pour distinguer entre la bonté et la justice qui recoupent le privé et le public, et introduire la pluralité et son lieu d'exercice. Elle prend l'exemple en parcourant son statut dans l'Antiquité grecque, dans le christianisme: «la bonté a évidemment tendance à se cacher» (116), «la bonté doit absolument, sous peine de mort, se dissimuler, fuir l'apparence» (118). L'homme épris de bonté n'est pas seul, mais il doit être sans témoin. La bonté a donc une figure religieuse (christianisme) ou non humaine (Antiquité grecque). La bonté «nie l'espace que le monde offre aux hommes et, plus que tout, cette part publique du monde où chaque chose et chaque homme s'exposent à la vue d'autrui» (119). Nul, mieux que Machiavel, n'a senti le danger d'être bon en politique. Le critère de la politique pour lui n'est pas la bonté, mais la gloire. Tant la bonté que le mal n'ont pas de place dans le domaine public. Arendt conclut qu'elle a choisi l'exemple des «bonnes œuvres», pour montrer que si certaines activités s'inscrivent dans la *vita activa* et d'autres pas, c'est qu'il y a un lien entre la nature des activités et la nature du politique. En faisant cela, ce n'est aucunement la description exhaustive des activités de la *vita activa* qui l'intéresse, mais leur signification.

2.3 Le travail

Le thème du travail a été le point de départ de la réflexion d'Arendt sur l'action, vu la genèse de la CHM, qui au départ était envisagée comme une étude sur Marx. Elle annonce d'ailleurs: «On trouvera dans ce chapitre une critique de Karl Marx», tout en précisant qu'elle respecte l'œuvre de Marx et qu'elle ne désire pas se joindre aux détracteurs «professionnels» que l'œuvre de Marx a «entretenus». Tout au long de

soixante-trois pages, elle développe son analyse de l'activité de travail (123-186). Arendt distingue le travail de l'œuvre et de l'action, en définissant le travail comme une activité soumise à la nécessité vitale[89], qui ne peut s'inscrire dans la durée, mais suit le cycle infini du temps et de la reproduction.

Elle procède en sept étapes: «le travail de notre corps et l'œuvre de nos mains»; «l'objectivité du monde»; «le travail et la vie»; «travail et fertilité»; «le caractère privé de la propriété et de la richesse»; «les instruments de l'œuvre et la division du travail»; «une société de consommateurs». Considérons, brièvement, ses idées principales quant au travail.

Elle commence par rappeler que la distinction entre travail et œuvre n'est pas habituelle, mais qu'elle la pose sur des bases phénoménales, en les repérant dans le langage, au travers de l'Antiquité grecque jusqu'à Marx. «Le mépris du travail dans la théorie ancienne et sa glorification dans la théorie moderne s'orientent dans la théorie moderne sur l'attitude ou l'activité subjective du travail, tantôt se méfiant de son dur effort, tantôt exaltant sa productivité» (138). Mais «la réalité et la solidité du monde humain», ne reposent pas sur la subjectivité du travailleur, mais sur «des choses plus durables que l'activité qui les a produites» (141). Mais le travail est lié au processus vital, il ne produit pas des choses durables. Il s'inscrit dans le cycle de la nature, le mouvement cyclique qui ne connaît ni vie ni mort. Ainsi «le travail et la consommation ne sont que deux stades du cycle perpétuel de la vie biologique» (145).

Quand Marx définit le travail comme «la plus haute faculté humaine d'édification du monde» (148), il confond le travail et l'œuvre. Sa philosophie du travail est concordante avec les théories du développement de l'évolution du XIX^e^ siècle (selon Darwin) (164-165). Quand les économistes du XVII^e^ siècle constatèrent l'accroissement de richesse, de propriété, d'acquisition, ils considérèrent ce processus comme un processus de fécondité de la vie, «la force de la vie [étant] est la fécondité» (155). Les objets du travail ne sont pas durables et ne survivent pas «au processus dévorant de la vie» (156). La propriété privée en s'inscrivant dans le processus d'accumulation devient une chose. Est alors perdue «le lieu privé où il pouvait se cacher et s'abriter du domaine commun», de manière paradoxale au moment où dépérissait le domaine public.

L'animal laborans est expulsé hors du monde, dans la mesure où il est réduit à une fonction biologique. Les outils peuvent faciliter le travail, mais ils ne sont pas des produits du travail mais de l'œuvre. Ils installent une production complètement différente par leur usage, mais «sont d'une importance secondaire pour le travail lui-même» (172). Le même processus a lieu pour la division du travail qui est différente de la spécialisation dans l'œuvre liée au produit fini et à des compétences spécifiques. Avec eux, «les idéaux de *l'homo faber*, fabricateur du monde, la permanence, la stabilité, la durée ont été sacrifiés à l'abondance, idéal de *l'animal laborans*» (176). «Nous vivons dans une société de travailleurs parce que le travail seul, par son inhérente fertilité, a des chances de faire naître l'abondance; et nous avons changé l'œuvre en travail» (176).

«Le travail et la consommation ne sont que deux stades d'un même processus imposé à l'homme par la nécessité de la vie», c'est une autre manière de dire que «nous vivons dans une société de travailleurs» (176). Toutes les activités humaines ont été réduites au même dénominateur: «Pourvoir aux nécessités de la vie et produire l'abondance» (177). Le verdict de la société, c'est «gagner sa vie qui est la seule activité sérieuse». Le travail qui a été un progrès dans la non-violence, n'a pas été un progrès dans la liberté.

«Aucune violence humaine, sauf celle de la torture, n'est comparable à la force de contrainte de la nécessité» (179). L'émancipation par le travail «échoue à instaurer une ère de liberté universelle mais aboutit au contraire à courber toute l'humanité pour la première fois sous le joug de la nécessité» (181). Le postulat de l'économie classique va dans ce sens: «Le but ultime de la *vita activa*, c'est l'accroissement des richesses, l'abondance et le bonheur du plus grand nombre» (183). C'est un marché de dupe.

Un des «signaux d'alarme les plus visibles indiquant que nous sommes peut-être en voie de réaliser l'idéal de *l'animal laborans*, c'est la mesure dans laquelle toute notre économie est devenue une économie de gaspillage» (185). Il faut «que les choses soient dévorées et jetées» (185). Or, le monde édifié avec des matériaux de la nature consiste en «choses dont on se sert». L'usage et non la destruction en est la règle. «Le danger est qu'une telle société, éblouie par l'abondance de sa fécondité, prise dans le fonctionnement béat d'un processus sans fin, ne soit plus capable de reconnaître sa futilité – la futilité d'une vie qui ne se fixe ni ne se réalise en un sujet permanent qui dure après que son labeur est passé (Adam Smith)» (186).

2.4 *L'œuvre*

Tout au long de quarante-trois pages (187-230), elle développe son analyse de l'œuvre[90]. Considérons brièvement ses idées. L'œuvre pour Arendt, contrairement au travail, par son usage et non sa destruction dans la reproduction comme le travail, a une capacité de durer. Sa durabilité n'est pas absolue. «Ce que l'usage use, c'est la durabilité» (189). L'usage des objets du monde les fait exister indépendamment de l'homme, «la subjectivité des hommes s'oppose à l'objectivité du monde fait de main d'homme» (188).

La fabrication de l'œuvre «consiste en réification» (190). Il y a intervention sur la nature pour fabriquer l'œuvre. Il y a donc violence, qui est «la plus élémentaire expérience de la force humaine (de l'assurance, de la satisfaction, de la confiance en soi)» (191). «*L'homo faber*, le créateur de l'artifice humain, a toujours été un destructeur de la nature» (190), alors que *l'animal laborans* est un «serviteur de la nature», «seul, *l'homo faber* se conduit en seigneur et maître de la terre [...] la productivité humaine devait par définition aboutir à une révolte prométhéenne parce qu'elle ne pouvait édifier un monde fait de main d'homme qu'après avoir détruit une partie de la nature créée par Dieu» (191).

«L'œuvre factuelle de fabrication s'exécute sous la conduite d'un modèle (image, plan extérieur au fabricateur)» (192). Ce modèle ne disparaît pas une fois l'œuvre accomplie. Il y a une permanence du modèle. Arendt rappelle que l'idée de modèle a beaucoup influé la doctrine des idées de Platon.

Le processus du faire est «entièrement déterminé par les catégories de la fin et des moyens» (194). «Avoir un commencement précis, une fin précise et prévisible, voilà ce qui caractérise la fabrication qui, par ce seul signe, est différente de toutes les autres activités humaines» (195). En ce sens, l'œuvre se distingue de l'action qui «ne peut avoir un commencement défini, ni une fin prévisible» (196). *L'homo faber* est seigneur et maître, parce qu'il est maître de la nature et parce qu'il est maître de soi et de ses actes. «Cela n'est vrai ni de l'animal *laborans*, soumis à la nécessité de sa vie, ni de l'homme d'action, toujours dépendant de ses semblables» (196).

Puis Arendt considère le rapport entre «instrumentalité et animal *laborans*». En passant de l'outil à la chaîne de montage puis à l'âge atomique, elle montre qu'il y a eu «une véritable révolution du concept de fabrication» (201). La technologie actuelle a consisté à dominer les forces naturelles en brisant la finalité du monde. La technologie future consistera à «canaliser les forces du cosmos pour les introduire dans la nature terrestre» (203). Pour Arendt, si l'on veut comprendre la révolution technologique, il faut saisir que *l'homo faber* n'a pas inventé les outils pour aider le processus vital, mais pour «édifier un monde». La question alors n'est plus de savoir si nous sommes les esclaves des machines, mais si les machines «n'ont pas commencé à dominer, voire à détruire le monde et les objets» (204).

Puis Arendt considère le rapport entre «instrumentalité et *homo faber*». En bref, à ce niveau, est intervenu la philosophie de *l'homo faber*: un utilitarisme cohérent qui distingue entre l'utilité et le sens. La fin a justifié les moyens, «le bois justifie le massacre de l'arbre, la table justifie la destruction du bois» (206). En plus il s'agit d'un utilitarisme anthropocentrique, où «tout être humain est une fin en soi» (209). L'homme peut «soumettre la nature, c'est-à-dire dégrader la nature et le monde au rang de moyens, en les privant l'un et l'autre de leur dignité indépendante» (210). *L'homo faber* instrumentalise: «Tout perd sa valeur intrinsèque et indépendante» (210) (objets fabriqués, terre en général, forces de la nature). Ce qui est en jeu, c'est la généralisation de la fabrication, de l'instrumentalité inhérente à l'activité de *l'homo faber*, dans laquelle «l'utile, l'utilité, sont posés comme normes ultimes de la vie et du monde des hommes» (211). Il en résulte une «dévaluation du monde». Les Grecs avaient conscience de ce danger, quand ils exprimaient du mépris pour *l'homo faber*.

Puis Arendt considère «le marché» qui est le lieu d'expression du passage de la valeur d'usage à la valeur d'échange. Alors que l'Antiquité grecque définissait l'homme comme un animal politique, l'époque moderne a défini l'homme en tant qu'*homo faber*. Le domaine public de *l'homo faber* est le marché où il échange ses produits. D'*homo faber* il devient marchand, commerçant. C'est le passage de la valeur d'usage à la valeur d'échange[91]. Au début le marché était le lieu où montrer le résultat de son activité de producteur. Puis à l'époque moderne, il est devenu un marché de «propriétaires de valeurs commerciales» (217). C'est seulement à ce stade que s'installe la fameuse aliénation marxiste, la dégradation des hommes en marchandises: cette dégradation caractérise la situation du travail dans une société de manufacture qui ne juge pas les hommes en tant que personnes mais en tant que producteurs (217). Aux yeux de *l'homo faber*, «la force de travail n'est qu'un moyen en vue d'une fin nécessairement plus haute, objet d'usage ou objet d'échange, la société de travail confère à la force de travail la même valeur supérieure qu'elle attribue à la machine. En d'autres termes, cette société n'est plus «humaine qu'en apparence...» (217).

Finalement, Arendt, considère «la permanence du monde et l'œuvre d'art». L'œuvre d'art n'a pas le même statut que les objets d'usage ordinaire. Elle est inutile et a une plus grande permanence à travers les siècles. Sa durabilité est d'un ordre plus élevé. «Tout se passe comme si la stabilité du monde se faisait transparente dans la permanence de l'art, de sorte qu'un pressentiment d'immortalité, non pas celle de l'âme ni de la vie mortelles, devient tangible et présent pour resplendir et qu'on le voie, pour chanter et qu'on l'entende, pour parler à qui voudra lire» (223).

Ce n'est plus l'usage ni l'échange qui sont importants. «La source immédiate de l'œuvre d'art est l'aptitude humaine à penser» (223). Arendt considère que «de tous

les objets de pensée, la poésie est le plus proche de la pensée» (225). Elle explique que l'activité de penser, gratuite (ne produit pas de résultats), «aussi incessante, aussi répétitive que la vie» est distincte de la connaissance et du raisonnement logique (226-228). Le produit de l'activité de penser, «approche de l'immortalité – et c'est précisément la présence ou l'absence de cette qualité qui éclatent dans la forme de l'objet et qui en font la beauté ou la laideur» (229). Le monde des objets de l'homme ne devient stable que dans la mesure où il transcende «le pur fonctionnalisme des choses produites pour la consommation et la pure utilité des objets produits pour l'usage. La vie au sens non biologique, le laps de temps dont chaque humain dispose entre la naissance et la mort, se manifeste dans l'action et la parole...» (230). Les hommes de parole et d'action ont besoin de *l'homo faber* dans son expression «la plus haute», artistique, (poète, historiographe, le bâtisseur de monuments, l'écrivain). Grâce à eux, l'histoire racontée survit.

2.5 *L'action*

Le chapitre sur l'action commence par deux citations. L'une est de I. Dinisen[92] et l'autre est de Dante[93]. La première souligne l'importance du récit. La deuxième souligne le fait que l'action révèle, rend patent l'être latent, et que le plaisir est étroitement lié à une telle transformation. Les deux citations montrent ainsi qu'Arendt inscrit toute sa démonstration sur l'action dans le cadre de la philosophie de l'Etre et de l'apparence.

2.5.1 La révélation de l'agent dans la parole et l'action

«La pluralité humaine, condition fondamentale de l'action et de la parole, a le double caractère de l'égalité et de la distinction» (231). Il ne faut pas confondre l'individualité humaine et l'altérité. Toute vie organique contient l'altérité, mais seul l'homme peut «se communiquer». Dans la pluralité, il vit à la fois son altérité et son individualité. «La parole et l'action révèlent cette unique individualité» (232). C'est ainsi que les «êtres humains apparaissent les uns aux autres [...] en tant qu'hommes» (232), «une vie sans parole et sans action [...] est littéralement morte au monde; ce n'est plus une vie humaine, parce qu'elle n'est plus vécue parmi les hommes» (233). Il s'agit d'une «deuxième naissance», la première étant la naissance biologique. La capacité d'entreprendre du neuf n'est pas obligatoire. Elle dépend de la propre initiative.» «Agir, au sens le plus général, signifie prendre une initiative, entreprendre (comme l'indique le grec *archein*, «commencer», «guider» et éventuellement «gouverner»), mettre en mouvement (ce qui est le sens original du latin *agere*). Parce qu'ils sont *initium*, nouveaux venus et novateurs en vertu de leur naissance, les hommes prennent des initiatives, ils sont portés à l'action» (233).

La nature du commencement implique la nouveauté. «Ce caractère d'inattendu, de surprise, est inhérent à tous les commencements, à toutes les origines [...] le nouveau apparaît donc toujours comme un miracle» (234). On peut s'attendre de la part de l'homme à de «l'inattendu», parce qu'il est «unique, de sorte qu'à chaque naissance quelque chose d'uniquement neuf arrive au monde» (234). «Si l'action et la parole sont si étroitement apparentées c'est que l'acte primordial et spécifiquement humain doit en même temps contenir la réponse à la question posée à tout nouveau venu: 'qui

es-tu' ?» (235). «[...] l'acte ne prend un sens que par la parole dans laquelle l'agent s'identifie comme acteur, annonçant ce qu'il fait, ce qu'il a fait, ce qu'il veut faire» (235).

«Il n'y a pas d'activité humaine qui ait autant que l'action besoin de la parole» (236). L'action et la parole ont une qualité de révélation quand on est avec autrui, «c'est-à-dire dans l'unité humaine pure et simple» (236). «En agissant et en parlant les hommes font voir qui ils sont, révèlent activement leurs identités personnelles uniques et font ainsi leur apparition dans le monde humain» (236). Ils doivent prendre le risque de se révéler. «[...] la révélation ne vient que de l'acte» (237). «A défaut de la révélation de l'agent dans l'acte, l'action perd son caractère spécifique et devient une forme d'activité parmi d'autres» (237).

2.5.2 Le réseau des relations et les histoires jouées

Il est très difficile de «durcir en mots l'essence vivante de la personne» (239). C'est dans la parole et l'action que «le qui» existe. Cette activité est difficile à saisir, parce qu'elle ne s'appuie pas sur des objets, des produits et des résultats. L'action et la parole humaine ont lieu entre les êtres humains, dans un «entre-deux» qui varie en fonction des groupes. La réalité du «réseau des relations humaines», qui existe dans le processus de révélation, est son intangibilité. Le réseau existe partout «où les hommes vivent ensemble». Il existe avant la venue du nouveau venu qui tente de s'y insérer et c'est ainsi que l'on peut comprendre le conflit des volontés et des intentions et aussi les échecs de l'action. L'agent qui se révèle dans l'action est l'acteur et le patient, mais il n'est pas l'auteur de l'histoire de sa vie.

Que les histoires individuelles puissent être contées et une «condition pré-politique et préhistorique de l'histoire, le grand conte sans commencement ni fin» (242). Mais quand les histoires deviennent l'histoire, cela ne veut pas dire que l'humanité soit devenue un agent actif. Un embarras survient. Quand on peut dégager une signification unique d'une série d'événements, on peut tout au plus «isoler l'agent qui a mis le processus en mouvement» (242). Et souvent, il est difficile de désigner le héros de l'histoire. Platon «estimait qu'il ne convient pas de traiter sérieusement les affaires humaines, les résultats de l'action *(praxis)*» (243), parce que l'acteur y apparaissait comme «le jouet d'un dieu». Il y avait un acteur en coulisses qui tirait les ficelles dans le dos des hommes et qui était responsable de l'histoire. Pour lui, comme pour les philosophes de l'histoire plus tard qui parlèrent de Providence, de «main invisible», d'esprit du monde, d'intérêt de classes, etc., les histoires vraies n'ont point d'auteur. L'histoire «qui doit bien son existence aux hommes mais n'est évidemment pas 'faite' par eux» (243).

«L'acteur invisible est une invention due à des embarras intellectuels mais ne correspond à aucune expérience réelle» (243). L'histoire est faussement interprétée comme un roman avec un créateur. Les biographies nous renseignent plus que l'œuvre. Nous savons plus de choses de Socrate, qui n'a rien écrit, que d'Aristote dont nous connaissons toute l'œuvre. «Le héros que dévoile l'histoire n'a pas besoin de qualités héroïques» (244). C'est quelqu'un dont on peut raconter l'histoire. Le courage consiste «dans le consentement à agir, à parler, à s'insérer dans le monde et à commencer une histoire à soi» (244). «Le contenu spécifique, de même que le sens général de l'action et de la parole, peuvent prendre diverses formes de réification» (245), mais celles-ci doivent

être liées à l'action et à la parole. Arendt donne l'exemple du *drama* (agir en grec) qui permet la répétition, l'imitation *(mimesis)*. Le théâtre est «l'art politique par excellence; nulle part ailleurs la sphère politique de la vie humaine n'est transposée en art» (246).

2.5.3 La fragilité des affaires humaines

L'action n'est jamais possible dans l'isolement. Le travail a besoin de la nature. La fabrication a besoin du monde. L'action et la parole ont besoin d'autrui. «Elles sont entourées par le réseau des actes et du langage d'autrui, et constamment en contact avec ce réseau» (246). L'action est divisée en deux moments: le commencement qui est le fait d'une personne seule et l'achèvement qui est le fait de plusieurs. Arendt souligne que le mot courant qui désigne l'action ne contient plus le commencement. Ou alors en politique, le commencement prit un sens spécial: commander, mener, plutôt que mettre en mouvement. Ainsi le rôle de novateur se changea en rôle de souverain. L'action se scinda en deux: «le commandement qui devint la prérogative du souverain, et l'exécution des ordres qui devint le devoir des sujets» (248). Le souverain monopolisa la force et naquit ainsi l'illusion «de la fable de l'homme fort, puissant parce qu'il est seul» (248).

L'acteur se meut toujours parmi d'autres êtres agissants. Il est donc agent et patient, il fait et il subit, «l'histoire que commence un acte se compose des faits et des souffrances qui le suivent» (248). Les conséquences de l'action sont infinies à cause des réactions en chaîne qui contiennent la nouveauté. Ainsi l'action n'est jamais confinée à l'intérieur du lieu où se passe l'action; «l'acte le plus modeste dans les circonstances les plus bornées porte en germe la même infinitude, parce qu'un seul fait, parfois un seul mot, suffit à changer toutes les combinaisons de circonstances» (249).

En outre, l'action «a une tendance inhérente à forcer toutes les limitations, à franchir toutes les bornes» (249). «Il y a des limitations et des bornes dans le domaine des affaires humaines, mais elles n'offrent jamais un système de défense capable de résister à l'assaut que doivent livrer les nouvelles générations pour prendre leur place. La fragilité des institutions et des lois et généralement de tout ce qui a trait à la communauté des hommes provient de la condition humaine de natalité; elle est tout à fait indépendante de la fragilité de la nature humaine» (249). Les barrières, les frontières, les lois, assurent la stabilité, mais elles n'offrent pas une garantie contre «l'infinitude de l'action». C'est pour cela, que «l'antique vertu de modération, du respect des limites, est bien l'une des vertus politiques par excellence, de même que la tentation politique par excellence est certainement *l'hubris* (comme le savaient bien les Grecs, grands connaisseurs des possibilités de l'action) et non pas la volonté de puissance comme nous penchons à le croire» (250).

Les barrières, les frontières et les lois sont impuissantes à contrecarrer le deuxième aspect de l'action: son imprévisibilité. C'est «une caractéristique qui tient directement à l'histoire» (250). Le sens de l'action n'apparaît pas à l'acteur engagé dans l'action, mais au narrateur qui écrit le «récit de l'historien», «c'est le narrateur qui voit et qui fait l'histoire» (251).

2.5.4 La solution des Grecs

La solution des Grecs est illustrée par l'exemple d'Achille donné par Arendt. L'identité de l'acteur, «cette identité inchangeable de la personne [...] ne devient tangible

que dans l'histoire de la vie de l'acteur; mais comme telle on ne peut la connaître, la saisir comme entité palpable, que lorsqu'elle a pris fin. En d'autres termes, l'essence humaine [...] ne commence à exister que lorsque la vie s'en va, ne laissant rien derrière elle qu'une histoire» (252). Achille qui a voulu laisser une histoire derrière lui, être un «exemple» a dû risquer sa vie. Le prototype de l'action pour les Grecs consistait en «la passion de se montrer en se mesurant contre autrui» (253). Arendt retient une preuve supplémentaire: les lois ne faisaient pas partie du politique, mais du faire. «Avant que les hommes se missent à agir, il fallait un espace défini et une structure où pussent avoir lieu toutes les actions subséquentes, l'espace étant le domaine public de la *polís* et sa structure la loi; le législateur et l'architecte appartenaient à la même catégorie» (254). Elles n'étaient pas le contenu de la loi.

Les Grecs n'inclurent pas dans la politique, la législation et la fondation. Pour eux, prendre des décisions quant à des lois «n'est pas encore de l'action *(praxis)*, c'est un faire *(poiésis)* que les philosophes jugent préférables parce que plus sûr» (255). Ils posent une distinction entre l'action et le contenu de l'action qui en étant authentique est «toujours parfaitement fragile» (256). Ils trouvèrent un remède pré-politique à cette fragilité, la fondation de la *polís*[94] pour la mise en commun «des paroles et des actes». La *polís* permettait deux choses. Premièrement, elle était un lieu où pouvait se multiplier «les occasions d'acquérir la 'gloire immortelle', c'est-à-dire de se distinguer, de faire voir en parole et en acte qui il était en son unique individualité» (256). C'est ce qui explique, pour Arendt, la floraison de talents qu'a connue Athènes. Deuxièmement, la *polís* offrait «un remède à la futilité de l'action et du langage». Un exploit n'était plus oublié, il devenait immortel. La *polís* était une sorte de «mémoire organisée» (257). «Elle promet à l'acteur mortel que son existence passagère et sa grandeur fugace ne manqueront et, généralement, de paraître devant le public de ses semblables qui, hors de la *polís*, ne pouvaient assister qu'à la brève durée de l'acte auquel il fallait par conséquent Homère ou «ceux de son métier» pour le représenter aux absents» (257).

«D'après cette interprétation le domaine politique naît directement de la communauté d'action, de la mise en commun des paroles et des actes» (257). L'action est ainsi reliée à la «part publique du monde qui nous est commun à tous et elle est la seule activité qui la constitue» (258). «Tout se passe comme si l'on avait tracé le rempart de la *polís* et les frontières de la loi autour d'un espace public déjà existant qui toutefois, privé de cette protection stabilisante, ne pourrait pas durer, ne pourrait pas survivre à l'instant de la parole et de l'action» (258).

Arendt précise sa notion d'espace de la *polís*. Il ne s'agit pas d'un espace territorial, mais d'un espace créé par l'action et détaché du territoire. La *polís* n'est pas la cité physique; «c'est l'organisation du peuple qui vient de ce que l'on agit et parle ensemble, et son espace véritable s'étend entre les hommes qui vivent ensembles dans ce but, en quelque lieu qu'ils se trouvent. «Où que vous alliez, vous serez une *polís*» (258). L'espace est créé par la parole et l'action. Un tel espace «trouve sa localisation juste presque n'importe quand et n'importe où. C'est l'espace du paraître au sens le plus large: l'espace où j'apparais aux autres comme les autres m'apparaissent, où les hommes n'existent pas simplement comme d'autres objets vivants ou inanimés, mais font explicitement leur apparition» (258).

Cet espace n'existe pas toujours et pour tous (esclave, étranger, barbare, ouvrier et travailleur avant les Temps modernes, l'employé et l'homme d'affaires dans notre monde[95]). «En outre nul ne peut y vivre constamment» (258). En être privé, c'est être

privé de réalité, la réalité humaine et politique «ne se distingue pas de l'apparence» (258). «La réalité du monde est garantie aux hommes par la présence d'autrui, par le fait qu'il apparaît à tous; «car ce qui apparaît à tous, c'est ce que nous nommons l'Etre» et tout ce qui manque de cette apparence passe comme un rêve, qui est intimement, exclusivement à nous, mais n'a point de réalité» (259).

2.5.5 La puissance et l'espace de l'apparence

«L'espace de l'apparence commence à exister dès que des hommes s'assemblent dans le mode de la parole et de l'action» (259). Un tel espace est préalable à l'existence du domaine public: «il précède toute constitution formelle du domaine public et des formes de gouvernement, c'est-à-dire des diverses formes sous lesquelles le domaine public peut s'organiser» (259). Un tel espace a une particularité: «il ne survit pas à l'actualité du mouvement qui l'a fait naître» (259). Il disparaît avec la dispersion des hommes et aussi avec la disparition ou l'arrêt des activités. «Partout où les hommes se rassemblent, il est là en puissance, mais seulement en puissance, non pas nécessairement ni pour toujours» (259). Arendt écrit que l'on peut expliquer la naissance et la mort de civilisations, d'empires, de grandes cultures disparues sans catastrophes externes. «Ce qui sape et finit par tuer les communautés politiques, c'est la perte de puissance et l'impuissance finale» (259). Parce que la puissance «n'existe qu'en acte» (259), elle ne peut s'emmagasiner comme la violence. Le pouvoir qui n'est pas actualisé disparaît. «La puissance n'est actualisée que lorsque la parole et l'acte ne divorcent pas, lorsque les mots ne servent pas à voiler les intentions mais à révéler les réalités, lorsque les actes ne servent pas à violer et détruire mais à établir des relations et créer des réalités nouvelles» (260).

«C'est la puissance qui assure l'existence du domaine public, de l'espace potentiel d'apparence entre les hommes agissant et parlant» (260). Les mots *dynamis* (grec), *potentia* (latin), *Macht* (allemand) indiquent le caractère potentiel. On ne peut pas mesurer la puissance comme on mesure la force ou l'énergie. La puissance a un «degré étonnant d'indépendance des facteurs matériels, du nombre, des ressources» (260). Arendt cite l'exemple de David et Goliath. Le seul facteur matériel indispensable est que les hommes se rassemblent pour conserver la puissance. La puissance est illimitée, elle ne dépend donc pas seulement de la cohésion. Sa seule limitation est «l'existence d'autrui» qui correspond en fait à la pluralité. Elle ne vient pas d'une transcendance, elle est de l'ordre humain.

Alors, «dans les conditions de la vie humaine, il n'y a d'alternative qu'entre la puissance et la violence» (262). Si la violence peut détruire la puissance, elle ne peut pas la remplacer. Il y a une combinaison entre la violence et l'impuissance dans la tyrannie. La crainte de la tyrannie est autant la crainte de la cruauté que la crainte de l'impuissance. Montesquieu a découvert, en décrivant la tyrannie, l'isolement qui la caractérise, qu'elle «contredit la condition humaine essentielle de pluralité, dialogue et communauté d'action, qui est la condition de toutes les formes d'organisation politique» (263). La tyrannie empêche la puissance de se développer. Montesquieu lui assigne une place particulière dans les régimes politiques, parce que «elle est la seule à ne pouvoir engendrer assez de puissance pour demeurer dans l'espace de l'apparence, dans le domaine public; elle sécrète au contraire les germes de sa destruction dès qu'elle commence à exister» (263).

Si la tyrannie est caractérisée par «l'impuissance des sujets, qui ont perdu leur faculté humaine d'agir et parler ensemble» (263), elle n'est pourtant pas caractérisée par la faiblesse et la stérilité. Les arts et les métiers peuvent s'y développer, ainsi que la force de l'individu isolé. La force n'est vaincue que par la puissance. La volonté de puissance (selon Nietzsche et Hobbes) n'est pas une caractéristique des forts; «c'est comme l'envie et la cupidité un vice des faibles, et peut-être le plus dangereux» (CHM 264). L'ochlocratie ou règne des masses, le contraire de la tyrannie, est l'essai de substituer la puissance à la force. Lorsque la société – et non le politique – constitue le domaine public, on peut craindre que «soient mis au premier rang les ignorants et les incapables» (264).

Le domaine public, en tant que domaine politique – «lieu de l'action et de la parole, du réseau des affaires et relations humaines et des histoires qui en proviennent» (264) – est un «artifice humain» basé sur la confiance en la puissance, qui évite que les affaires humaines soient «aussi flottantes, futiles et vaines que les errances d'une tribu nomade» (265). L'artifice humain assure la durée, la permanence, la mémoire pour l'avenir. «Et sans la puissance, l'espace de l'apparence suscité par l'action et la parole publiques s'évanouira aussi vite que l'acte et le verbe vivants» (265). Le discours de Périclès exprimait ces profondes aspirations du peuple d'Athènes vers la *dynamis*, l'action organisée dans un espace public.

Dans le discours de Périclès, dans les poèmes d'Homère «le sens profond de l'acte et de la parole ne dépend pas de la victoire ou de la défaite, ni d'aucune issue éventuelle, d'aucune conséquence bonne ou mauvaise» (266). L'action se jugeait chez les Grecs sur la base du critère de la grandeur et du radieux pour mesurer l'extraordinaire, «parce que tout ce qui existe est unique et *sui generis*» (266); «tant que la *polís* est là pour inspirer aux hommes l'audace de l'extraordinaire, tout est en sûreté; si elle périt, tout est perdu» (267).

«C'est cette insistance sur l'acte vivant et le verbe parlé comme possibilités suprêmes de l'être humain qui s'est conceptualisée dans la notion *d'energeia* 'actualité' (Aristote), ne poursuivant pas de fin, ne laissant pas d'œuvre», «mais épuisent dans l'action elle-même leur pleine signification» (267). La fin réside dans l'activité elle-même; «c'est l'acte qui est l'œuvre, l'*energeia*» (267). Aristote dans sa philosophie politique définit la politique en termes *d'ergon tou anthrôpou* «l'œuvre de l'homme», en tant qu'homme. En ce sens, l'œuvre politique est activité pure. «Cet accomplissement spécifiquement humain est en dehors de la catégorie de la fin et des moyens» (268). L'œuvre de l'homme n'a pas des qualités qui s'actualisent, elle est elle-même actualité.

«On trouve un faible écho de cette expérience grecque pré-philosophique de l'action et de la parole vécues comme actualité pure lorsqu'on lit çà et là dans la philosophie politique depuis Démocrite et Platon que la politique est une *techné*, un art» (268) (comme la médecine, la navigation, la danse, le jeu de l'acteur). On voit la dégradation de l'action humaine lorsqu'on voit comment Adam Smith classe les professions à partir de l'exécution et de la productivité où les arts arrivent en fin de liste.

2.5.6 *L'homo faber* et l'espace de l'apparence

Arendt commence par rappeler que l'action s'inscrivant dans la durée, s'inscrit dans la mémoire: «A la base de la conception ancienne de la politique il y a la conviction

que l'homme en tant qu'homme, que chaque individu en son unicité, paraît et s'affirme dans la parole et l'action, et que ces activités, malgré leur futilité matérielle, ont une qualité de durée qui leur est propre parce qu'elles créent leur propre mémoire» (269). Elle établit même le lien entre mémoire et vertu en Grèce[96]. Le domaine public, l'espace public est une création des hommes.

«Que l'homme ne puisse rien accomplir de plus que sa propre apparence, sa propre actualisation, c'est une conviction qui certainement ne va pas de soi» (269). *L'homo faber* et *l'animal laborans* contredisent une telle conviction. Ils sont apolitiques, puisqu'ils s'occupent des nécessités de la vie et des produits qu'ils fabriquent. Ce qui permet de trancher le dilemme pour Arendt, est le sens commun, qui est à même de mesurer la réalité du monde (par les cinq sens). La diminution du sens commun, l'accroissement de la superstition et de la crédulité sont donc des «signes presque infaillibles d'aliénation par rapport au monde» (270).

L'atrophie du sens commun existe à des degrés divers dans la sphère de *l'animal laborans* que dans celle de *l'homo faber*. Le marché est un lieu d'échanges, mais non un lieu d'action plurielle. Ce sont les produits et non les hommes qui sont «vus». Il est caractérisé par le manque de relations à autrui, la déshumanisation, l'aliénation de soi de la société commerciale (Marx). *L'homo faber* peut vouloir se rendre immortel par son produit quand il est œuvre d'art. Arendt montre que le génie sous-tend un tel désir de *l'homo faber*. Mais «l'essence de *qui* est quelqu'un ne peut pas être réifiée par ce quelqu'un» (272). Le qui ne se révèle pas dans le produit, mais dans l'action plurielle.

2.5.7 Le mouvement ouvrier

L'activité de *l'homo faber* est «incapable de fonder un domaine public autonome où puissent paraître les hommes en tant qu'hommes» (274), mais elle a des liens avec l'action. «La vie des gens de métier peut donc être apolitique, elle n'est certainement pas anti-politique» (274). La nature collective du travail, outre sa fonction dans le processus vital est «entièrement sociale». Cette sociabilité à la base de la production et de la consommation repose non sur l'égalité mais sur l'uniformité (rythme biologique du travail, faire corps avec les autres plutôt qu'être un individu pour alléger le labeur); «le seul ennui, c'est que les meilleures 'conditions sociales' sont celles dans lesquelles il est possible de perdre son identité. Cette réduction à l'unité est foncièrement antipolitique» (276). L'égalité dans le domaine public est d'un autre ordre que l'égalité, l'uniformité dans le travail, dans l'œuvre et même devant la mort: c'est «une égalité de gens inégaux qui ont besoin d'être 'égalisés' à certains égards pour des fins spécifiques» (277).

L'inaptitude de l'animal *laborans* à agir en politique est un fait significatif pour Arendt de la distinction entre travail, œuvre et action. Les révoltes d'esclaves dans l'Antiquité n'ont jamais revendiqué ni la liberté pour tous, ni la fin de l'esclavage. Le mouvement ouvrier qui est une page importante dans l'histoire des luttes, a plus lutté pour des revendications économiques et sociales à travers les syndicats notamment, mais très peu souvent pour «une nouvelle forme de gouvernement» (278). La tendance politique du mouvement ouvrier s'est à chaque fois faite minorisée quand elle a posé, non seulement des réformes économiques et sociales, mais des questions de changement de gouvernement. L'expérience des Conseils a pourtant montré que la création

politique existait. La tragédie de la révolution hongroise a montré que «cet élan politique existe encore» (279).

Arendt explique cette discordance historique par le travail de l'époque. Mais une distinction apparaît entre le travail servile et le travail libre moderne: pour le travailleur ce n'est pas la liberté individuelle qui compte, mais le fait qu'il a été «admis dans le domaine politique, pleinement émancipé comme citoyen. Le moment décisif de l'histoire du travail fut la suppression des conditions de propriété pour le droit de vote» (280). Auparavant, les travailleurs étaient comme des esclaves affranchis. Ils étaient «libres puisque assimilés aux résidents étrangers» (280), mais pas citoyens. Ainsi tout un secteur de population «parut en public». Durant la Révolution française les travailleurs apparaissent dans leur costume (les sans-culottes). «Ce costume leur donnait une distinction, une distinction dirigée contre tous les autres» (281). Le mouvement ouvrier luttait politiquement «contre la société dans son ensemble».

L'activité économique était subsidiaire. C'est la fondation d'un espace public qui était important, même si cela touche à sa fin. Avec le passage du salaire journalier ou hebdomadaire au salaire annuel, les ouvriers sont devenus un groupe «social» parmi d'autres: «fini le temps – qui dura près de cent ans – où il pouvait représenter le peuple dans son ensemble – si nous entendons par 'peuple' l'entité politique, distincte de la population comme de la société» (282). Pour Arendt «le système parlementaire fondé sur les Conseils» hongrois est un exemple de ce qu'elle appelle «peuple». Le mouvement ouvrier ne représente plus le peuple. Il participe simplement à la disparition de l'espace public. «Le mouvement ouvrier, équivoque dans son contenu et ses buts dès le commencement, a perdu ce caractère représentatif et, par conséquent, son rôle politique partout où la classe ouvrière est devenue partie intégrante de la société, qu'elle soit une puissance économique et sociale particulière comme dans les économies les plus développées du monde occidental, ou qu'elle ait 'réussi' à transformer la population entière en société de travail comme en Russie et comme cela peut arriver ailleurs dans des conditions non totalitaires» (282). Arendt termine ce chapitre sur un ton pessimiste: «[...] le dépérissement du domaine public, visible tout au long de l'époque moderne, peut fort bien être définitif» (282).

2.5.8 La substitution traditionnelle du faire à *l'agir*

L'époque moderne est préoccupée de «produits tangibles, de bénéfices démontrables, de sociabilité et de fonctionnement sans heurts» (283). Elle a dénoncé «l'inutilité, la vanité de l'action et de la parole en particulier» (283). L'action comporte une triple frustration: résultats imprévisibles, processus irréversibles, auteurs anonymes, dénoncée depuis «l'histoire écrite». «Généralement parlant, il s'agit toujours d'échapper aux calamités de l'action en se réfugiant dans une activité où un homme, isolé de tous, demeure maître de ses faits et gestes du début à la fin» (283). C'est la tentative de remplacer l'agir par le faire. Elle apparaît dans les réquisitoires contre la démocratie.

«Les calamités de l'action viennent toutes de la condition humaine de pluralité, qui est la condition *sine qua non* de cet espace d'apparence qu'est le domaine public. C'est pourquoi, vouloir se débarrasser de cette pluralité équivaut toujours à supprimer le domaine public» (283). La «monarchie» (autorité d'un seul) est le mode de suppression le plus radical. Le roi-philosophe de Platon en est une des variantes. La tyrannie

en est une autre. Elle apporte une stabilité, une sécurité et une productivité dont il faut se méfier, «parce qu'ils préparent une inévitable perte de puissance» (285).

«Fuir la fragilité des affaires humaines pour se réfugier dans la solidité du calme et de l'ordre, c'est en fait une attitude qui paraît si recommandable que la majeure partie de la philosophie politique depuis Platon s'interprétait aisément comme une série d'essais en vue de découvrir les fondements théoriques et les moyens pratiques d'une évasion définitive de la politique» (285). Le moyen de l'évasion est le «concept de gouvernement», où «les uns sont chargés de commander et les autres contraints d'obéir» (285). Le «lieu commun» de la distinction entre gouvernants et gouvernés existe déjà chez Platon et Aristote. Il repose sur une «méfiance envers l'action plutôt que sur le mépris des hommes: il vient d'un désir sincère de trouver un substitut à l'action plutôt que d'une irresponsable et tyrannique volonté de puissance» (285).

Ce passage de l'action au gouvernement se trouve théorisé dans *le Politique* de Platon. Platon «creuse un fossé entre les deux modes d'action: *archein* et *prattein* ('commencer' et 'achever'). Ces deux notions étaient pourtant liées dans la pensée grecque. Celui qui commence, le novateur est celui qui gouverne et qui exécute pour Platon. Dans ces conditions, l'essence de la politique est de 'savoir entreprendre et gouverner dans les cas les plus graves en tenant compte de l'opportunité et de l'inopportunité'; l'action comme telle est entièrement éliminée, il ne reste que l'exécution des ordres (*le Politique*, 305)» (286). «Platon fut le premier à distinguer entre ceux qui savent sans agir et ceux qui agissent sans savoir [...] l'action à accomplir et l'exécution devinrent deux choses absolument séparées» (286). La distinction entre gouvernants et gouvernés se doublait de la distinction entre la pensée et l'action et l'action ne devait «jouer aucun rôle dans les affaires humaines» pour Platon (287).

Le système de Platon assurait une stabilité, beaucoup plus grande que celle du tyran. Le modèle du gouvernement calqué sur la famille (un ménage bien ordonné) visait à «ordonner et [de] juger les affaires humaines sous tous leurs aspects» (288). La capacité à gouverner commençait par la capacité à se gouverner soi-même (primauté de la raison sur la passion). Chez Platon *archein* signifie entreprendre et gouverner. Dans les Lois, il montre que l'entreprise *(arché)* est la seule habilitée à gouverner *(archein)*. Cette indétermination linguistique (gouvernement et entreprise) eut pour conséquence que l'entreprise légitima l'autorité, jusqu'au moment où la notion d'entreprise disparut de l'autorité. «De ce fait, la conception fondamentale la plus authentique de la liberté humaine disparut de la philosophie politique» (288).

«La séparation platonicienne entre savoir et faire reste à la base de toutes les théories de la domination» (288). «[...]l'assimilation du savoir au commandement, à l'autorité et de l'action à l'obéissance, à l'exécution, annule toutes les expériences précédentes, toutes les articulations anciennes de domaine politique; elle domina entièrement la tradition de la pensée politique» (288). Arendt explique que Platon eut du succès avec sa transformation, parce qu'il la fondait sur l'image de l'artisan, qu'il «fut le premier à fournir un plan de montage pour fabrication d'Etats» (291).

La violence a un rôle important dans la fabrication. La philosophie du politique de Platon basée sur le modèle de la fabrication contenait la violence. «Il est vrai que la violence, sans laquelle ne se ferait aucune fabrication, a toujours joué un rôle important dans les doctrines et systèmes politiques fondés sur une interprétation de l'action en termes de fabrication» (292). Pour les Grecs la violence est strictement instrumentale (un moyen en vue d'une fin). L'époque moderne a «glorifié la violence comme

unique moyen de 'faire' une cité»[97] (293). Cela signifiait que «l'Histoire est 'faite' par les hommes comme la nature est 'faite' par Dieu» (293).

Tout le vocabulaire politique témoigne de cette transformation de l'action en fabrication, cette instrumentalisation de l'action: qui veut la fin veut les moyens; on ne fait pas d'omelettes sans casser des œufs. «Tant que nous croirons avoir affaire à des fins et à des moyens dans le domaine politique, nous ne pourrons empêcher personne d'utiliser n'importe quels moyens pour poursuivre des fins reconnues» (294). L'*homo faber*, mettre l'accent sur la fabrication au détriment de l'action dans l'époque moderne a continué la définition du politique de Platon: «gouverner l'Etat d'après la technique des métiers» (294). «Cette contradiction authentique de la faculté d'agir et la force de la tentation que l'on a d'en éliminer les risques et les dangers en introduisant dans le réseau des relations humaines les catégories plus sûres, plus solides que comportent les activités par lesquelles nous affrontons la nature et bâtissons le monde artificiel des hommes» (295).

2.5.9 L'action envisagée comme processus

«L'instrumentalisation de l'action et la dégradation de la politique devenue moyen en vue d'autre chose» (295) n'ont pas supprimé l'action, ni «le domaine des affaires humaines». Elle reste une «des expériences humaines essentielles» (295). La faculté d'agir s'est déplacée vers l'exploration des lois naturelles par les sciences fondamentales. Arendt cite W. von Braun: «La recherche fondamentale, c'est quand je fais ce que je ne sais pas que je fais» (295). Les hommes ne se contentèrent plus «d'observer, d'enregistrer et de contempler» mais ils provoquèrent «des processus naturels». Les sciences naturelles sont devenues des «sciences du processus», «la faculté humaine sous-jacente qui seule peut être à l'origine de cet état de choses n'est pas une faculté 'théorique' contemplation ou raison: c'est la faculté d'agir, de déclencher des processus sans précédent, dont l'issue demeure incertaine et imprévisible dans le domaine, humain ou naturel où ils vont se dérouler» (296).

A l'époque moderne, «L'incertitude, plus que la fragilité devient la caractéristique essentielle des affaires humaines» (296). Cette caractéristique n'avait pas été remarquée par les anciens. Elle est fondamentale dans les sciences naturelles et l'histoire conçues comme processus. La notion de fragilité était apparue chez les Grecs en rapport direct avec le souci d'immortalité des affaires humaines. L'action a une capacité de durée infinie, ce que n'ont ni le travail, ni l'œuvre. Elle est irréversible et imprévisible, ce qui est un fardeau pour l'homme et qui l'amène à «se détourner avec désespoir du domaine des affaires humaines et à dédaigner la faculté de liberté» (299). L'action est alors condamnée, au profit du non agir, «seule moyen pour la personne de sauvegarder sa souveraineté et son intégrité» (299). Mais il ne faut pas assimiler la liberté et la souveraineté. C'est ce qu'ont fait les stoïciens. La souveraineté est antithétique à la pluralité pour Arendt. «S'il était vrai que la souveraineté et la liberté sont identiques, alors bien certainement aucun homme ne serait libre, car la souveraineté, idéal de domination et d'intransigeante autonomie, contredit la condition même de la pluralité» (299). Aucun homme ne peut être souverain, parce que la terre n'est pas habitée par un homme, mais par des hommes. Dans le monde de la souveraineté des stoïciens, la pluralité n'existe plus. Il ne s'agit ni de force, ni de faiblesse, ni d'autonomie, «la souveraineté n'est possible qu'imaginaire, et au prix de la réalité» (300).

« Si l'on emprunte à la tradition sa conception de la liberté et de la non-souveraineté, du pouvoir d'entreprendre et de l'incapacité de diriger ou de prévoir les conséquences, semblent quasi nous obliger à conclure que l'existence humaine est absurde » (301). Pour Arendt, il est aussi absurde de nier l'absence de liberté, que de « soutenir la possibilité de la souveraineté humaine en raison du fait incontestable de la liberté » (301). Se pose alors la question de savoir si l'action contient en elle-même des possibilités qui lui permettent « d'échapper aux conséquences de la non-souveraineté et de son impuissance » (301).

2.5.10 Le pardon et la promesse[98]

Arendt voit la possibilité de compenser l'irréversibilité de l'action par le pardon (301-310) et l'imprévisibilité de l'action par la promesse (310-314)[99] ; « contre l'irréversibilité et l'imprévisibilité du processus déclenché par l'action, le remède ne vient pas d'une autre faculté éventuellement supérieure, c'est une des virtualités de l'action elle-même » (302). Il s'agit de la « faculté de faire », qui a besoin du pardon, qui est le contraire de la vengeance (délivrance des conséquences de l'action quand celle-ci est faite sans volonté de faire le mal et qu'il y a désir d'un « nouveau départ ») et de la promesse (assurance de garder son identité) et qui est le fait d'autrui et non de la « souveraineté du moi » (Platon). En posant la nécessité du pardon, Arendt n'exclut pas le châtiment : « Il a ceci de commun avec le pardon qu'il tente de mettre un terme à une chose qui, sans intervention, pourrait continuer indéfiniment ; [...] c'est un élément structurel du domaine des affaires humaines, que les hommes soient incapables de pardonner ce qu'ils ne peuvent punir, et qu'ils soient incapables de punir ce qui se révèle impardonnable. L'offense que ne peut effacer ni le châtiment, ni le pardon a à voir avec le « mal radical » de Kant. L'exemple historique en est celui de la *Solution finale* auquel fait allusion ici Arendt, qui dépasse les possibilités des moyens des affaires humaines et détruit la puissance de l'action elle-même[100]. Elle ne peut être effacée par l'amour (308) qui, pour Arendt, est « apolitique, anti-politique – la plus puissante, peut-être, de toutes les forces anti-politiques » (309).

La promesse a son origine dans « l'inviolabilité des accords et des traités » (chez les Romains) et renvoie à la « variété des théories du contrat » (311). Elle répond à la « faiblesse fondamentale des hommes » et à l'imprévisibilité de l'action. « Elle s'oppose à une sécurité qui repose sur la domination de soi et le gouvernement d'autrui ; elle correspond exactement à l'existence d'une liberté donnée dans la condition de non-souveraineté » (311). Les promesses sont des « îlots de certitude dans un océan d'incertitude ». C'est « la force qui assure la cohésion ». Elle est distincte de l'espace public. La faculté de promettre, sorte de contrat moral[101], c'est la « mémoire de la volonté » (selon Nietzsche) qui distingue l'être humain de l'animal. La maîtrise des affaires humaines s'obtient par l'union. La promesse est « la volonté de vivre avec autrui dans la modalité du parler et de l'agir ». Pour Arendt, ce sont des « mécanismes régulateurs au sein même de la faculté de déclencher des processus nouveaux et sans fin » (313). Les affaires humaines laissées à elles-mêmes ne peuvent « qu'obéir à la loi de la mortalité, la loi la plus sûre, la seule loi certaine d'une vie passée entre naissance et mort » (313). La faculté d'agir interfère avec cette loi parce qu'elle « interrompt l'automatisme inexorable de la vie quotidienne » et de la vie biologique. « En langage scientifique c'est une 'improbabilité infinie qui se produit régulièrement'. L'action est en fait la seule faculté miraculeuse, thaumaturgique » (314).

«Le miracle qui sauve le monde, le domaine des affaires humaines, de la ruine normale, 'naturelle', c'est finalement le fait de la natalité, dans lequel s'enracine ontologiquement la faculté d'agir. En d'autres termes: c'est la naissance d'hommes nouveaux, le fait qu'ils commencent à nouveau, l'action dont ils sont capables par droit de naissance» (CHM 314). C'est sur la capacité de naissance, que peut s'octroyer aux affaires humaines, «la foi et l'espérance» (314)[102].

Arendt posait un lien étroit entre la liberté, l'action et un lien problématique entre la liberté, l'action et la volonté, sur lequel nous ne nous attardons pas. Elle étudie la faculté du vouloir (VE). Elle est déçue par sa démarche et ce qu'elle trouve. Après avoir buté sur une impasse en étudiant la faculté de vouloir, «cet abîme de pure spontanéité», cette sorte de «coup d'Etat» (Bergson, CK, 18), trop contingente et éphémère, trop privée, trop individuelle pour assurer l'exercice de la liberté, elle se déplace vers la question centrale de son projet de philosophie politique: le jugement. L'activité de jugement devient alors une action spécifique qui est hautement politique comme nous le verrons.

2.6 *La désobéissance civile, une forme d'action politique*

Arendt ne thématise pas explicitement la désobéissance civile –, en fait la désobéissance *civique*. Il s'agit d'une forme de rupture du consensus de la *Konkordanzdemokratie*. Elle ne traite pas cette question au moment où elle écrit *Les origines du totalitarisme*, ni après quand elle écrit (CHM, ER). Entre 1945 et 1948, elle thématise plutôt la collaboration au nazisme (des Allemands et Juifs) et aussi la résistance qui peut prendre pour elle la forme d'une résistance armée dans un système totalitaire. La violence extrême du totalitarisme et son agression directe et grave impliquent une réaction de défense armée. Elle écrit un texte à propos de la constitution d'une armée juive en 1941 (AJ 23-27). Elle y discute le projet d'une armée «pour défendre la Palestine», et se prononce pour la constitution par le peuple juif (et non quelques-uns) d'une armée contre Hitler, pour se battre en tant que Juifs[103], au moment où la condition de juive était devenue politique.

Elle parle antérieurement de la désobéissance civile à propos d'une opposition à la guerre de 1914, en citant le cas de R. Luxemburg. En février 1914, R. Luxemburg était inculpée d'incitation des masses à la désobéissance civile en cas de guerre. Et Arendt commente:

> «Pas mal, soit dit en passant, pour une femme qui 'se trompait toujours' que de passer en jugement sous ce chef d'accusation, cinq mois avant que n'éclate la Première Guerre mondiale, que peu de gens 'sérieux' avaient jugée possible» (VP 46). Elle en parle aussi dans le contexte de la Deuxième Guerre mondiale à propos de la résistance du peuple danois au nazisme qui a été l'exercice concret de mise en œuvre du «'droit d'asile bafoué partout ailleurs' [...] les Danois furent à ma connaissance les seuls à oser dire nettement à leurs maîtres ce qu'ils pensaient» (JM 23-24).

Elle développe surtout sa réflexion sur la désobéissance civile en rapport à l'exercice de la démocratie directe dans un texte (DC), dans un autre contexte historique et politique. Il s'agit des Etats-Unis, pris dans des conflits raciaux, engagés dans la guerre au Vietnam et où la mission des universités était controversée à cause de l'engagement de la recherche dans des projets militaires. Son texte s'adresse prioritairement

aux politiques, aux juristes à propos de la criminalisation de la désobéissance civile. Il s'adresse aussi au mouvement étudiant quant à la définition politique et à certains dangers (la tentation de la violence) qui guettent le mouvement de désobéissance civile. C'est ce qui explique son ton très mesuré et sa référence très appuyée à la tradition de la révolution américaine. Elle part d'un constat qui est une évaluation du système politique américain de l'époque: «Nous sommes en présence d'une crise constitutionnelle grave» (DC 91) parce que les règles ont été battues en brèche par le propre gouvernement en place et que les gens ont perdu confiance. La désobéissance civile exprime la crise politique. Le remède de la crise ne consiste pas à régler le sort de la désobéissance civile dans un cadre juridique, mais à considérer la désobéissance civile comme un acte politique à intégrer dans le cadre du système politique.

Bien que ce texte n'ait pas été élaboré en réfléchissant à la désobéissance civile face à des questions d'immigration ou de droit d'asile, il est cependant possible d'en tirer un certain nombre de considérations sur les rapports entre le politique et la désobéissance civile et sur le rapport entre désobéissance civile et privation d'Etat et de pensée concernant les sans-Etat. Son texte fait partie d'un ouvrage de 245 pages sur la crise de la république, *Crises of the Republic*, traduit en français, *Du mensonge à la violence* qui, hormis le texte sur la désobéissance civile, comprend trois autres textes (sur le mensonge, la violence, la révolution).

Pour sa réflexion sur la désobéissance civile, elle dit s'être beaucoup inspirée d'un article de G. Hugues qui pose la relation de la désobéissance civile avec les questions «de doctrine du domaine politique» (102). Elle part d'un fait, d'une question de Rostow et tout au long d'une cinquantaine de pages, elle développe sa réflexion sur la désobéissance civile en la plaçant sur le terrain de la politique. Elle pose une thèse centrale dans son texte: la désobéissance civile est un moyen de sauvegarder les institutions, et une des voies de la démocratie directe. Elle est aussi création politique.

Bien que ce texte se veuille un texte de théorie politique, on y retrouve en arrière-fond l'approche philosophique d'œuvres antérieures (OT, CHM), dans une série de définitions et de distinctions: définition du politique comme action d'exercice de la liberté, appartenance politique, système politique, espace public (distinction Etre/apparence, privé/public). La désobéissance civile n'est pas une simple question de droit et de légalité, mais renvoie à des «problèmes fondamentaux du système politique» (DC 102). L'intégrer au système politique c'est reconnaître les défaillances du système politique existant par la reconnaissance d'actions de résistance et de protestation. En d'autres termes, nous pourrions dire, c'est rétablir l'Etat de droit. C'est aussi assurer la création continue d'un régime et d'un système politique par la reconnaissance d'une forme de démocratie directe, par l'intégration de la nouveauté de l'action politique (ici de désobéissance).

La privation d'Etat et de pensée, à propos de la désobéissance civile est, pour Arendt, la non-reconnaissance par l'Etat républicain représentatif du droit de minorités organisées à agir en exprimant leurs opinions et leurs désaccords publiquement dans le cadre du système politique existant. L'appartenance politique signifie l'exigence de l'instauration de la démocratie directe (on retrouve l'inspiration des Conseils bien qu'elle ne s'y réfère pas explicitement, mais qu'elle donne ici l'exemple de la tradition des associations libres de la révolution américaine) par l'intégration de la désobéissance civile dans le système politique. Elle termine son article par des propositions concrètes à ce propos: 1. reconnaître la désobéissance civile comme action politique en introduisant parmi les institutions politiques, les groupes qui la pratiquent parmi les autres

groupes de pression «représentants d'opinions minoritaires»; 2. intégrer la désobéissance civile officiellement et publiquement au système politique. Cela suppose qu'à partir du premier amendement de la Constitution (qui assure la liberté de pensée et d'association), soit reconnue la liberté d'association aux groupes se revendiquant de la désobéissance civile. Parcourons les grandes étapes de sa démonstration.

2.6.1 La distinction entre l'objection de conscience et la désobéissance civile

Arendt définit la désobéissance civile comme une action de groupe publique et non violente, exprimant un désaccord sur des opinions (DC 58). En un certain sens, par certaines de ses caractéristiques (non violence), elle est apparemment proche de l'objection de conscience. Arendt définit l'objection de conscience comme «une philosophie subjective» (59) et, en reprenant les figures de Socrate et Thoreau fortement marquées par «la tradition occidentale de la conscience» (58), elle établit la distinction entre les deux types d'action. L'objection de conscience se réfère à une prise de conscience commune, en posant des rapports entre «la conscience morale du citoyen et la loi» (selon Thoreau), la désobéissance civile à l'opinion et au jugement. L'objection politique renvoie à des obligations «imposées par la conscience morale, sans invoquer la question des rapports de la conscience du citoyen avec la loi» (62). En ce sens, elle est «apolitique. Elle ne s'intéresse pas en priorité au monde où existent des abus, ou aux conséquences que ceux-ci peuvent avoir sur l'avenir du monde» (62). La désobéissance civile se réfère à Lincoln et Machiavel qui se préoccupent «qu'il y ait partout des hommes libres» (selon Lincoln), que «j'aime ma patrie plus que mon âme» (selon Machiavel). Ce vieux conflit entre la morale et la politique, selon Arendt, ne trouve pas sa solution uniquement dans la conscience individuelle. Il n'est donc pas possible de traiter de la question de la désobéissance dans le cadre de la morale individuelle; «les suggestions de la conscience sont apolitiques, elles revêtent toujours une expression subjective» (64). Avec la désobéissance civile et d'un point de vue politique, «un acte répréhensible a été commis» (65). Est-ce un crime (punissable par l'Etat) ou un délit (contre un tiers que le tiers peut pardonner)?

Les prescriptions de la conscience (rapport entre le moi et la conscience) ne permettent pas de trancher la question, parce qu'elles sont «uniquement négatives. Elles ne nous indiquent pas ce que nous devons faire, mais ce qu'il nous faut éviter de faire. Elles n'énoncent pas des principes d'action; mais elles tracent des limites que nos actes ne devront pas franchir» (65). Sur le plan politique et juridique, une justification par la conscience comprend deux graves défauts: elle doit garder sa subjectivité pour garder sa validité et donc ne saurait se généraliser; elle présuppose que l'homme a en lui-même le «don inné de distinguer le bien du mal» (66). Arendt fait part de son scepticisme qui lui vient de son expérience historique: «Nous savons bien que les êtres humains sont capables de réfléchir – de dialoguer avec eux-mêmes – mais combien sont-ils ceux qui se livrent à cette peu profitable entreprise?» (67). «L'homme vertueux» ne se confond pas avec le «bon citoyen».

La tradition chrétienne a encore compliqué la question de «l'importance politique qu'il convient d'accorder aux décisions morales» (67). Pour cette contradiction, «la conscience morale *(conscience)* est supposée présente en nous-mêmes d'une façon continue, comme si elle s'identifiait au fait d'être conscient *(consciousness)*» (67).

A cette idée s'en est rajoutée une autre : « La voix de la conscience est la voix de Dieu », d'où a découlé le commandement divin : « Obéis à Dieu plutôt qu'aux hommes », qui ne « fait aucune référence aux institutions humaines » (68). Arendt précise qu'aujourd'hui on serait plus enclin à interpréter un tel raisonnement comme « la présomptueuse prétention de connaître la volonté de Dieu et de se croire assuré de sa propre justification finale » (68). Du point de vue politique, « on ne saurait nier le caractère anarchique de ces consciences morales qui se réclament de Dieu » (68). C'est pour cela et tardivement, qu'un nombre limité de pays a reconnu le caractère religieux de l'objection de conscience. Les scrupules de conscience prennent un sens politique quand les objecteurs de conscience « décident de faire entendre leur voix sur la place publique » (70). Il ne s'agit plus alors de simples cas individuels. « La décision prise *in foro conscientiae* fait désormais partie de l'opinion publique » (70). Elle devient désobéissance civile. Si ceux qui agissent peuvent se prévaloir de la voix de leur conscience (justification initiale), dès le moment où elle devient publique, elle devient une opinion parmi d'autres opinions, où une autre règle du politique intervient : « [...] la force de l'opinion ne dépend pas de la conscience, mais du nombre de ceux qui la partagent » (70).

2.6.2 La spécificité de la désobéissance civile

En distinguant la désobéissance civile d'actes criminels et de la révolution, de la rébellion, de la révolte contre l'ensemble des institutions, de l'objection de conscience, elle définit la désobéissance civile en tant qu'action politique de résistance, de refus d'obéissance, par ses buts et ses moyens, tout en faisant une réflexion sur les rapports entre le droit et le changement.

« La désobéissance à la loi, tant civile que criminelle, est devenue au cours des récentes années un phénomène de masse, non seulement en Amérique mais aussi dans d'autres parties du monde » (70). En vérité, « les lois semblent avoir perdu de leur pouvoir ». Ces actes sont-ils le témoignage « le plus explicite de l'instabilité et de la vulnérabilité internes des gouvernements et des systèmes juridiques ? » (71). Il est vrai, rappelle Arendt, que les révolutions ont été précédées « d'une désintégration des systèmes politiques, que l'érosion progressive de l'autorité gouvernementale constitue le symptôme le plus frappant de cette désintégration, et que la cause de cette érosion est l'inaptitude des rouages gouvernementaux à s'acquitter de leur fonction, ce qui conduit les citoyens à douter de leur légitimité. C'est à cet état de choses que les marxistes ont donné le nom de 'situation révolutionnaire' – qui, bien entendu, ne conduit pas toujours, loin de là, à la révolution » (71). Les crimes ont augmenté et restent impunis à cause de la « faillite du service public » (73), qui commandent des recherches restant sans conséquences. Il est vrai, « [...] que les actes criminels n'ont généralement aucune conséquence juridique » (73). Il n'est pas facile de justifier la désobéissance civile et de la décriminaliser.

Mais alors comment distinguer la désobéissance civile de la désobéissance criminelle, ou en d'autres termes, comment ne pas assimiler les deux types d'actes et criminaliser la désobéissance civile ? Les deux violent la loi. Mais si la désobéissance civile est un signe d'un affaiblissement de l'autorité de la loi, la délinquance de droit commun « n'est que le résultat inévitable de l'érosion désastreuse de la compétence et de l'efficacité de la police » (75). La désobéissance civile surgit pour deux raisons : 1. lorsque

les « mécanismes de l'évolution ne fonctionnent plus » 2. lorsque ceux qui désobéissent « croient possible de faire changer d'attitude un gouvernement qui s'est engagé dans une action dont la légalité et la constitutionnalité sont gravement mises en doute » (76). Arendt donne des exemples : sept ans de combats au Vietnam sans déclaration de guerre ; influence croissante des services secrets sur la conduite des affaires publiques ; menaces ouvertes contre les libertés fondamentales garanties par le premier amendement ; Sénat dépouillé de ses prérogatives constitutionnelles puis envahissement du Cambodge ; dissidents qualifiés de « vautours, parasites » par le vice-président. « Autrement dit, la désobéissance civile peut être dirigée vers des changements désirables et nécessaires, ou vers la préservation ou restauration nécessaire et désirable du statu quo » (76). Arendt donne deux exemples : la préservation des droits contenus dans le premier amendement, le juste équilibre entre les institutions.

D'autres distinctions interviennent : le criminel viole les lois clandestinement, celui qui fait acte de désobéissance civile viole les lois ouvertement et publiquement, « il s'institue lui-même porteur d'un autre droit » (77). Le criminel agit pour son intérêt individuel, celui qui fait de la désobéissance civile, agit « en faveur d'un groupe particulier » pour exprimer un désaccord (77). Il s'agit d'une minorité organisée qui se distingue par la qualité de ses opinions. Les moyens utilisés sont de l'ordre de la persuasion et impliquent donc la non-violence. En ce sens la désobéissance se distingue de la révolution : « Celui qui fait acte de désobéissance civile accepte les cadres de l'autorité établie et la légitimité d'ensemble du système juridique existant, alors que le révolutionnaire les rejette » (78). Il se distingue aussi de la révolution par deux autres aspects, le rapport entre stabilité et changement et le rythme du changement et le statut accordé ou non au droit et la possibilité d'une transformation de la loi. Arendt analyse alors les rapports entre la loi et le changement en s'opposant à une conception du changement restreinte au domaine juridique, pour le placer sur la scène du politique. Elle montre que la désobéissance civile s'est toujours développée comme un mouvement politique et non juridique, que les négociations juridiques (conventions collectives, droit syndical, droit de grève) ont toujours été le résultat d'un mouvement politique. Que les dispositions légales adoptées n'ont jamais apporté le changement toutes seules (exemple de l'abolition de l'esclavage).

2.6.3 La compatibilité de la désobéissance civile avec le système politique

Finalement, avant d'articuler des propositions d'action politique, Arendt définit la désobéissance civile comme une action politique concernant le système politique. Elle commence par affirmer que la désobéissance civile va prendre de plus en plus d'importance et qu'il est donc important que sa compatibilité avec la loi existe. Elle pose un dilemme : ou le système politique existant s'assouplit pour intégrer cette forme d'exercice de la liberté ou l'éventualité de la guerre civile et de la révolution ne peuvent être écartées.

Certains ont essayé la voie juridique étroite, en tentant d'intégrer la désobéissance civile dans le premier amendement. Arendt rappelle que la Cour suprême dans ses décisions a considéré que « la liberté d'action garantie par le premier amendement ne saurait être aussi large que la liberté de parole » et que, « contrairement à la parole, le comportement fait (naturellement) partie de la désobéissance civile » (84). Pour elle, le problème n'est pas d'intégrer la désobéissance civile dans le premier amendement,

mais de savoir « avec quel concept de droit celle-ci est compatible » (85). Arendt, tout en disant que la désobéissance civile est un phénomène spécifiquement américain, est à accorder avec « l'esprit des institutions juridiques ». Ces institutions ont surgi avec la révolution américaine, avec une conception nouvelle de la loi qui n'a jamais été théorisée.

C'est ce qu'Arendt va faire, parce que « découvrir une formule permettant de constitutionnaliser la désobéissance civile serait un événement d'une importance majeure, aussi significatif peut-être que la fondation, voici près de deux siècles, de la *constitutio libertatis* » (85). La désobéissance s'inscrit dans la question du consentement (qui ne se restreint pas au droit de vote) et du contrat. Arendt refait donc un parcours au travers des théories du contrat du XVII^e^ siècle. Elle distingue trois types de philosophies politiques du contrat : 1. le pacte biblique conclu entre un peuple tout entier et son Dieu, à quoi correspond la forme de gouvernement de la théocratie ; 2. la conception verticale du contrat social de Hobbes qui est incompatible avec « le pouvoir au peuple » ; 3. la conception horizontale du contrat de Locke qui implique le rapport de réciprocité (différent du lien basé sur des souvenirs historiques ou sur une homogénéité ethnique comme dans l'Etat-nation, précise-t-elle, 88) et la force d'un engagement mutuel. C'est « la version nouvelle de l'ancienne *protestas in populo* » (89). Mais avec une différence de taille. Dans l'ancienne version, c'est après avoir été enchaîné que le peuple disposait du droit de résistance, alors que dans la nouvelle version, le droit de résistance découle du consentement réciproque. Le consentement (sauf pour la naturalisation, précise Arendt qui établit ici la distinction entre membres et non-membres de la communauté à partir de la naturalisation), suppose que « tout homme à sa naissance, fait partie d'une communauté particulière et ne peut survivre que s'il est accepté par elle et y trouve place » (89). Mais un tel consentement tacite serait-il suffisant ? « Comment pourrait-on vouloir ce qui existe de toute façon ? » (89). Un tel consentement pour un être humain libre et dans l'esprit de la révolution américaine « implique le droit d'exprimer son désaccord » (91). Par ailleurs, un tel consentement se distingue du consentement fictif des décisions majoritaires d'un gouvernement représentatif en crise, miné par la bureaucratisation et la « tendance des deux partis à ne représenter que leurs appareils » (91). Il y a une crise politique et constitutionnelle et une non-reconnaissance du « *consensus universalis* » (91). Arendt attribue l'origine de cette crise du système politique à la genèse de sa création qui a écarté les Noirs et les Indiens du premier *consentement universalis*, avec la ségrégation des noirs et même des projets d'expulsion. Ce « crime originel » (92) n'a pu être réparé par la politique d'intégration qui n'a été que formelle, juridique et non politique.

Le consentement dans la version horizontale du contrat social implique l'obligation morale du respect du contrat qui repose sur la capacité de chaque individu à prendre des engagements et à les tenir. Là se situe l'obligation morale. Mais une telle obligation peut être rompue si un changement intervient, si est constatée « l'incapacité des autorités établies d'assurer le maintien des conditions prévues à l'origine » (95). Dans ce cas, l'obligation mutuelle n'est pas respectée.

2.6.4 Le consentement et le droit au désaccord dans la démocratie directe

Arendt, dans un sous-chapitre de conclusion (huit pages) analyse les rapports entre consentement et droit au désaccord dans la perspective de la démocratie directe. Elle

commence par rappeler l'exemple historique de «l'art de l'association en commun» déjà signalé par Tocqueville. Elle précise que ces associations volontaires ne sont pas des partis. Que «les Américains considèrent encore l'association comme 'le seul moyen qu'ils aient d'agir' et cela à juste titre» (97). «Dès lors, ce ne sont plus des hommes isolés, mais une puissance qu'on voit de loin, et dont les actions servent d'exemple; qui parle, et qu'on écoute» (97). Et elle affirme un lien étroit entre une telle forme d'action directe et la désobéissance civile: «Je suis profondément convaincue que la pratique de la désobéissance civile n'est pas autre chose que la forme la plus récente de l'association volontaire, et qu'elle s'accorde ainsi parfaitement avec les plus anciennes traditions du pays» (97).

En ce sens, «L'importance de la reconnaissance publique de leur existence ne doit pas être minimisée, car leur rôle de pouvoir 'adjoint' n'a pas plus été prévu dans la Constitution et son premier amendement que n'y était prévue une liberté d'association qui prendrait la forme d'une action politique» (98).

Sans doute le danger de la désobéissance est fondamental, surtout depuis que le privilège de la liberté n'est plus l'apanage de la seule bourgeoisie. Mais ce qui importe alors est que l'art de s'associer se développe autant que l'égalité des conditions. Parmi les dangers qu'il faut craindre, c'est surtout,

> «quand une association n'est plus capable ou n'a plus la volonté d'unir, comme le déclarait Tocqueville, 'en faisceau les efforts des esprits divergents', elle perd toute aptitude à l'action. La menace qui pèse sur le mouvement étudiant, le plus important aujourd'hui des groupes qui pratiquent la désobéissance civile, n'est pas uniquement le vandalisme, la violence, les emportements et les mauvaises manières, mais bien la contagion croissante des influences idéologiques (maoïstes, castristes, staliniennes, marxistes-léninistes, et ainsi de suite) qui conduisent de fait à la division et à la dissolution de l'association» (99).

Or, la désobéissance civile de minorités organisées peut modifier les opinions des majorités silencieuses. Elle est compatible avec l'esprit des lois qui vient de la révolution américaine. Il existe pourtant une difficulté insurmontable à l'intégrer dans le système juridique américain. «Mais cette difficulté provient de la nature générale du droit et non pas de l'esprit particulier du système juridique américain» (101). Il est clair que le droit ne saurait aller à l'encontre du droit, «même si cette violation a pour objectif d'empêcher celle d'une autre loi» (101).

La question doit être abordée au niveau politique. «La question est de savoir s'il n'existe pas une possibilité de faire une place à la désobéissance civile dans le fonctionnement de nos institutions publiques» (101). Arendt dit qu'une telle voie est indiquée par un refus de la Cour suprême de statuer sur un recours concernant la constitutionnalité de la guerre du Vietnam en argumentant que la question était politique et non juridique. La Cour suprême montre ainsi son impuissance à l'égal d'une cour internationale. Arendt conclut en proposant d'introduire les minorités usant de la désobéissance civile dans les institutions politiques en les considérant comme des groupes de pression publiquement reconnus, disposant du droit d'association. Dans la crise politique, la désobéissance civile a joué le rôle d'une alerte. Cela est d'autant plus important que la désobéissance civile est la forme contemporaine de l'association libre. Et Arendt conclut par une dernière phrase: «A la différence d'autres pays, et en dépit des bouleversements dus aux changements et aux échecs qu'elle subit actuellement, notre République possède peut-être encore les instruments traditionnels qui lui permettent d'envisager l'avenir avec une certaine confiance» (104).

Les réflexions sur la démonstration d'Arendt

Arendt a bien dit que le totalitarisme ne pouvait pas être saisi par ses éléments constitutifs ou ses origines[104], mais elle n'en a pas pour autant donné une définition scientifique (de Launay 1990). Le manque suscite une question. Qu'est-ce donc que le totalitarisme, ce « régime politique nouveau » à la lumière de ce que nous en montre Arendt et surtout que devons-nous en apprendre quant à la vie, à la mort, au pouvoir, à la politique ? Arendt développe une définition discutée, discutable quand elle décrit phénoménologiquement, philosophiquement le totalitarisme sous son mode d'être de mouvement *pseudo-ontologique*, ayant sa dynamique propre, incontrôlé et incontrôlable. Il s'agit d'une modalité de non-Etre se traduisant dans une organisation politique (régime, système) qui a concentré la totalité du pouvoir en vue de la domination totale des humains, de la nature et de l'histoire dans le temps et l'espace. Elle situe donc le totalitarisme au niveau de l'Etre de la politique – domination totale – et de la modalité d'Etre – mouvement pseudo-ontologique infini de destruction et destruction de toute possibilité d'organisation. Tout est possible grâce à un mouvement nouveau inventé par les humains, qui ne connaît aucune limite, ni spatiale, ni temporelle, ni même dans le genre humain (humains transformés en masses passives devenant superflus), ni dans la nature, montre-t-elle tout au long de sa démonstration. Le pivot explicatif central du totalitarisme est le fait que tous les cadres, tiers, agents, modes d'action et d'organisation de la politique sont conçus, utilisés, transformés en processus pour s'inscrire dans la loi du mouvement de destruction et transformer le genre humain en espèce et que même l'idéologie est la logique du mouvement.

En considérant le contenu philosophique de sa description du totalitarisme autour de la vie, de la mort, du pouvoir, de la politique, en s'inscrivant dans le mouvement du manque et du désir de la politique présents dans l'œuvre, il importe de ne pas isoler sa description du totalitarisme au niveau de la simple description de faits historiques (où sa démonstration est discutée, discutable), mais de l'insérer dans le questionnement ontologique (Etre) qui traverse, non seulement sa définition philosophique du totalitarisme, mais toute son œuvre autour des questions sur la vie, la mort, le pouvoir, les droits, la pensée.

3 Le pouvoir du totalitarisme. Un mouvement de domination totale

3.1 La description paradoxale du totalitarisme. Montrer quelque chose qui échappe à la pensée

Que nous apprend Arendt sur le régime politique totalitaire se demande-t-on à la lecture (OT) et en particulier du dernier chapitre du *Système totalitaire (OT III)*, souvent débattu ? Avec sa description philosophique du pouvoir dans la politique, nous renverrait-elle aux vieilles questions de la tradition philosophique grecque à propos des régimes politiques (fondements) ? Au-delà de la sphère de la politique, pourrait-on étendre ses considérations à l'Etre social-historique, quel que soit le régime politique (au sens traditionnel) considéré ? Si l'on retient les trois types de problèmes énumérés par des chercheurs (Grawitz, Leca 1985) en sciences politiques pour définir un régime politique : 1. l'habileté, la ruse de l'homme politique en tant que stratège ; 2. la sagesse, la prudence de l'homme politique en tant que philosophe pratique soucieux d'éthique ; 3. la description comparative des formes de gouvernement et de leurs principes qui est le domaine de la recherche empirique, il est difficile de situer l'œuvre d'Arendt sur le totalitarisme dans une telle classification. Sa démarche n'est pas purement empirique, ni systématiquement comparative, ni causale (Arendt remet en cause la causalité comme mode explicatif d'un régime qui, selon elle, fait précisément éclater la causalité).

Elle se rapproche de la troisième zone de problèmes (forme de gouvernement et principes), mais en se centrant sur le mode d'Etre du politique et ses rapports à l'appartenance au monde face à l'alternative du néant, c'est-à-dire à la privation de la politique et de pensée, dans la transformation des humains en humains superflus (dont les chambres à gaz sont l'ultime étape inéluctable). Elle montre que le totalitarisme en tant que mode d'Etre, c'est-à-dire pour elle en tant qu'organisation politique basée sur un mouvement infini de domination totale, transforme radicalement la nature de la politique et du pouvoir. Le totalitarisme balaie toute référence au temps et à l'espace, à la causalité, aux limites, aux repères classiques d'évaluation (principes et règles, buts et fins, intentionnalité, bien et mal, efficacité, résultats, intérêts, corruption, privé-public, stabilité, formes et structures du pouvoir et de l'autorité, règles du jeu, obéissance, terreur, etc.). Ainsi par exemple, la question du bon gouvernement qui limite la violence et la folie n'est plus pertinente pour décrire et évaluer le totalitarisme.

Les considérations factuelles et philosophiques sur le totalitarisme d'Arendt vont au-delà d'un régime politique classique (forme), des principes, de l'efficacité, du bien et du mal. Le mal change de nature lui aussi en devenant politique. Le totalitarisme en tant que régime politique n'est plus une simple forme d'organisation politique (terreur) et de son principe (idéologie), même si l'on pourrait être tenté d'en saisir sa nature à ce niveau. En devenant mouvement de destruction, pour Arendt c'est l'Etre devenant mouvement qui devient une *matrice* de la politique inscrivant ainsi le régime politique dans un registre ontologique ou l'Etre devient processus destructif. Le mouvement infini, illimité de l'Etre devenant non-Etre, néant, est l'armature paradoxale – dans le sens où il ne cadre, ne structure pas, mais soumet, détruit tout – d'un régime politique totalitaire violent, destructeur, a-sensé et donc nouveau, incompréhensible par les savoirs et les catégories de la pensée existants. En fait, pour Arendt, dans le cas du totalitarisme, le régime politique qui lui correspond, sa nouveauté, est l'*Etre* transformé en *non-Etre*, en mouvement infini de destruction auquel le réel individuel et collectif (et même les idées) est soumis de manière absolue. Il s'agit là d'un type d'Etre et d'existence politique néantisé qui fait éclater, non seulement la tradition, les savoirs constitués, la pensée, mais aussi la notion même de régime politique (que pourtant Arendt utilise) et les humains. On retrouve d'ailleurs ce mouvement de tension entre Etre et non-Etre non seulement dans l'évocation d'un mouvement « pseudo-ontologique », mais aussi dans les catégories qu'elle utilise (OT) entre la tradition et la nouveauté, le possible et l'impossible, l'imaginable et l'inimaginable, le pensable et l'impensable. Il s'agit d'une forme paradoxale d'inscription descriptive d'un réel ontologique à l'intérieur de la pensée elle-même (la sienne, celle du lecteur) en évoquant la présence sous la forme de la fin possible de l'Etre (pseudo-ontologie). Elle en ébauche une phénoménologie descriptive avec la « superfluité humaine » et la « banalité du mal » qu'elle approfondira en réfléchissant à *La vie de l'esprit*. Nous verrons en quels termes (partie IV). Fondamentalement, c'est en ce sens et en s'inscrivant au cœur du paradoxe, que l'on peut « comprendre » la puissance, l'originalité de la démonstration d'Arendt, malgré les limites de sa démonstration paradoxale.

Une telle démarche inspire plusieurs questions sur la caractérisation ontologique du pouvoir de domination totale politique. Quelle est la nature d'un tel mouvement ? D'où vient la puissance négative du mouvement ? Lui est-elle extérieure, intrinsèque ou vient-elle des humains ? Que caractérise le mouvement, quant à l'évolution d'une société ou d'un régime ? En affirmant qu'il est pseudo-ontologique, Arendt voudrait-elle nous faire comprendre qu'il serait d'ordre métaphysique, tout en n'étant paradoxalement pas diabolique mais créé par les humains avec un statut « pseudo-ontologique » ? Que seraient donc ces humains, créateurs de pseudo-ontologie ? Arendt réintroduirait-elle ainsi, même si elle s'en défend, une transcendance qui ne pourrait être que diabolique tout en étant humaine, diaboliquement humaine ? Arendt veut-elle nous montrer que le totalitarisme serait le diable sécularisé, installé au cœur de la condition humaine politique ? Comment s'articule alors l'ordre métaphysique et l'ordre ontologique dans l'émergence pseudo-ontologique du totalitarisme ? Faut-il comprendre que le pseudo-ontologique serait en fait un effacement de l'ontologie et un glissement vers une métaphysique du néant qui échappe aux humains qui pourtant auraient déclenché le mouvement ? Penchée au bord de l'abîme et happée par le mouvement aurait-elle alors perdu le souffle de la naissance, de la liberté, de la pluralité ? Les questions concernent le déterminisme du mouvement-destruction, ses limites et son autre face, les questions de la liberté

et de la responsabilité. Elle concerne le statut de la vie, de la politique, de l'espoir, de l'optimisme après le totalitarisme pour les survivants. J'y reviendrai.

Arendt n'élargit pas explicitement, lorsqu'elle écrit *Les origines du totalitarisme*, son questionnement sur le rapport métaphysique-ontologie sous-jacent au mouvement totalitaire vers une réflexion ontologique plus générale concernant les incidences d'un tel fait nouveau sur le statut l'ensemble de l'Etre de la politique. Elle le fera plus tard en songeant à l'action, à la révolution, à la philosophie de l'histoire-événement dans l'ensemble de son œuvre. Mais arrêtons-nous encore un instant aux questions que suscitent *Les origines du totalitarisme*. La force de destruction du mouvement est-elle imputable à une transcendance naturalisée dans la « Nature » (nazisme) et « l'Histoire » (stalinisme) ? Le paradoxe est que la transcendance est humaine, que l'humain aurait détrôné toute autre transcendance pour s'inscrire dans l'ordre du sacré et le faisant il se serait ainsi rendu lui-même superflu en étant submergé par le mouvement de destruction qu'il a créé. La domination totale en mouvement mise en route par le pouvoir des humains, échappant ensuite à leur contrôle est comparable à « une tempête de sable dévastatrice », qui tend vers l'Un et le non-Etre (forme de pouvoir extrême sur la vie et la mort), qui use la politique jusqu'à la détruire [105] (presque) dans sa totalité (les humains, la nature). Si la destruction n'a pas été menée à bout, c'est à cause de l'échec guerrier du nazisme et la fin du totalitarisme classique en Russie [106] dus à des facteurs externes, mais ce n'est pas à cause d'un épuisement naturel ou interne du mouvement pseudo-ontologique de destruction. Par ailleurs, même si elles étaient externes, d'où venait donc les forces ontologiques de la politique (les étincelles de liberté) qui ont fait échec au nazisme ? Sont-elles de l'ordre du hasard, l'Etre contenant en lui-même une puissance, une capacité de générer du hasard indiscriminé tant vers la destruction que vers la liberté (non dépendant des circonstances historiques) ? Sont-elles structurelles à l'Etre lui-même qui contiendrait en lui-même l'infinitude, donc la capacité de générer la mort et la vie ? L'Etre dans son infinitude aurait-il en lui-même dès lors une puissance de dépassement du non-Etre, du néant ? Aurait-il la puissance de continuer la vie après la mort ? Et d'où lui viendrait donc une telle puissance ?

La façon qu'a Arendt de décrire philosophiquement le totalitarisme comme un type de régime politique « sans précédent », nouveau, incompréhensible, a-sensé, a un mérite. Tout en s'y appuyant dans sa réflexion, elle ne reprend pas la vieille question grecque de la définition du régime politique, à la base du classement des régimes actuels en totalitaires et non totalitaires (régime totalitaire, pré-totalitaire, tyrannie, dictature, démocratie, etc.). Elle le définit philosophiquement d'une manière paradoxale. En effet, elle installe un mouvement description-interprétation-évocation, pas dans la totalité de sa démonstration [107], mais dans sa partie philosophique, c'est-à-dire surtout dans sa description philosophique du régime totalitaire. Elle établit sa description, non de manière positive, mais de manière paradoxale. Elle déroule une description sur la politique et l'organisation politique basée sur le « tout est possible », devenue mouvement et tendant au vide, au néant, à la confusion entre la vie et la mort, à la primauté de la mort où la réalité même devient irréelle. Sa démarche installe une tension indépassable entre une volonté de décrire, d'expliquer, de comprendre l'objet totalitarisme et l'impossibilité d'y arriver. Elle déplace la préoccupation politique vers des questions, des fondements matriciels ontologiques de la politique et au-delà d'une description causale, vers une interrogation sur l'articulation métaphysique-ontologie et sur les bases ontologiques de la politique. Une telle démarche souligne la destruction et la privation

de la politique et de la pensée en la poussant jusque dans les ultimes retranchements obscures de la mort et du néant. Par le manque mis en scène jusque dans ses ultimes retranchements, elle indique l'autre face ontologique cachée du mouvement, le désir, la liberté, l'action plurielle. Elle pose l'exigence d'une pensée dynamique, infinie de compréhension et de jugement politique inscrite elle aussi dans le mouvement, après avoir mis en cause la tradition et la pensée existante impuissante à élaborer ce qui arrive.

Pour Arendt, un tel déplacement qui lie objet et pensée [108] avec une redéfinition du niveau et du statut de la pensée de la politique, et les constats que nous oblige à faire le totalitarisme est à la base d'une philosophie de la politique où la domination totale, la destruction cohabitent avec la liberté, l'action et le jugement politique, où le sujet politique a une place centrale et n'existe que quand il s'inscrit dans sa propre vie et dans l'espace public. Même si sa démarche est «historico-phénoménologique» (mot utilisé par Young-Bruehl) et à ce niveau fortement débattue, elle situe son interrogation et sa démarche finalement, de manière centrale, au niveau de l'Etre et au mode d'Etre (en mouvement) en l'articulant à la politique par le biais du sujet politique (pour utiliser des concepts existants) du totalitarisme et post-totalitarisme, sans pour autant que l'on puisse conclure à une essentialisation qui figerait le totalitarisme (autre critique qui lui est faite à plusieurs reprises). Quand elle centre son intérêt, sa passion de «comprendre» sur un questionnement autour de l'articulation métaphysique-ontologie, sur le statut de l'ontologie de la politique dans et après le totalitarisme (*qu'est-ce* qu'un régime politique totalitaire, comment est-il *organisé ? Quelle est sa finalité, son sens ?*) à partir du sujet politique, Arendt s'inscrit dans le lieu de l'Etre mais ne s'y confine pas avec le statut qu'elle donne au mouvement totalitaire et qui appelle une autre face positive du mouvement. Le paradoxe indique en quelque sorte un arrachement à l'essentialisation fascinante devant la destruction abyssale. Malgré les limites de ses outils, Arendt fait penser. Si sa démarche essentialisait le totalitarisme, en d'autres termes, le figerait, comment comprendre qu'à chaque fois, elle engage le lecteur dans une dynamique vivante du *thaumazein* (de l'étonnement) qui ouvre à la curiosité insatiable ? Nous verrons que lorsque Arendt décrit le totalitarisme comme matrice de mort, empreinte incontournable dès lors pour tout régime politique quel qu'il soit, elle indique ensuite une nouvelle voie de réflexion ontologique et politique sur la modernité qui se doit de repenser le mouvement en liant *Etre* et *Sens*, c'est-à-dire en y inscrivant la question de la liberté.

3.2 La matrice d'anéantissement du totalitarisme

Soulignons ici un aspect du mode de raisonnement d'Arendt et son sens. Par sa procédure de définition paradoxale – montrer quelque chose qui n'est pas pensable et en le montrant en tant qu'insaisissable, le montrer en fait tel qu'il se déroule en mouvement «pseudo-ontologique» et en mouvement ontologique (en puissance par le manque puis par le désir traduit en liberté et action) –, elle nous montre une matrice forgeant une empreinte d'horreur, de mort au cœur de la vie et de la puissance de la liberté. En contrepoint du pouvoir de destruction qu'elle évoque, elle s'intéressera plus tard au pouvoir d'action, à l'organisation politique que contient intrinsèquement la résidence et l'appartenance, le «droit d'avoir des droits». Une telle orientation de

recherche est déjà inscrite en creux dans sa description du totalitarisme (dans le fameux chapitre V du système totalitaire). C'est en découvrant l'horreur extrême de la domination totale et l'autre côté du mouvement du pouvoir que l'on est mis au défi par Arendt de saisir la rupture, l'ampleur des atteintes et du danger du totalitarisme, non seulement à l'époque où il s'est déroulé, mais après «l'événement». Aujourd'hui.

Dans sa propre description-évocation paradoxale du totalitarisme, elle ne décrit pas le mouvement de domination dialectiquement pour en saisir les contradictions, mais seulement les paradoxes, indiquant la tragédie en creux. La pensée d'Arendt est une pensée des paradoxes qui montre bien le danger (mouvement infini, soumission, coopération, collaboration, etc.), mais à ce stade de manière moins évidente les chemins politiques de la lutte et de la liberté, à l'intérieur même du totalitarisme. Durant le totalitarisme, le seul lieu de résistance qu'Arendt décrit est la pensée solitaire de quelques-uns (partie IV) en tant que mode de résistance individuelle d'un sujet replié dans l'espace privé en voie de disparition, alors que tout espace public a été détruit.

En effet, seule une pensée dialectique de l'Etre pourrait interroger l'unité, les ruptures de l'Etre en tant que mouvement et penser jusqu'au bout l'infinitude, la division, les contradictions, les conflits, les fuites d'un système extrême, les luttes pour l'autonomie, donc la spontanéité, la liberté et la résistance à côté de la destruction. Dans *Les origines du totalitarisme* Arendt a mieux montré une raison centrale des failles de la résistance par la banalité du mal, que sa complexe réalité, même en considérant sa faiblesse, comme l'ont fait des études historiques récentes sur la résistance au nazisme. Mais par sa démarche paradoxale dans *Les origines du totalitarisme* Arendt nous montre la domination et indique que l'Etre n'est pas saisissable dans toute sa complexité lorsque l'on tente de décrire le mouvement uniquement en tant que domination totale, en tant que pseudo-mouvement. Elle le souligne par son côté négatif, en signalant le manque, son infinitude.

Tout en suivant Arendt dans sa démonstration philosophique (OT) tentons de qualifier plus précisément la rupture ontologique et politique annoncée à propos du totalitarisme, avec une grande lucidité politique par Arendt et ce qu'elle nous indique en creux.

Comment saisir une telle nouveauté, penser un phénomène historique nouveau, le décrire sans basculer ni dans l'historicisme, ni dans l'essentialisme, ni dans la fin du sujet et de l'histoire se demande-t-on sans cesse en parcourant le paradoxe d'un bout à l'autre et dans tous les sens? Au-delà des critiques, tout en ne décrivant pas l'Etre et le mode d'Etre, si ce n'est en soulignant par le paradoxe, la dynamique de la domination dans un mouvement infini de destruction, l'horreur et le manque au cœur du néant, elle montre la destruction et le vide de l'Etre qui retient l'attention. Mais n'a-t-elle pas perdu l'Etre tout en soulignant son manque? L. Ferry et E. Pisier-Kouchner (Grawitz, Leca 1985, 153-157) soulignent à juste titre plusieurs difficultés de la démarche logique d'Arendt à ce niveau: 1. l'affirmation de la nouveauté est difficilement compatible avec une prétention d'explication; 2. comment utiliser le principe de raison à la base du totalitarisme pour expliquer le totalitarisme sans être enfermé dans la raison totalitaire? 3. comment tenir ensemble faits et sens, ou si l'on veut une démarche herméneutique et une démarche explicative?

En réponse à la dernière question, je dirai en résumé et sans discuter en profondeur la question de la causalité (de Launay 1990) qui renvoie au débat qu'Arendt ouvre avec la philosophie de l'histoire et à sa propre vision du temps (Leibovici 1998) développé

notamment dans la préface de la *Crise de la culture*, qu'Arendt dépasse ces difficultés logiques et surtout la troisième en installant à un deuxième niveau de l'œuvre, derrière l'herméneutique et la démarche explicative (insatisfaisante sur plusieurs points, Arendt met l'accent sur la compréhension rappelons-le), un questionnement ontologique paradoxal articulé au manque et au désir de la politique sur l'Etre de la politique à partir du non-Etre.

On peut penser que c'est précisément la tension au cœur de l'exercice de l'activité de pensée qu'elle installe autour de la difficulté, l'impossibilité de décrire qui produit la force d'évocation et une dynamique compréhensive à la fois de la matrice du pouvoir totalitaire, tout en appelant à l'ouverture vers une autre matrice en puissance de l'Etre où réside la possibilité de la liberté et de l'espoir : la résidence et l'appartenance politique, l'action basée sur le socle de la naissance.

Arendt est aussi parfois quoiqu'elle s'en défende, en étant habitée en marge par une causalité souterraine (en creux par le renversement de la diabolisation en transcendance à un seul moment de sa démonstration il est vrai, quand elle cite Augustin à la fin de son livre sur le totalitarisme) dans le mouvement du totalitarisme.

Nous avons vu le mouvement contradictoire qui consiste à souligner un déterminisme absolu tout en laissant persister des traces, des étincelles de la liberté qui laisse ouverte de manière paradoxale – en creux, dans le vide de la tempête décrite – dans la proximité de la mort, la possibilité de la liberté. Installée au bord de l'abîme du chaos alors qu'elle tente de saisir le totalitarisme et son sens ontologique, Arendt nous installe dans le mouvement du manque et du désir ontologique de la politique, en nous invitant à *survivre*, à poursuivre après la catastrophe totalitaire, la recherche du sens de la politique à partir d'une réaffirmation de l'ontologie qui passe par le sujet humain en relation inscrit en lui-même, au centre de la politique et ancré dans l'espace public. Pour ce faire, elle met en avant le socle de la naissance.

Arendt n'est pas un « prophète de mauvais augure » (TC 108) qui offrirait à la scène post-moderne une métaphysique dépressive ou nihiliste de la catastrophe en y inscrivant la mort du sujet et de l'histoire et donc engageant finalement à accepter l'inacceptable – catastrophe – comme allant de soi, comme étant le réel incontournable. Arendt n'est ni déterministe, ni cynique, ni nihiliste, ni sceptique. Bien qu'elle se soit penchée au bord de l'abîme du totalitarisme jusqu'au vertige devant l'horreur et jusqu'à en devenir anti-utopiste, elle ne bascule pas dans un mouvement d'appel à la métaphysique déterministe mais pose l'exigence d'une ontologie, d'une philosophe de la politique située dans le lieu de la survie défini comme tel à partir de la liberté et de l'action des humains, de la possibilité d'une définition positive du pouvoir, du « droit d'avoir des droits ». Sa réflexion s'inscrit dans une pratique de la survie et de la reconstruction après le désastre. Là réside la force, la puissance de la démonstration d'Arendt, qui s'inscrit dans la lignée de Machiavel, de Spinoza, de Marx, penseurs de la liberté. Nous verrons qu'au prophète de mauvais augure, elle oppose la figure de l'humain thaumaturge. En face de la force destructive vertigineuse où de la terreur a fait place à l'horreur devant le désastre, existe la possibilité d'un nouveau commencement fragile et incertain. Il est au cœur de l'humain pour Arendt.

3.3 L'humain superflu, création du système totalitaire de portée universelle

> *«[...] la crise de notre temps et son expérience centrale ont suscité l'apparition d'un type de régime entièrement nouveau. Celui-ci constitue un danger toujours présent et ne promet que trop d'être désormais notre partage, comme tous les autres types de régime qui apparurent à différents moments de l'histoire sur la base d'expériences fondamentales différentes ont été le partage de l'humanité en dépit de défaites temporaires – les monarchies et les républiques, les tyrannies, les dictatures et le despotime.»* (OT III 231)

A partir de l'objet et du point de vue d'analyse choisi – les sans-Etat –, l'humain superflu apparaît comme l'héritage spécifique à «partager» du système totalitaire de portée universelle après le totalitarisme. La nature de la «nouveauté», l'aspect «sans précédent» du régime totalitaire est ce que développe Arendt pour la première fois dans ses chapitres «La domination totale» et «Idéologie et terreur. Dans le deuxième texte, elle met en rapport le nazisme et le stalinisme, ce qui est discutable, que je ne vais cependant pas discuter ici. Je me centre sur son intuition concernant la *superfluité humaine*, son sens qu'il faut mettre en rapport avec les pages qu'elle écrit sur *Le mouvement totalitaire* (OT III 67-91), ou encore *La domination totale* (OT III (173-203).

L'interrogation sur la nature de ce régime politique «nouveau» est évidente très tôt dans l'œuvre d'Arendt (IE, OT III) lorsqu'elle observe toutes les facettes de la domination totale (structurelles et internes au sujet dans des pages très fortes où elle compare la solitude, l'isolement et la désolation) (OT III 203-233) et le génocide du peuple juif. Elle part d'une question: «Celui-ci [régime] a-t-il une essence propre et peut-on le comparer à d'autres types de régime, comme la pensée occidentale en a connu et reconnu depuis les temps de la philosophie antique, et le définir de manière semblable?» (OT III 204).

Rappelons ici sa fameuse thèse: «S'il en était ainsi, alors les formes entièrement nouvelles, sans précédent, de l'organisation et du mode d'action totalitaire doivent reposer sur l'une de ces rares expériences fondamentales que les hommes peuvent faire, chaque fois qu'ils vivent ensemble et qu'ils sont impliqués dans les affaires publiques. S'il existe une expérience fondamentale qui trouve son expression dans la domination totalitaire, alors, et vu la nouveauté de ce type de régime, ce doit en être une, qui, pour une raison ou pour une autre, n'a jamais servi de fondement à un corps politique; une expérience dont la tonalité générale – quelque familière qu'elle puisse être par d'ailleurs – n'avait jamais auparavant envahi ni dirigé le maniement des affaires publiques» (OT III 204).

Cette intuition majeure concernant la nature, la dynamique d'organisation et le mode d'action politique est mise en rapport avec une question centrale pour Arendt: le statut de l'humain. Elle structure toute sa réflexion philosophique et politique. Même si elle construit peu à peu et avec hésitation des critères descriptifs de la «nouveauté» de la terreur totalitaire distinguant entre les victimes de la persécution et celles de l'extermination[109], elle l'identifie, elle la nomme dans sa double démarche historique d'analyse et son questionnement philosophique qui converge autour de l'axe central de la superfluité humaine. Elle pose en effet très tôt, contrairement à d'autres auteurs, le fait que le système concentrationnaire nazi a été la figure exemplaire du régime totalitaire,

au sens d'un régime défini par la «domination totale» impliquant centralement la «transformation du genre humain en espèce», la brisure de la frontière humain – non-humain, l'invention d'humains superflus sur la terre.

Bien qu'Arendt ne mette pas au centre de sa démonstration descriptive du régime politique nouveau les camps d'extermination, ni les chambres à gaz dans *Les origines du totalitarisme*[110] qu'elle ne signale pas le fait précis, notamment, celui des filières menant aux camps de concentration, de travail et au camp d'extermination, n'établit pas une distinction claire entre les camps de concentration et les camps d'extermination[111], qu'elle tente un instant de classer en les référant «à trois conceptions fondamentales de la vie après la mort en Occident: Hadès, le Purgatoire, et l'Enfer» (ST 182-183), qu'elle n'assigne pas de place particulière au peuple tzigane dans le processus (Delclitte 1998, 156), le «laboratoire» d'Auschwitz, pour ne citer que les faits faisant objet de débat, dans *Les origines du totalitarisme* c'est cependant l'exemple paroxistique, la figure d'horreur qui, lorsqu'on la met en rapport avec la superfluité humaine, dévoile la nature et le (non) sens ontologique du régime politique, son caractère «sans précédent».

Quand elle parle des camps, elle les met en rapport avec un régime qui a installé le «désert» ou mieux encore «la tempête de sable» (deux métaphores chères à Arendt quand elle décrit le régime totalitaire), inventé la destruction de l'individualité, de tout espace public, de la vie et même du culte des morts, qui a institué les disparus (pratique que l'on retrouvera dans des expériences post-totalitaires[112]). Les camps de concentration[113] sont le laboratoire de la mise en œuvre du mal politique extrême, écrit-elle à nouveau dans la dernière partie du livre *Le système totalitaire* (OT III) après avoir parlé en 1946 dans un texte saisissant (IE) de «l'égalité monstrueuse» des victimes et des bourreaux dans les «usines de la mort», en montrant que les Juifs lorsqu'ils dressent leur acte d'accusation ne doivent pas oublier qu'«ils parlent au nom de tous les peuples de la terre» et qu'il n'y a pas de châtiment à la hauteur du crime dès lors que sont posées la généralité et la spécificité de l'expérience pour l'humanité.

Ce n'est pas le cas de beaucoup d'auteurs de l'époque[114]. Lors du procès Eichmann quinze ans plus tard, elle déplorera la non-distinction de l'horreur d'Auschwitz en rapport à d'autres faits historiques d'antisémitisme: «Nul dans l'assistance ne comprit clairement en quoi Auschwitz était horrible, en quoi l'horreur d'Auschwitz se distinguait de toutes les horreurs passées» (EJ 294).

A divers moments dans son œuvre, elle établit cependant un lien entre les deux types de camps qui montre bien où se situe son questionnement central à ce propos: l'extermination est «la forme paroxystique des camps de concentration» (OT III 183, AJ 207). La rupture historique humain – non-humain et la production d'humains superflus (privés de place, d'appartenance, de droit, d'autonomie psychique, de faculté d'agir, puis éliminés) instaurée par le totalitarisme trouve son exemplarité dans l'ensemble du processus de domination culminant «logiquement» à Auschwitz.

La «domination totale» a cette particularité «sans précédent» notamment quand on la compare à la tyrannie, qu'elle est une domination totale à la fois externe (système) et interne (psychisme), visant l'instauration de la superfluité humaine. «Le sujet idéal du règne totalitaire n'est ni le nazi convaincu, ni le communiste convaincu, mais l'homme pour qui la distinction entre fait et fiction (i.e. la réalité de l'expérience) et la distinction entre le vrai et faux (e.e. les normes de la pensée) n'existent plus» (OT III 224). Ou encore: «Le moi et le monde, la faculté de penser et d'éprouver sont

perdus en même temps» (229). Et qu'il contient en lui-même sa propre destruction: «La domination totalitaire, comme la tyrannie, porte les germes de sa propre destruction» (231). Nous verrons (partie IV) qu'elle en tire une conséquence quant à la tâche de la pensée en installant plus tard une frontière entre la vie et la politique *avant* et la survie *après* l'avènement du système totalitaire. C'est dans ce lieu qu'elle inscrit la nécessité impérieuse de «compréhension infinie» pour pouvoir juger dans l'espace public et encore appartenir au monde.

Pour Arendt, le génocide des Juifs, des Tziganes (tout en faisant état du génocide les concernant[115], Arendt «n'assigne pas de place particulière aux Tziganes, elle ne dit rien sur la spécificité de leur sort» [Delclitte 1998, 156]) et le massacre des autres victimes du nazisme ne peut pas être compris uniquement comme une attaque, un génocide d'un peuple particulier, une succession de massacres visant des victimes spécifiques. En suivant la démonstration d'Arendt, on voit bien que les victimes n'ont été que le catalyseur du mouvement de destruction, elles n'ont pas été choisies pour elles-mêmes. C'est bien d'un génocide qu'il s'agit (elle utilise le mot très tôt), mais sa spécificité tient au fait qu'il révèle en priorité la nature du régime politique et non l'histoire particulière de certains peuples (juif, tzigane) ou la spécificité de certains groupes sociaux (handicapés, homosexuels, opposants politiques, malades des poumons, etc.). Le génocide mis en rapport avec la nouveauté du régime totalitaire a ainsi une portée universelle en posant la question centrale à l'ensemble de l'humanité, de son statut et de la survie des humains.

Comme elle l'explique dans son approche politique de l'antisémitisme (elle récuse une analyse de persécution religieuse ou ethnique, fait la distinction entre l'antisémitisme pré-totalitaire et totalitaire), le peuple juif a été un des catalyseurs – certes le plus important aux côtés du peuple tzigane, ce qui a impliqué qu'il ait été éliminé aux trois quarts de ses membres de l'époque – d'un phénomène politique «nouveau» plus global, inquiétant, concernant la vie et la survie de l'humanité dans son ensemble avec la programmation politique de «l'Homme, où toute action tend à l'accélération du mouvement de la Nature [nazisme] et de l'Histoire [stalinisme], où tout acte sans exception est l'exécution d'une sentence de mort» (214), de *l'humain superflu*. C'est en cela qu'il n'y a pas crime contre l'humanité au sens juridique du terme (selon la célèbre notion du Tribunal de Nüremberg) pour Arendt, mais crime contre la *notion même d'humanité*, impliquant son existence et sa survie, comme elle l'a écrit notamment lors du procès d'A. Eichmann.

Une nouvelle organisation politique en l'occurrence totalitaire, en programmant la domination totale qui a culminé au génocide industriel de millions de personnes a imaginé la possibilité de rayer le genre humain de la carte du monde, de transformer l'humain en humain superflu et donc en éliminant une partie de l'humanité de permettre d'envisager dorénavant que l'élimination de toute l'humanité soit de l'ordre des possibilités humaines, du «tout est possible». Plus tard, Arendt fera des liens entre Auschwitz et la bombe atomique. Une telle logique de la transformation de l'être humain en processus et une telle fin – l'humain superflu – était contenue dans la nature du système totalitaire. Elle est également inscrite dans la modernité post-totalitaire pour Arendt.

Le lourd héritage de la *Solution finale* doit donc appartenir pour Arendt aux victimes[116] et surtout à l'ensemble de l'humanité qui a le devoir de construire son appropriation dans de multiples mouvements infinis de «compréhension», de récits et de

mémoire. Dans ce qu'il contient comme fait historique et potentiel danger pour les humains, Auschwitz est pour Arendt le « fardeau » du passé et d'une potentialité du présent et du futur de destruction de l'humanité tout entière. Pour poser une telle universalité et spécificité de la superfluité humaine, la démonstration d'Arendt s'est appuyée sur des faits concernant le peuple juif, bien que pas exclusivement. Il faut signaler que pour qu'un tel fait puisse devenir un fait historique universel, un travail de construction de la mémoire historique doit continuer sur des aspects qui n'ont pas été suffisamment développés par la recherche d'Arendt et aussi par les recherches existantes après Arendt (statut des tziganes par exemple, statut de la superfluité humaine dans la modernité).

La discussion sur l'enjeu de connaissance et l'enjeu philosophique et politique impliqué par la définition du statut de la *Solution finale* pourrait et devrait donc être prolongée. Mon essai participe à sa manière et depuis un point de vue qui lui est propre – sans-Etat, régime politique, humain superflu – au travail de mémoire et de construction universelle d'une réflexion et du sens de l'expérience totalitaire. La construction de la mémoire toujours en cours et loin d'être consensuel, comme on peut le constater dans les aléas du développement des débats à ce sujet (sur le statut de la *Solution finale* qui croise le débat sur les fonds en déshérence dans de nombreux pays, notamment en Suisse où un récent rapport officiel d'historiens fait état de la responsabilité des banques suisses dans le trafic d'or volé en provenance du trafic et des camps d'extermination[117]).

Ce n'est pas un hasard, si mon essai sur un tel thème intervient aujourd'hui, alors que je n'ai pas de lien direct aux victimes par mon histoire personnelle ou de génération. On pourrait y trouver des raisons qui tiennent à la fois à la construction d'un fait historique et de ses enjeux vers un élargissement universel du terrible questionnement que pose le système totalitaire et Auschwitz. A cet égard, je participe au déplacement de la lecture de l'œuvre d'Arendt au regard de questions contemporaines sur les sans-Etat et le « droit d'avoir des droits ». Il est significatif qu'à la lumière du chômage et des développements du néolibéralisme, de la banalisation de l'injustice sociale, l'humain *superflu* est souvent évoqué et l'œuvre d'Arendt appelée à la rescousse (Castel 1995, Forrester 1996, Brossat 1996, Dejours 1998, par exemple). Avec Arendt, la superfluité humaine devient le critère d'évaluation et aussi de compréhension de la nature du régime et de l'organisation socio-politique en regard du développement de nouvelles formes d'exclusion.

Il importe de préciser que mon essai vise à saisir l'enjeu philosophique, politique dans sa double face universelle et spécifique matérielle pour l'ensemble des pratiques politiques, contenu dans la *Solution finale*, le « droit d'avoir des droits » sans pour autant l'opposer à d'autres enjeux, souffrances plus spécifiques, celles du peuple juif, mais aussi du peuple tzigane où les travaux manquent encore cruellement, des handicapés, homosexuels, opposants politiques[118] (liste non exhaustive).

Arendt permet, me semble-t-il, de réfléchir au processus politique global « nouveau », en d'autres termes à l'articulation du système totalitaire avec l'époque post-totalitaire, tout en offrant certaines voies, moyens pour aborder des formes de domination, de souffrances spécifiques, dans la mesure où Arendt n'oppose pas l'universalité à la spécificité, mais les articule en construisant la signification du système totalitaire pour le genre humain (de la même manière qu'elle ne se laisse pas emprisonner dans une logique de la différence, partie III) même si sa description pêche par certaines omissions en partie

compréhensibles en fonction des sources accessibles au moment où Arendt a écrit *Les origines du totalitarisme*.

Une analyse sémiologique des discours et de l'argumentation serait utile pour éclairer certaines nœuds de cristallisation actuels de débats autour de la *Solution finale* et dégager les enjeux, peut-être très éloignés de ceux que visent les protagonistes. Ayant observé des modalités de circulation d'autres discours[119] depuis quelques années en matière de dislocations des droits, d'effacement de la politique, je serais tentée de craindre que des cristallisations du débat faites dans certaines conditions historico-politiques, courent peut-être le danger d'avoir des effets pervers non désirés, inverses aux buts recherchés, pourtant louables : cacher l'enjeu philosophique et politique du danger de la superfluité des humains en rapport à l'avènement d'un « nouveau » régime politique, briser la hiérarchie de la gravité des problèmes, renforcer un processus insidieux de recouvrement du « fardeau » à mettre en rapport avec des expériences contemporaines (ex-Yougoslavie, Ruanda, mais aussi politiques vis-à-vis des étrangers, des chômeurs[120]). On serait alors tentée de voir à l'œuvre dans les lieux de cristallisation de certains conflits un des mouvements de profonde résistance voire de détournement du lourd travail difficile, douloureux, infini de la « compréhension » devant l'enjeu majeur pour l'humanité, donc pour chaque humain à inscrire dans l'ensemble des pratiques socio-politiques.

Il importe, écrit Arendt, de continuer à « comprendre » dans l'infinitude de la compréhension que « tout se passe effectivement comme s'il y avait une possibilité de rendre permanent le processus de la mort lui-même et d'imposer un état où vie et mort soient également vidés de leur sens. [...] il n'y a plus de critères ni politiques ni historiques, ni simplement moraux, mais tout au plus la prise de conscience *qu'il y a peut-être dans la politique moderne quelque chose qui n'aurait jamais dû se trouver dans la politique* au sens usuel du terme, à savoir, le tout ou rien – tout, c'est-à-dire une infinité indéterminée de formes de la communauté humaine ; ou rien, dans la mesure où une victoire du système concentrationnaire signifierait la même inexorable condamnation pour les êtres humains que l'usage de la bombe à hydrogène pour la race humaine » (OT III 180-181).

3.4 L'autre face du mal politique du système totalitaire : un sujet vide, sans âme

L'individu pris dans le système totalitaire est transformé en un sujet vide réduit à l'espèce, nous montre Arendt. En clair, il y a une remise en cause de son statut d'humain. En réalité ce qu'Arendt intuitionne dans ce qu'elle appelle la « banalité du mal » était déjà présent dans sa description du système totalitaire, du mouvement infini de la domination totale, de maléabilité, de la superfluité des humains et aussi dans un texte de 1946 où elle parle de l'image de l'enfer, métaphore qui ne décrit pas le diable, mais le système totalitaire matériel, humain, politique dans ses aspects les plus extrêmes. La notion de banalité du mal qu'intuitionne Arendt au moment où elle observe A. Eichmann durant les mois du procès n'est pas facile à saisir et prête à confusion. En décrivant paradoxalement le mal politique absolu, en tant que banal, Arendt n'a en aucun cas banalisé le mal, ni n'a encouragé une version incantatoire de ce terme[121]. Bien au contraire. La banalité du mal est pour elle une des formes du mal politique extrême.

Il n'est pas inscrit dans la nature humaine (notion qu'elle récuse), mais chez les humains en relation dans un système concret, lorsqu'ils sont pris et transformés par le système totalitaire se normalisant en se généralisant. Elle décrit les étapes juridiques, politiques et psychiques (anéantissement de la personnalité juridique, personne morale et de la singularité) de l'installation de la normalisation. Pour être comprise, en plus d'être mise en relation avec la généralisation de la normalisation du mal extrême, la banalité du mal doit être mise en rapport avec une des productions du système totalitaire, la superfluité des êtres humains qui perdent toute spontanéité, toute capacité d'agir, au sens où Arendt utilise le terme d'action. Elle indique elle-même qu'il faut penser le mal en relation avec la «superfluité des hommes en tant qu'hommes» (lettre d'Arendt à Jaspers N° 109).

Installer l'incertitude de la liberté et du mal politique au cœur du régime, du système politique et aussi l'action, l'activité de penser, la conscience de soi des humains dans la communauté politique ne permet donc pas de rejeter la responsabilité de la liberté et du mal à l'extérieur du système politique sur un Dieu, un diable ou un homme devenu monstre diabolisé, pervers, sadique. Il se situe dans la tension entre le pouvoir en tant que domination totale, qu'action et les humains anesthésiés par un régime, un système mais gardant cependant une capacité de résistance et de création. C'est dans ce lieu, pour Arendt, que se formule la question de la liberté, de la pluralité, de la responsabilité. Elle devient une question entre *(inter-esse)* et au milieu des humains, comme le pouvoir d'action est au milieu de l'*agora* et de l'*ecclesia* dans le projet démocratique. Là, le pouvoir est exercice de la liberté par l'action et la pensée. Il peut être aussi pouvoir de destruction extrême quand il est collaboration, coopération active ou passive à la domination. Le pouvoir de «domination totale» du système totalitaire détruit non seulement l'organisation politique, la nature, mais aussi le psychisme des humains. Il est externe et interne. C'est une des formes de sa nouveauté. C'est en ce sens que le mal politique est absolu et aussi banal pour Arendt.

Une telle sécularisation du mal dans un système politique et chez des individus constitutif du projet démocratique est loin d'être évident. Il insécurise. Il déconcerte dans la mesure où il est extrême (pouvoir de mort infini) en banalisant les actes des individus. Arendt explique qu'elle a été elle-même déconcertée. La banalité du mal «défie la pensée comme je l'ai montré, parce que la pensée essaie d'atteindre à la profondeur, de toucher aux racines, mais dès qu'elle rencontre le mal, la voilà frustrée car elle ne trouve rien. C'est précisément là sa banalité». Vingt années après avoir écrit *Les origines du totalitarisme*, où elle parlait déjà de mal politique extrême, elle envisage une autre figure en observant un haut fonctionnaire ayant collaboré au système totalitaire. La banalité du mal, l'absence de pensée, d'imagination et de jugement chez les humains pris dans un système de domination totale n'est pas de l'ordre d'une tare qui tiendrait à une particularité monstrueuse de certains individus mais bien à une articulation entre l'activité d'imaginer, de penser, de juger, l'action d'individus et un système, des conditions politiques. Arendt montre que pour qu'il y ait consentement, collaboration active ou passive, cela suppose que les individus soient entrés dans une première étape d'aliénation, dans l'illusion de leur appartenance à la race supérieure en participant au système totalitaire, dans une vie. Alors intervient la transformation de la conscience relationnelle en raison fonctionnelle isolée et la pensée en raison-calcul inhumaine. La pensée d'A. Eichmann était devenue fonctionnelle. Il avait développé une «ordinaire aptitude humaine à une extraordinaire inhumanité». Elle lui servait à calculer avec effi-

cacité la production industrielle de cadavres à Auschwitz, mais pas à sentir, à penser, à juger, à voir que les cadavres avaient été des humains et appartenaient au genre humain. Arendt en retirera une conséquence sur le statut de la pensée dans tout système politique: «[...] la pensée n'est pas le privilège de quelques-uns mais doit être le besoin de tous. C'est la leçon de la banalité du mal, d'Eichmann à Jérusalem» (Scala 1987) qui est l'une des figures emblématiques du mal politique chez les humains soumis à la domination totale (l'autre étant le philosophe professionnel, l'intellectuel aveugle).

Quelle est alors la responsabilité – un des thèmes fondamentaux de la philosophie de la politique d'Arendt – des fonctionnaires et des humains qui ont participé à des degrés divers et sous des formes diverses au système totalitaire? L'autre face du rapport de domination totale – à côté du système totalitaire avec sa dynamique – est en effet celui des bourreaux, des collaborateurs, des fonctionnaires, de la population, de tous ceux qui ont cédé plutôt que consenti[122] dans une succession de discrètes accommodations situant une «ligne entre l'acceptable et l'inacceptable» (Burrin 1995), ou alors participé activement au système totalitaire. Arendt rappelle dans sa démonstration qu'Hitler a été élu par les masses et que la résistance au nazisme a été infime. Les massacres administratifs ont été possibles grâce à la bureaucratie déshumanisée, aveugle et irresponsable. A. Eichmann était-il un fonctionnaire qui avait perdu sa qualité d'humain unique, se demande Arendt pour réfléchir à la question de la responsabilité. De prime abord, on pourrait le penser et en ce sens il est aussi concerné par la fameuse «superfluité humaine». Mais il est responsable écrit Arendt.

Mais il s'agirait de préciser la question de la responsabilité du collaborateur à l'oppression dans l'organisation politique (tant de l'Etat que de l'individu), sous peine de dilution de la responsabilité dans une culpabilité collective abstraite, ce qu'était loin de vouloir Arendt quand elle distinguait la culpabilité de la responsabilité (PE 93-107), précisément pour mieux définir la responsabilité. La responsabilité se mesure au degré de participation, soit au pouvoir de domination totale, soit au pouvoir d'action politique. L'individu est inscrit au cœur de la tension entre la liberté et la domination. Là se joue sa responsabilité politique. Mais une telle responsabilité ne peut se construire de manière isolée. Seul, on se trompe. On est happé par le système totalitaire. On comprend dès lors pourquoi la question de la pluralité et de l'espace public dans le jugement en tant que condition politique prend une telle importance dans sa philosophie de la politique. Arendt pose ainsi en creux l'exigence de l'organisation politique de la pluralité pour éviter l'effacement de la liberté chez les individus isolés, fragilisés, atteints par le système de domination. De toute manière, comme tout individu est inscrit du fait de son existence dans le double mouvement du pouvoir, quelle que soit la force de la domination totale, il subsiste chez lui, au plus profond de lui-même, une part de responsabilité politique qui, dans les cas extrêmes où tout espace public a disparu, prend la forme de l'impératif catégorique de Kant (un point où Arendt se met en contradiction avec ce qu'elle affirme de la tradition et qui indique le lieu de l'aporie). Pour Arendt, en ce sens A. Eichmann est responsable.

Pour tenter de sortir de l'aporie, elle prolongera plus tard sa réflexion philosophique sur le mal politique dans ses liens avec la pensée (VE 1, JUG) en approfondissant sa réflexion sur la pensée, la volonté, l'imagination et le jugement. La pensée tout en étant intime et le jugement, en tant qu'ils s'exercent dans la pluralité, sont politiques. Les deux ont un rapport obligé à la relationnalité, à l'espace public, axe fondamental de la philosophie de la politique dans sa fameuse (re)lecture de la troisième critique de Kant,

où intervient le goût (partie IV). C'est la seule assurance de pouvoir identifier, limiter le mal politique du système totalitaire et post-totalitaire. Il réside en fin de compte, pour Arendt, dans le lien existant entre la liberté de l'individu et la pluralité dans l'espace public que met en œuvre chaque sujet humain en devenant ainsi un sujet politique par l'action politique et la construction d'un espace public, d'une communauté politique. D'où l'importance de la relationnalité de ses conditions matérielles et symboliques pour l'exercice de la liberté chez Arendt. C'est dans ce lieu irrémédiablement tragique que les humains se créent eux-mêmes en tant qu'humains libres en relation et créent un monde commun. Arendt combine ainsi le thème de la liberté, de la pluralité, du ciel vide, de la table rase, de la fragilité, de l'incertitude mais aussi de la maîtrise et des limites. La banalité du mal a dessiné la scène où se joue une pièce humaine rien qu'humaine, tout en ne résolvant pas toutes les questions et en n'offrant pas toutes les assurances.

Une fois définie la responsabilité, reste posée la question de la punition de l'Etat criminel et d'A. Eichmann (peine de mort). Au-delà de l'exigence du respect de l'humain en général, de la liberté et la pluralité, pour Arendt la question de la responsabilité posée dans le cadre du procès Eichmann est double: celle de l'Etat, celle du fonctionnaire collaborateur à la domination totale. Au niveau de l'Etat, elle montre que le système juridique traditionnel existant est insuffisant pour juger les actes commis parce que ses propres critères ont été dépassés par le système totalitaire. Quand l'Etat n'est plus à même de juger, c'est-à-dire quand s'est transformé le régime politique et s'est considérablement rétréci l'espace public, pour Arendt on en revient à la faculté de juger des individus basée sur la pluralité au cœur de l'acte de penser, qui juge au cas par cas, sans critère défini. Tout en reconnaissant le poids matériel et politique de la domination du système totalitaire, elle n'en arrive pas pour autant à nier la responsabilité du collaborateur à l'oppression. Même quand tous les critères sont devenus obsolètes, il reste un dernier critère qui détermine la responsabilité. Dans une situation sans précédent, on est ramené, pour Arendt, à l'impératif catégorique de l'individu de Kant pour juger. L'individu qui collabore au système totalitaire, qui connaît ainsi la domination et non le vécu de l'oppression, n'en perd pas pour autant la responsabilité de l'impératif catégorique de juger. Dans la même perspective, c'est dans les situations-limites du système totalitaire que la pensée individuelle, isolée et directement liée au jugement, alors que normalement elle en est déliée. La position d'Arendt est aporétique à ce niveau. Elle la traduit cependant en action de jugement.

Pour juger l'Etat et ses fonctionnaires, elle souhaite un tribunal international et elle pose la notion de «crime contre le statut d'être humain» (contre la diversité humaine en tant que telle) qu'elle oppose à celui de crime contre l'humanité (que serait l'humanité abstraite). Et dans ce contexte elle admet la peine de mort. Il s'agit d'appliquer le principe de réciprocité d'exclusion de l'humanité à Eichmann qui l'a mis en œuvre, écrit-elle. Elle ne développe pas plus loin une réflexion politique qui rejoindrait les questions actuelles sur l'impunité, notamment quant à l'organisation de la justice dans un tribunal international effectif. Elle ne développe pas non plus la question de la responsabilité des Etats. Etrange constat, qui rend visible à cet endroit de la démonstration d'Arendt un manque de continuité dans sa réflexion entre cadre (Etat), régime politique, forme politique (Etat-nation) et sujet politique qu'elle développe par ailleurs à propos de la situation des millions de sans-Etat (partie III). Arendt ne pense pas une forme politique (nationale ? internationale ?) d'exercice de la justice, ni ne pose la ques-

tion des critères de la justice (si ce n'est pour montrer qu'il n'y en a plus de valides en face du totalitarisme), tant pour les individus que pour l'Etat, en face de la banalité du mal. Elle se situe au cœur du mouvement de la liberté et de la pluralité avec l'étrange référence de l'impératif catégorique hors de propos après qu'elle ait constaté que tous les critères de la tradition avaient été balayés. Elle ne va pas au-delà. La contradiction entre la force de sa description du totalitarisme, du mal politique extrême et banal et le vide d'une alternative d'un autre cadre, régime, forme politique n'en apparaît que plus flagrante.

Arendt suit un autre itinéraire. La banalité du mal, qui est une des figures du mal politique dans le sujet, est donc l'exigence d'un retour à une interrogation, non tant sur les perversions ou passions humaines (orgueil, envie, rancune, faiblesse, haine, méchanceté, convoitise) que sur une première question philosophique liée à la politique et à la place de l'individu dans le système politique: y a-t-il un rapport entre le mal et la pensée, suivie d'une deuxième question en relation directe avec l'action humaine: «qu'est-ce que penser?», qu'elle reprendra (VE 1 18-19).

3.5 L'avertissement majeur

Dans ce que l'on pourrait appeler une pédagogie du manque et du désir de la politique, Arendt formule un avertissement majeur. En d'autres termes, c'est lorsque l'on a perdu quelque chose que l'on sait ce qui nous manque irrémédiablement et que l'on est amené à le désirer. On voit ce même mouvement à propos de la «révolution perdue» dans son très beau texte *Crise de la culture*.

Une première étape a précédé ce qu'Arendt a nommé la «fabrication massive et industrielle de cadavres», dans les camps d'extermination du nazisme. Après avoir évoqué l'enfer, dans un article (AJ), puis dans le premier titre finalement non retenu pour *Les origines du totalitarisme*[123] – l'enfer du XX^e^ siècle que perçoit l'imaginaire horrifié avant même la conscience et le jugement, serait-il la figure du pouvoir quand il est domination politique totale? Arendt centre sa description politique sur le mal politique en tant que domination totale qui inscrit les humains dans la superfluité. Elle n'assimilera pourtant pas le mal à l'enfer, cette catégorie le plus souvent (Platon met en rapport l'enfer à la politique) hors de l'histoire, de la politique, de la pensée humaine. En effet, la notion d'enfer pour punir du mal commis suppose l'idée de la crainte d'un châtiment transcendant, voire d'une damnation éternelle. Mais que devient une telle idée sécularisée en politique comme elle s'en est expliquée quand elle a réfléchi au rapport entre religion et politique? On a vu qu'elle part du constat d'une rupture de la modernité avec la tradition: la sécularisation est intrinsèquement liée à l'âge moderne, comme l'ont montré Kierkegaard, Nietzsche, Marx, nous rappelle-t-elle (CC). Avec la sécularisation a disparu la peur de l'enfer. Elle a atteint, pour Arendt, autant la religion, la politique que la philosophie. L'enfer référé aux notions de Dieu, du démon et la crainte de l'enfer ont disparu. Arendt ne préconise pas pour autant un retour au religieux. Loin de manifester une nostalgie à ce propos quant à l'organisation politique, elle prend position à plusieurs reprises dans son œuvre, pour une distinction entre la sphère religieuse et la sphère politique qui pour elle est la sphère publique par excellence.

Il n'y a plus de transcendance en tant qu'autorité absolue qui dicterait la norme du bien et du mal, plus de limites imposées par une transcendance extérieure à l'homme,

plus de normes de la tradition puisque le fil avec la tradition a été rompu. La domination totale nous apprend que le mal est une composante du système totalitaire, que l'être humain est transformé dans le système totalitaire, qu'il devient maléable, que le mal peut devenir extrême, banal, quand la proximité dans certaines circonstances entre l'inacceptable et le banal fait partie de la vie publique et de la vie privée après l'effondrement de la séparation entre vie publique et vie privée, d'une fonction publique, du politique, quand l'exercice du pouvoir n'est plus commun, quand l'organisation politique n'est plus une référence permettant de définir et de poser collectivement une mesure, des limites à ce qui est non seulement permis mais possible, n'assure plus l'équité mais organise la fabrication industrielle et bureaucratique de cadavres.

Un deuxième pas a été nécessaire pour en arriver à la *Solution finale*, qui devient un seuil d'évaluation radical pour une philosophie de l'action et du jugement politique: «La fabrication massive et démentielle de cadavres est précédée par la préparation historiquement et politiquement intelligible de cadavres vivants.» A.-M. Roviello (1987, 186) résume bien, d'un certain point de vue, la description du mal extrême devenu banal: ne pas penser, car penser le mal, c'est se donner la possibilité de ne pas le commettre. «Le mal totalitaire est le mal commis par des individus sans racines. A l'intérieur, ils sont coupés de leur racine éthique, qui est la faculté de poser la question du sens; côté monde, ils sont coupés de la racine de l'expérience.»

Quand Arendt pense à lutter contre le mal politique, elle le situe dans une articulation entre l'humain en tant qu'être au monde, s'inscrivant toujours dans la pluralité (même quand il pense en lui-même) et le cadre, le système, l'organisation politique, en un mot dans l'histoire et l'espace. Au-delà de sa démarche dans *Le système totalitaire* (OT III) sa description du processus politique, des étapes de l'organisation politique qui ont permis le mal montrent le processus d'une imbrication qui prend figure d'avertissement: 1. tuer en l'homme la personnalité juridique, en lui enlevant toute possibilité d'action; 2. tuer en l'homme de la personne morale, la corruption de toutes les solidarités humaines, l'oubli organisé où le chagrin et le souvenir sont interdits; 3. tuer l'individualité, la dignité humaine.

La description d'un tel processus, d'une telle cascade de privations successives prend valeur, chez Arendt, d'exemple généralisable, de modèle prévisionnel d'avertissement, pourrions-nous dire, non pas tant dans ses particularités historiques, que dans la dynamique d'un processus exemplaire pour toute situation politique. Son avertissement prend valeur d'indice pour l'interrogation ontologique de la politique et pour l'action politique. Non en tant qu'il se répéterait dans les mêmes formes, mais en termes de la dynamique d'un processus de destruction et de reconstruction. Ce qui nous conduit à l'action.

4 Le pouvoir de l'action humaine. Un mouvement de création infini, fragile

Le thème de l'action mériterait à lui seul une thèse de philosophie sur Arendt. L'embarras domine devant le foisonnement de questions et de débats qu'il faudrait évoquer. Que l'on pourrait rappeler et développer à partir des distinctions d'Arendt entre Etre et apparence, privé, social, politique et travail, œuvre, action. Je pense aux débats entre les tenants de la philosophie de l'histoire et de la phénoménologie. Aux contacts amicaux avec W. Benjamin qui inspirent Arendt quant à ses réflexions sur une philosophie de l'histoire-événement. Aux débats avec Marx, autre philosophe de l'action et de la révolution (sur la philosophie de l'histoire, le déterminisme, la révolution, les catégories fondant l'action humaine et politique, l'aliénation, l'articulation entre les bases matérielles et le terrain spécifiquement politique, la surdétermination du politique ou non, etc.). Je pense encore aux débats sur l'espace public avec Habermas qui montrent bien les divergences quant à la conception de la politique et du pouvoir entre Habermas et Arendt. Ces débats ont pour la plupart déjà eu lieu il y a quelques années. Ils sont connus.

Mon propos est plus circonscrit: définir le pouvoir d'action en tant que mouvement du pouvoir en rapport à l'appartenance politique dans l'œuvre d'Arendt. Lorsqu'elle écrit: «Ce n'est que lorsqu'on dérobe aux nouveaux venus leur spontanéité, leur droit de commencer quelque chose de nouveau, que le cours du monde peut être déterminé et prévu» (QP 66), elle désigne le lieu qui m'intéresse.

Lorsque Arendt réfléchit à l'action en tant que mouvement infini, ce n'est pas la pensée nostalgique, le pessimisme mais c'est l'optimisme de la survie, de la reconstruction qui la guide. Qui, pour certains, aurait cédé à la «séduction mythique» (Enegren 1985, 45). En quel sens est-il possible de penser que la démarche de mise en rapport du pouvoir et de l'action, de l'action avec le commencement, l'infinitude basée sur la naissance pas assurance en soi du nouveau mais signe de l'imprédictible, de l'indéterminé et la possibilité de l'achèvement n'est ni utopique, ni mythique pour Arendt? Au premier abord sa présentation de la révolution sur le mode du manque, de la perte – «trésor perdu de la révolution» invitant à identifier le désir de la politique – pour le «retrouver» inciterait peut-être à inscrire sa vision de l'action dans le registre du mythe. Mais lorsque l'on porte son attention sur le renversement du pouvoir de domination en action politique, son inscription dans un commencement (individuel) et son achèvement toujours ouvert, fragile et incertain dans l'espace public (collectif), la

lecture peut s'effectuer sur un autre registre. En considérant l'appartenance politique de chaque humain, l'action humaine, la fragilité, la fugacité d'une telle appartenance. En inscrivant la réflexion sur la survie à partir d'une réflexion d'Arendt sur les limites de l'infinitude du mouvement d'action, dans la puissance de l'imagination étroitement articulée au jugement, qui est l'autre forme d'action spécifique posant les limites au mouvement. Loin de nous entraîner dans les lieux du mythe, Arendt nous invite sur le terrain d'une *praxis* politique concrète et anti-utopique, en redéfinissant la politique et le pouvoir.

Sa présentation de l'action est une description phénoménologique de l'action dans les rares moments historiques où elle a été invention fugitive d'un commencement nouveau s'inscrivant dans un espace entre le passé et le futur, dans le temps en rupture, en s'affranchissant d'une philosophie de l'histoire déterministe, sans pour autant être hors de l'histoire. En ce sens, elle est une fixation du moment d'émergence de la liberté, de la fondation (thème très important dans l'œuvre d'Arendt avec celui de la révolution), dans cette brèche hors d'un temps linéaire et au cœur des ruptures du temps, cet espace « entre-deux », cet abîme de spontanéité de l'action qui brise le flux temporel, alors que sont laissées ouvertes les questions de sa venue [124] et de son achèvement qu'elle envisage dans deux directions: l'inscription de l'appartenance du sujet dans la construction de l'espace public, et sa pensée et son jugement politique pluriel grâce au récit dans la mémoire.

L'action est mouvement infini en tant qu'elle est commencement et aussi gouvernement pour Arendt qui relève ce double aspect de l'action (commencer et gouverner) découlant de la tradition qu'elle remet en cause à propos de la distinction entre gouvernants et gouvernés (Platon). Pour Arendt chaque humain est susceptible d'entreprendre en commençant et en gouvernant, c'est-à-dire en achevant l'action par une organisation plurielle de la *polís* qui instaure l'autolimitation dans la politique, les lois. En définissant le gouvernement en termes d'auto-organisation, elle refuse ainsi la distinction gouvernant-gouverné. L'action est une mise en mouvement de création par chaque humain. Le mouvement intervient au début, par l'inscription dans le socle de la naissance, et aussi pour terminer, achever l'action (où le mouvement est alors contrôlé). Il se boucle par l'auto-organisation, l'autolimitation *(phronesis)*, le récit et la mémoire. C'est en ce sens qu'Arendt distingue le sens des lois chez les Grecs et chez les Romains. Pour les Grecs, la loi est limite face à l'illimité du mouvement de l'action [125]. Il est frappant de constater qu'Arendt souligne que le commencement est parfois le fait d'une personne seule qui prend le risque du commencement et l'achèvement est forcément le fait de plusieurs. C'est le rôle du novateur – en cela il est héros –, qui s'insère dans le monde et « commence ainsi une histoire à soi », mais tout en inscrivant son individualité dans le monde, l'acteur est parmi les autres quand il agit. Il a besoin des autres pour achever l'action.

> « La liberté, la spontanéité de commencer est encore pour ainsi dire pré-politique, quand bien même sans elle toute liberté politique perdrait-elle son sens le meilleur et le plus profond: elle ne dépend des formes d'organisation du vivre ensemble que dans la mesure où c'est finalement le monde qui l'organise » (QP 67).

L'action est commencement radical et elle implique de ce fait la nouveauté. C'est dans le socle de la natalité que « s'enracine ontologiquement la faculté d'agir » (CHM 314). La natalité implique la nouveauté radicale: « [...] l'action politique, à l'ins-

tar de toute action, est toujours, fondamentalement, commencement de quelque chose de neuf» (NT 57). Le nouveau implique l'inattendu, la spontanéité: «Ce caractère d'inattendu, de surprise, est inhérent à tous les commencements, à toutes les origines [...] le nouveau apparaît donc toujours comme un miracle» (CHM 234), dont le thaumaturge est l'humain et lui seul. L'humain est unique par sa naissance et de ce fait on peut s'attendre à ce que par l'action il crée de l'inattendu. On comprend que le mode d'être de l'action qui découle de l'infinitude et du commencement soit la fragilité, l'infiabilité, l'imprévisibilité mais aussi l'irréversibilité. La fragilité prend la forme de l'incertitude dans l'époque moderne. La fragilité était liée à l'immortalité dans la mesure où la fragilité devient force dans l'organisation plurielle et dans la construction d'un espace public. L'incertitude est liée au fait que les sciences naturelles et l'histoire sont vues comme un processus. Mais si l'action est commencement, elle s'inscrit dans la durée par la mémoire et par le récit.

L'action est infinie, en ce sens,

> «l'action a une tendance inhérente à forcer toutes les limitations, à franchir toutes les bornes. [...] Il y a des limitations et des bornes dans le domaine des affaires humaines, mais elles n'offrent jamais un système de défense capable de résister à l'assaut que doivent livrer les nouvelles générations pour prendre leur place» (CHM 249).

L'infinitude de l'action contient la remise en cause tant des lois, des bornes des affaires humaines, que des manières de concevoir, de vivre le temps et l'espace. L'infinitude de l'action implique une infinitude de conséquences qui ne s'inscrivent pas dans un espace donné:

> «[...] à cause des réactions en chaîne que contient la nouveauté. Ainsi l'action n'est jamais confinée à l'intérieur du lieu où se passe l'action; [...] l'acte le plus modeste dans les circonstances les plus bornées porte en germe la même infinitude, parce qu'un seul fait, parfois un seul mot, suffit à changer toutes les combinaisons de circonstances» (CHM 249).

L'action est risque à cause de son infinitude et aussi parce que chaque individu, irréductiblement unique, inscrit sa nouveauté en s'engageant dans l'action: «[...] seul peut être libre celui qui est prêt à risquer sa vie» (QP 61). Elle comporte du hasard. «C'est parce qu'ils sont *initium*, nouveaux venus et novateurs en vertu de leur naissance que les hommes prennent des initiatives, sont portés par l'action» (CHM 233). L'action révèle l'acte et l'acteur: «[...] la révélation ne vient que de l'acte [...]. A défaut de la révélation de l'agent dans l'acte, l'action perd son caractère spécifique et devient une forme d'activité parmi d'autres» (CHM 237). L'action n'est donc pas sans risques non plus pour les sociétés. A l'infinitude Arendt oppose l'antique tradition «du respect des limites, l'une des vertus politiques par excellence» (CHM 232). L'aptitude à construire des limites (lois) est ce qui distingue le pouvoir d'action du pouvoir de domination qu'Arendt a décrit sans limites, ni spatiales, ni temporelles.

L'action est engagement individuel tout en impliquant la pluralité, dans la mesure où la pluralité est déjà inscrite dans chaque humain pensant (Socrate) et où elle s'actualise ensuite dans la communication et la construction d'un espace public. «L'action ne peut jamais se produire dans l'isolement, dans la mesure où celui qui commence quelque chose ne peut en venir à bout que s'il en rallie d'autres qui vont lui venir en aide. En ce sens, toute action est une action de concert» (QP 66). L'action, le *pratein* grec, implique non seulement le commencement, *l'archein*, mais l'achèvement et l'aboutissement. L'action exige la parole partagée dans un espace public. «La plura-

lité humaine, condition fondamentale de l'action et de la parole, a le double caractère de l'égalité et de la distinction» (CHM 231). Quand elle est plurielle, l'action est incertaine et fragile, car elle exige la cohésion pour exister. Et cependant l'incertitude et la fragilité doivent être intégrées dans l'action sous peine d'un rétrécissement de la pluralité et donc de l'espace public: «Vouloir se débarrasser de cette pluralité équivaut toujours à supprimer le domaine public» (CHM 283).

4.1 L'inter-esse, *l'espace public et l'action*

La possibilité d'un espace du paraître précède «toute constitution formelle du domaine public et des formes de gouvernement, c'est-à-dire des diverses formes sous lesquelles le domaine public peut s'organiser» (CHM 259). L'espace du paraître est aussi fugace que le mouvement qui l'a fait naître. Parce que «la puissance n'existe qu'en acte» (CHM 259). Si elle peut s'actualiser, elle ne peut pas s'accumuler et s'institutionnaliser en tant que telle. La puissance d'agir et en action est de l'ordre de l'humain, elle n'est pas déterminée par les facteurs matériels (nombre, ressources, territoire). Elle est actualisée par l'action politique fragile, incertaine, lorsque les humains agissent et parlent ensemble en écartant la violence, en d'autres termes, en construisant l'espace public. Ses limites sont la cohésion et l'existence d'autrui.

Avec la destruction conjointe de l'espace interne psychique (du *deux-en-un*), et de l'espace public «en détruisant tout espace entre les hommes, en les écrasant les uns contre les autres» (OT III 239), ce qu'elle appelle la «désolation» (225-26) a été un des axes du «cercle de fer» de la domination totalitaire «bien plus dangereuse que l'impuissance inorganisée» (231) installée par la tyrannie, parce qu'elle brise ainsi toute possibilité de création individuelle et plurielle. En d'autres termes, elle met en danger de mort la liberté.

Le pouvoir d'action ne peut exister sans un *inter-esse* entre-deux entre les humains, matériel et symbolique: un *espace* qui soit *public*. L'espace est un espace-tiers matériel et symbolique créé artificiellement par l'action politique. En se construisant il acquiert un statut transcendantal (au sens kantien) dans le sens où toutes les diversités (notamment ethniques et culturelles) sont appelées à coexister dans un monde commun toujours à créer, jamais terminé. Est public, ce qui peut être vu, ce qui est commun. Ainsi «tout ce qui paraît en public peut être vu et entendu de tous, jouit de la plus grande publicité possible» (CHM 89); «le mot 'public' désigne le monde lui-même en ce qu'il nous est commun à tous et se distingue de la place que nous y possédons individuellement» (CHM 92).

L'espace public est un espace de liberté pour l'action individuelle et plurielle. C'est le *tiers* qui relie et qui sépare à la fois les individus-sujets politiques qui, en étant *entre*, permit aux sujets d'apparaître, d'exister comme distincts (on pense aux critiques d'Arendt sur la masse informe des sociétés totalitaires et post-totalitaires) et d'être en relation entre eux pour construire un monde commun. L'espace public permet la présence dinstincte, simultanée des perspectives et la construction d'un monde commun. Avec le cadre et le sujet politique, c'est un des éléments clés de la philosophie de la politique pour Arendt. Il n'y a pas de vie politique possible, c'est-à-dire de puissance en acte des sujets politiques sans espace public. Son effacement signifie la mise en cause de la possibilité d'existence de l'individu-sujet politique distinct et en

relation. Donc de la politique. Donc finalement de l'humain. Arendt souligne à de nombreuses reprises que la destruction de l'espace public par le système totalitaire a signifié la fin de la politique, l'installation du désert (où l'unique manière de résister pour elle a été alors la pensée solitaire dans l'espace privé).

Arendt pense l'espace public à partir de la distinction Etre-apparence, privé-public, distinction-pluralité d'un monde commun (s'éloignant ainsi de penseurs comme Rousseau, K. Schmitt) et aussi de l'*agora* plutôt que de l'*ecclesia*. L'espace public n'est pas une fiction. C'est le lieu à la fois matériel et symbolique d'apparence public – opposé au foyer privé – par excellence de la politique, de l'individu-sujet distinct. C'est le lieu-tiers invisible permettant que soit concertée et visible, ce qui peut être vu et qui peut être commun, c'est-à-dire mis en relation. Dans l'espace où se construit le commun, les humains ont la possibilité – ce qui est un bien – de s'y exposer et d'être en relation. Ils deviennent ainsi sujets-individus politiques, tout en construisant l'espace public contenant le monde commun. L'espace public, pour Arendt, assure donc à la fois la diversité de chaque individu-sujet et la pluralité dans ce qui est commun.

Quand Arendt définit l'espace public, elle ne recherche pas un modèle généralisable, mais bien un espace-tiers d'inscription de la vie et de la mémoire politique, d'un « germe » au cœur de la politique au sens où C. Castoriadis (1986) utilise ce terme [126].

L'espace public n'est jamais pleinement réalisé, rempli, saturé. Il est habité par le mouvement du retrait et de l'apparence, du manque et du désir de la politique nous renvoyant à l'ontologie du mouvement d'Arendt. A l'égal du sujet, l'espace public est en création infinie et toujours recommencée. Bien qu'indispensable, il est fragile. L'espace-tiers ne devient réel, c'est-à-dire espace public que par l'action concertée des individus-sujets humains libres.

« Il existe un espace de la liberté et était libre celui qui y était admis, et inversement celui qui en était exclu n'était pas libre. Le droit de pénétrer dans cet espace, et par conséquent la liberté, était un bien premier pour l'individu, tout aussi déterminant pour son existence que l'étaient la fortune et la santé.

Ainsi la liberté était-elle, pour la pensée grecque, elle-même enracinée, liée à une position et délimitée spatialement, et les limites de l'espace de la liberté coïncidaient avec les remparts de la ville, de la *polis*, ou, plus exactement encore, avec *l'agora* qu'elle circonscrivait. A l'extérieur de ces limites se trouvaient, d'une part, l'étranger où l'on ne pouvait pas être libre, parce qu'on n'y était plus un citoyen ou mieux un homme politique ; et, d'autre part, le foyer domestique (femmes, enfants, esclaves) où l'on ne pouvait pas non plus être libre parce qu'il manquait d'autres égaux, qui ensemble seulement constituaient l'espace de la liberté » (QP, 107).

L'espace public, l'*inter-esse* est donc pour Arendt un espace d'apparence où la parole [127], est liée à la vérité produite par la connaissance et surtout aux opinions multiples présentes dans le débat [128]. Le premier aspect qu'elle emprunte aux Grecs et à Kant est celui du *principe de publicité* intrinsèquement lié à la politique en tant qu'espace public de visibilité. Arendt a une vision constructiviste de l'espace public étroitement lié à la possibilité de présence active d'individus-sujets. Un tel espace est matériel, symbolique, artificiel, construit par les humains, sans fondement principiel ou transcendantal. La règle constitutive de l'espace public d'Arendt est la présence visible de chaque humain devant ses pairs et la pluralité en paroles et en opinions à la base de la pensée et du jugement. La division politique existant dans la distinction de chaque pair est primordiale dans la construction d'un espace public toujours fragile.

En ce sens, le consensus est le but toujours recherché et jamais atteint par la parole et le débat d'opinions divergentes chez Arendt qui en ce sens a bien saisi l'incertitude démocratique prise entre la recherche d'un consensus et la perte de repères, décrite par C. Lefort[129], en mettant l'accent sur la fragilité et l'infinitude. Vu que les humains par nature ne sont pas égaux, ils ont besoin d'un lieu artificiel et symbolique public où sont articulées l'égalité et la distinction (CHM 47), qui les rend égaux. Il ne s'agit pas d'une égalité de nature ou sociale, mais d'une égalité politique toujours en création, qui ne peut se réduire à l'identique et à l'invariable.

Il ne s'agit pas ici de discuter le rapport entre espace public, consensus, éthique de la discussion[130] et démocratie[131], sa distinction entre l'égalité sociale et l'égalité politique. De présenter et de discuter la pertinence de la comparaison qu'elle établit entre les révolutions française et américaine en opposant la question sociale à la politique pour poser la liberté comme axe politique central dans le cadre (organisation politique) et l'action politique. Il ne s'agit pas non plus de présenter en détail et de discuter la thèse d'Arendt que «les guerres et révolutions ont déterminé la physionomie du XX^{e} siècle» (ER 9) et que les deux phénomènes ont des liens étroits entre eux (ER 18); «qu'avant même les horreurs de la guerre nucléaire les conflits étaient devenus, politiquement et non pas encore biologiquement, une question de vie et de mort» (ER 16); que la violence est intrinsèque aux deux phénomènes, même si la violence n'est pas «politique»[132], qu'elle est de l'ordre de la nature, qu'elle est un état pré-politique, qu'elle fait partie du commencement de la révolution (ER 23). Je me limite ici à comprendre, à propos de l'action, ce qu'elle nous rappelle quant à la dynamique du mouvement de la politique, à la genèse, au commencement, au primat de la politique et comment elle articule sa définition de la politique, le sujet politique et l'espace public.

Soulignons pour finir qu'Arendt identifie l'espace public à *l'agora* et non à *l'ecclesia*, dans la même lancée où elle pense la politique à partir de l'isonomie des origines de la démocratie, plutôt que le conflit constitutif de l'exercice du pouvoir dans l'espace public politique. Sa distinction entre privé et public est ici politiquement double et non triple alors que dans son analyse de la condition humaine elle distingue trois sphères: le privé (non politique), le social (non politique), le public (politique). Elle ne prend pas en compte la trilogie de l'*oikos*, l'*agora* et l'*ecclesia*. Nous avons vu les difficultés que cela engendrait pour résoudre le conflit emblématique Socrate-Platon entre la philosophie et la politique (partie I). C'est plus une vision associative, conseilliste qui guide sa description de l'espace public de l'*agora* se construisant par l'action directe et la parole de ses membres. Nous pourrions dire que c'est une vision de lutte qui crée un espace public dans ses débuts, avant son institutionnalisation. Mais il en résulte des difficultés (articulation entre l'action et le cadre – l'Etat, statut et contenu du texte fondateur de la politique qu'est la Constitution, définition et inclusion-exclusion des sujets politiques, par exemple). Sans pouvoir approfondir ici cette importante question et ses incidences, voyons ce qu'il en est du rapport entre les sans-Etat et l'espace public tel que le définit Arendt.

4.2 Remarques sur les sans-Etat et l'espace public de la polís

Lorsque Arendt parle d'espace public, il ne s'agit pas d'un espace territorial, mais d'un espace du paraître où se montrer en se mesurant à autrui: «Avant que les hommes se missent à agir, il fallait un espace défini et une structure où pussent avoir lieu toutes

les actions subséquentes, l'espace étant le domaine public de la *polís* et sa structure, la loi» (CHM 254). C'est un espace du paraître basé sur le principe de publicité et construit «artificiellement» par les êtres humains. La *polís* offrait «un remède à la futilité de l'action et du langage» (CHM 257).

Soulignons déjà ici qu'en parlant de l'action humaine, Arendt délimite l'espace public à partir de *l'agora* et qu'elle n'assimile cependant pas l'espace public au territoire de l'Etat-nation. C'est un point important en ce qui concerne les sans-Etat. Nous y reviendrons. Dans la CHM, contrairement à d'autres textes (QP), l'espace public de la *polís* est délimité à l'intérieur des murs de la *polís*, mais il est paradoxalement détaché du territoire, pour Arendt, pour qui la *polís* est la cité comme lieu et mode d'organisation de l'action. La *polís* est partout. «Où que vous irez, vous serez la *polís*» (CHM 258). Un tel espace est créé et n'existe pas toujours, ni pour tous. Arendt souligne les limitations de l'espace public à certains acteurs dans l'ombre de l'histoire: esclave, étranger, barbare, ouvrier et travailleur avant les temps modernes, employé et homme d'affaires dans notre monde (elle oublie les femmes). Elle montre que l'humain qui en est privé, est privé de réalité. Il reste dans l'ombre et l'Etre lui est caché. Etrangement, elle ne s'arrête pas à cette limitation de la *polís*.

Quand elle a décrit l'action dans la CHM, elle a fait une démarche de philosophe, mais pas encore de philosophe de la politique (ou alors de l'émergence au tout début de la politique, lorsque celle-ci est encore privée-publique). Dans la CHM, elle n'a pas tiré les conséquences pour la philosophie de la politique de son analyse du totalitarisme quant à l'appartenance politique, à l'acosmie. En appliquant sa vision philosophique de l'action humaine sur les étrangers de la *polís* et les sans-Etat, on constate qu'il manque une philosophie de l'action humaine politique. Que se passe-t-il, non seulement quand l'action obéit à la pluralité en termes d'intersubjectivité, mais quand elle ne peut devenir publique et politique dans l'espace public, parce que l'espace public, soit est un espace assimilable à l'*agora*, c'est-à-dire qu'il est privé-public (où la place, le statut, les droits ne sont pas assurés), soit que l'espace est territorial, interdit, donc non politique pour certains groupes humains. La référence à la *polís* grecque basée sur l'*agora* trouve ici ses limites. Il manque, à ce niveau, une philosophie de la politique qui articule l'espace du paraître de l'*agora*, l'espace territorial, l'espace public et politique de l'*ecclesia* pour que celui-ci ne soit plus privé (clandestinité) ou attaché au territoire, comme dans la *polís* (exclusion des étrangers) et à la logique nationale et territoriale comme pour le système d'Etat-nations (exclusion des sans-Etat du XX^{e} siècle).

Tout en s'appuyant sur la *polís* grecque dans la CHM, Arendt situe l'action dans le temps et l'espace du paraître de *l'agora* sans aller au bout de son intuition sur l'espace public pour qu'il puisse être un espace réellement politique. Pour elle il doit être un espace public pour chaque être humain agissant. Elle situe la puissance de l'action, non au niveau du travail, de l'œuvre, mais de l'action en tant que création d'un espace public de parole, en tant que condition d'organisation politique. C'est un espace de lutte, d'émergence. Ce n'est pas encore un espace pleinement politique. Dans CHM, elle pose l'action comme une puissance dont l'effectivité est de l'ordre de l'apparaître qui, en devenant organisation, s'inscrit dans la durée (temps) et dans l'espace. Mais elle laisse des problèmes en friche concernant l'espace public en tant qu'il est politique: articulation entre l'espace d'apparence, le cadre, les structures, la forme d'organisation politique et l'espace physique; transformation en effectivité politique pour chaque humain dans un espace public de la puissance ontologique révélée dans l'espace d'apparaître

et l'espace public ; transformation de l'espace public d'apparition par l'action de se montrer en un espace public où chaque humain a la possibilité, en appartenant à la politique, non seulement de se montrer, mais d'agir dans le commencement et ensuite dans l'organisation politique, conflit dans l'espace public, etc. S'il y a commencement de l'action possible dans l'espace public sur le mode de *l'agora*, il n'y a pas d'organisation politique possible sans existence d'un espace public et politique sur le mode de *l'ecclesia*. L'existence de l'espace public en tant qu'espace d'apparaître n'est à ce stade en effet qu'une condition de lutte pré-politique. Arendt nous montre dans la CHM comment les ouvriers, par leur lutte politique, sont devenus des acteurs de l'espace public (et non public et politique), mais elle ne mentionne ni les femmes, ni les étrangers. Du point de vue des sans-Etat, nous verrons (partie III) qu'il n'y a pas de participation politique et d'organisation politique, ou en d'autres termes, pas de citoyenneté politique possible – sans espace public et politique. Or, Arendt, tout en montrant dans d'autres parties de son œuvre (OT) que l'espace public est prisonnier de l'Etat-nation, n'a pourtant pas repensé complètement l'espace public de la *polis* et de Kant (références d'Arendt dans CHM, OT, EJ, QP) à la lumière des sans-Etat quand elle a réfléchi à l'action humaine dans la CHM.

Arendt a exploré dans le mouvement ses aspects obscurs et ses aspects lumineux en soulignant que l'existence de l'action en tant que mouvement de création impliquait le paraître, l'expression individuelle de chaque être humain et la pluralité du genre humain dans un espace d'apparition public. En mettant l'accent sur la nécessité de l'existence d'un espace public sur le mode de *l'agora* nécessaire à l'organisation du politique, elle s'est centrée sur une condition d'origine du politique liée à l'isonomie par ailleurs, mais pas tant sur le développement, les contradictions, les conflits de la démocratie. Dont la contradiction centrale du statut des sans-Etat en mouvement. Du fait de la fameuse distinction entre travail, œuvre, action, elle n'a pas pris en compte d'autres éléments matériels de la politique (l'articulation entre l'économique et le politique, motifs, intérêts, etc.), ni les autres difficultés du passage entre action de commencement, révolution et durée, institutionnalisation (malgré le fait qu'elle dénonce la bureaucratisation de la révolution et de l'Etat) dans l'organisation politique.

On sait que le problème central qui préoccupe Arendt tout au long de son œuvre est la privation, le manque de la politique et de la pensée. Pour que les millions de sans-Etat ne soient pas sur orbite, mais aient la possibilité d'inscrire leur existence dans le temps et l'espace, qu'ils participent au commencement et à l'achèvement de l'action, ils doivent cependant avoir l'assurance d'une résidence et de l'appartenance politique, autre affirmation qui traverse son œuvre sans qu'elle la mette dans la CHM en lien direct pourtant avec l'action humaine, contrairement dans *Les origines du totalitarisme*, par exemple. La résidence et l'appartenance ne sont pas pré-politiques, mais politiques. Et pour cela, Arendt aurait dû considérer l'action humaine non seulement en philosophe, mais en philosophe de la politique. Il lui reste à considérer l'espace public, non seulement en termes d'espace d'apparaître, mais en termes d'espace public politique. Etrangement, elle ne le fait pas, lorsqu'elle réfléchit à l'action humaine dans la CHM, mais elle constate les conséquences de sa disparition lorsqu'elle réfléchit antérieurement (OT) à la résidence et à l'appartenance politique, au « droit d'avoir des droits ». Elle n'a pas effectué explicitement le passage entre sa philosophie et sa philosophique de la politique à l'endroit où l'on pouvait attendre qu'elle le fît. Ce travail reste à faire à partir de son œuvre.

Sa référence aux Grecs (et aussi à Kant), tout en posant la nécessité d'une prise en compte de tout citoyen participant à l'espace public, ne lui permet pas de traiter de l'articulation entre la dynamique de construction de l'égalité et de l'espace public et le cadre (Etat), et la forme (Etat-nation et gouvernement) et pas non plus l'articulation entre espace public et espace politique, si ce n'est en écrivant ailleurs que l'espace public devient public avec l'instauration de la *polís*[133]. Si, avec la *polís*, elle pose l'exigence de l'existence de chaque humain distinct (personne individuelle), elle n'aborde pas la question de la diversité ethnique, de peuple ou de nationalité dans l'espace public et politique. Elle développera ces questions jusqu'à un certain point, plus tard dans le contexte de la discussion sur le rôle de la diaspora et du débat sur la constitution de l'Etat d'Israël. Elle montrera qu'il y a un écart entre la *polís* et l'Etat-nation, sans pour autant résoudre le problème de l'écart entre l'*agora* et l'*ecclesia*.

4.3 La désobéissance civile d'Arendt: possibilités et limites

> *« En sortant du tribunal, j'ai enlevé mes chaussures et j'ai marché à pied nu sur l'herbe du parc. J'ai pensé en moi-même: cette terre m'appartient autant qu'à ceux qui m'ont condamnée. »*[134]
>
> Marguerit Spichtig, condamnée en Suisse pour avoir hébergé des réfugiés kurdes déboutés

Arendt développe sa conception de la désobéissance civile à partir d'un double cadre théorique: l'Etat de droit constitutionnel et la démocratie directe où le modèle de la tradition américaine de l'association libre relaie celui des Conseils. Sa double référence lui permet de revendiquer l'inscription de la désobéissance civile dans le cadre de l'Etat de droit, tout en amenant des éléments sur la démocratie directe permettant un dépassement de la démocratie républicaine représentative dont elle souligne la crise, dans le contexte de la vie politique américaine des années 1960. C'est dans ce cadre qu'il faut comprendre la double référence, d'un côté au consentement et de l'autre au désaccord. Ces deux concepts qu'utilise Arendt réfèrent aux théories du contrat social et posent les mêmes questions à propos du rapport entre consensus et conflit (partie I).

Nous y apprenons, dans les quelques références qu'elle fait à la genèse de l'organisation politique américaine, des formes d'exclusion, qui par certains côtés s'avèrent être proches de celles des sans-Etat décrits par ailleurs: les Noirs et les Indiens. Elle y fait par exemple référence à des projets d'expulsion et d'installation sur d'autres terres, voire d'autres continents (Liberia). Etrangement, elle ne fait pas référence à l'extermination des Indiens tout en soulignant leur exclusion du contrat de fondation de la république américaine.

Arendt commence par distinguer la révolution de la désobéissance civile. Elle la situe tout d'abord dans le cadre juridique, car elle n'ignore pas qu'« il est plus facile de justifier la révolte ou la rébellion contre la tyrannie, le despotisme ou la forfaiture des hommes disposant du pouvoir politique que le non-respect d'une loi dans le respect de l'Etat de droit », rappelle R. Polin (1987, 191). Elle dégage ensuite la désobéissance civile du contexte juridique pour lui donner un statut politique. La désobéissance civile est un mode d'action politique – refus d'obéissance – qui doit être intégré dans le

système politique. C'est un acte d'expression d'opinions divergentes, non d'individus mais d'un groupe minoritaire. L'acte de refus d'obéir est public et non violent. Cependant, vu le contexte et un des buts du texte d'Arendt (mettre en cause la criminalisation de la désobéissance civile et plaider pour son insertion dans le système politique), il plane sur le texte une certaine ambiguïté, voire une contradiction entre le cadre de référence de l'Etat de droit républicain et celui de la démocratie directe. Le lien entre ces deux systèmes de gouvernement quand il s'agit de définir la désobéissance civile est loin d'être clair. Mais on peut cependant tirer la conclusion que pour Arendt la désobéissance civile est un moyen, dans une situation de crise de légitimité politique, *d'agir* politiquement. Quant à ses buts, ils visent à la fois à la préservation du *statu quo* (respect des lois de l'Etat de droit) et à un changement, mais un changement qui n'est pas d'ordre révolutionnaire, sans s'inscrire pour autant dans un simple accommodement juridique. «Autrement dit, la désobéissance civile peut être dirigée vers des changements désirables et nécessaires, ou vers la préservation ou restauration nécessaire et désirable du *statu quo*» (DC 76). La désobéissance civile permet le développement d'une capacité collective d'action politique de groupes minoritaires exprimant leurs désaccords. En ce sens, elle est créative dans une mesure et des moyens limités. Pour en penser la portée, Arendt envisage la désobéissance civile en regard à la démocratie directe à cette étape-là de la politique.

De manière plus générale, quand elle situe la désobéissance civile sur le terrain de la réforme plus que sur celui de la confrontation (non seulement là où les lois sont violées, mais là où les lois se taisent), qu'elle la distingue de la révolution, on peut dire que la conception d'Arendt est en recul par rapport à sa philosophie de l'action développée dans CHM. On trouve à cet endroit de l'œuvre un des lieux d'ambiguïté d'Arendt, tiraillée entre son désir de liberté et une adaptation au système politique américain à un moment où elle n'est plus exilée, mais prise dans un processus d'intégration. En effet, à propos de ce concept développé dans le contexte de la société américaine de l'époque (guerre du Vietnam, discrimination raciale des années 1960), Arendt n'a pas tant pensé à la désobéissance civile en l'articulant à sa théorie de la liberté et de l'action, c'est-à-dire en l'envisageant comme mouvement de refus créatif jusque dans ses ultimes retranchements, c'est-à-dire dans les rapports conflictuels entre «société civile» et Etat, mais plutôt en l'articulant à une réforme du système de démocratie libéral américain enrichissant ce système. On en voit une autre manifestation dans une autre zone d'incertitude concernant le statut des sans-Etat en rapport à la désobéissance civile, qui est un lieu contemporain de crise de la politique.

4.4 Les sans-Etat et la tradition de la désobéissance civile

Arendt situe sa réflexion sur la désobéissance civile dans le cadre d'un Etat de droit parlementaire national. Elle demande une ouverture de la démocratie directe pour des minorités nationales. Le non-national, le sans-Etat en désaccord avec des mesures politiques de l'Etat de résidence, ne peut agir en désobéissant, puisqu'il ne participe pas à la communauté politique, au contrat social, au consentement et ne peut exprimer son éventuel désaccord quant à l'organisation politique dans l'endroit où il réside. Pour Arendt, dans ce texte ce sont uniquement les nationaux qui peuvent désobéir civilement, c'est-à-dire agir de cette manière. Ils peuvent le faire pour exprimer leurs désac-

cords, par exemple quant aux politiques d'immigration et d'asile. On pense ici aux actions des sans-papiers en France, en Suisse, dont l'action ne pourrait être pensée à partir du texte d'Arendt sur la désobéissance civile.

C'est dans ce contexte et les limites que nous impose ici le texte d'Arendt, que s'inscrivent les remarques limitées qui suivent. Elle constate des contraintes du cadre politique, mais elle ne considère pas les limites d'un régime politique pour les sans-Etat (ce n'est pas le sujet de son texte). Et notamment le fait d'un déplacement d'un régime politique démocratique et libéral qui devient en matière de politique des étrangers une démocratie sécuritaire (Caloz-Tschopp 1997). Nous avons vu qu'Arendt évoque aussi la désobéissance civile à propos de R. Luxembourg et dans le contexte du système totalitaire. L'histoire a déjà ouvert le chemin à Arendt pour penser le rapport entre un régime totalitaire et la désobéissance civile.

Pour Arendt, la désobéissance civile est un acte de désobéissance collectif de groupes minoritaires à la loi, qui est d'ordre public (donc répondant à l'ordre politique et juridique qui n'a pas les mêmes critères d'appréciation de la justice que l'individu (Kant, Rousseau) et non violent, sanctionné ou non en fonction de critères (par exemple, la conception de l'autorité – partagée ou non, le principe de proportionnalité). C'est donc une action politique. Dans le cadre d'une dynamique entre Etat républicain national et représentatif et démocratie directe impliquant un consentement critique découlant d'une vision du contrat horizontal, c'est un acte qui rompt la *Konkordanzdemokratie*, le consensus politique pour exprimer publiquement un désaccord. En principe, « si la désobéissance civile existe et n'est pas destinée à disparaître, le problème de sa compatibilité avec la loi est essentiel » (DC 84). Le débat est ouvert non seulement quant au statut de la désobéissance civile dans la politique (rapport avec le consentement aux règles de la communauté politique, droit d'exprimer son désaccord inscrit ou non dans la Constitution), mais quant à sa finalité qui renvoie au régime politique, à sa conception de l'autorité, de la souveraineté, etc. : exiger le respect de la loi, de l'Etat de droit ou demander le changement de la loi (la stabilité ou le changement définissent-ils le droit en vigueur ?

Dans le domaine du droit d'asile depuis quelques années, tant dans divers pays d'Europe qu'aux Etats-Unis, la désobéissance civile est une des formes d'action minoritaire (actions institutionnelles multiples [juridiques, politiques, etc.] d'interpellation de l'Etat, par des refuges, des parrainages de requérants d'asile déboutés, etc.) en lien avec la question des sans-Etat. Elle mérite une attention particulière au moment où, en écho à la fermeture des frontières, dans divers pays européens s'instaure une transformation de la solidarité aux réfugiés en « délit de solidarité ». Elle n'indique pas que le « droit est mort », bien au contraire, mais qu'il est enfermé dans des frontières. En considérant le travail de mandataires de la société civile, on peut parler d'une action politique d'avertissement, en tant qu'action qui par son existence même inscrit l'interrogation quant à la signification des actes posés.

Une des tâches de la philosophie de la politique est d'expliciter ces actes, d'en situer les possibilités et les limites, de contribuer à les rendre visibles, pensables, évaluables. En quoi la désobéissance à la loi est-elle désobéissance politique et non criminelle dans la défense des droits des non-nationaux ? La désobéissance n'est pas politique en soi, rappelle Arendt. Il faut la définir en tant qu'action politique. Dans le domaine du droit d'asile, dans plusieurs pays, ces dernières années (malgré le fait que la désobéissance civile n'est pas un droit inscrit dans la constitution, mais dans le code militaire), on a

constaté une augmentation d'actes individuels d'objection de conscience, d'actes collectifs de désobéissance civile pour motifs religieux (les plus fréquents et les plus proches de l'objection de conscience) et aussi pour motifs politiques. En cas de désobéissance civile, les trois critères (acte collectif, public et non violent, avec acceptation de la sanction) ont été applicables, avec cependant quelques réserves, sur les modes d'appréciation, la possibilité de négociation, de médiation qu'offre le système politique[135]. Mais quant à la remise en cause du cadre politique, il est évident qu'un acte de désobéissance civile, dont le contenu des revendications concerne le droit des étrangers ou le droit d'asile, peut à la fois être une revendication du respect de l'Etat de droit (en matière de droit d'asile, de la définition de réfugié, du respect du principe de non-refoulement, du respect des droits de l'homme), et la demande d'une remise en cause, un élargissement du droit (violations du droit interne, des droits de l'homme), au nom de principes déliés de la logique de la souveraineté territoriale et nationale et se référant aux droits fondamentaux.

Tout d'abord, on peut se demander, pour que la désobéissance civile soit reconnue comme un droit politique – et non seulement militaire, ce qui est le cas en Suisse et en France, par exemple –, s'il ne serait pas opportun, à la suite des réflexions d'Arendt, d'en demander l'inscription dans la Constitution, pour les Etats où cela n'existe pas. Cela est d'autant plus important à un moment où la solidarité devient un délit. La définition des motifs de désobéissance devrait répondre à la violation de l'Etat de droit et aussi aux manques flagrants du droit de l'Etat de droit et des droits fondamentaux en matière d'étrangers et de droit d'asile. En ce sens restreint, un acte de désobéissance civile pourrait déjà être une création politique. Il faudrait développer une analyse des principes et des critères à partir des cas qui ont eu lieu, ce qu'il est impossible de faire dans ce cadre. Ebauchons quelques pistes en ce qui concerne les sans-Etat.

L'évolution de ces dernières années dans les politiques d'immigration et d'asile pose l'exigence théorique de penser la désobéissance civile, non seulement dans la perspective de l'Etat de droit, de la démocratie directe nationale (perspective d'Arendt), mais encore dans un contexte historique du développement d'un régime de démocratie sécuritaire en ce qui concerne le traitement des étrangers. C'est dans ce contexte qu'il faut mettre en lien la question de la désobéissance civile avec celle des rapports entre le consensus et le conflit (partie I) et du contenu et des enjeux du conflit politique entre les mouvements de la « société civile » et l'Etat.

Une réflexion quant au processus et à la finalité de l'acte de désobéissance civile peut être proposée en matière de droit des étrangers et du droit d'asile. D'une part, un acte de désobéissance civile devrait contribuer à permettre une première globalisation de la politique qui ne peut se restreindre à l'espace défini par le système d'Etats-nations : la construction publique d'un lien entre le respect du droit d'asile, les causes d'asile et les conséquences du refoulement. Par ailleurs, un acte de désobéissance civile devrait être l'occasion d'une reconstruction précise et globale des responsabilités, des gestes étatiques et politiques dans un domaine bureaucratique où règne une forte division du travail et où la bureaucratie et le marché de l'asile ont tendance à banaliser et à dépersonnaliser les actes. De tels actes s'inscrivent dans la construction d'un espace public plus réel aux frontières en lien étroit avec une citoyenneté qui ne se veut pas confinée aux frontières de l'Etat-nation. Il est clair que la désobéissance civile ne peut être le seul moyen d'action.

Arendt a ouvert la réflexion sur la désobéissance civile en la posant comme une action politique positive et non seulement délictive. Mais dans son texte, tout en se situant

plus dans la tradition démocratique que dans la tradition libérale de la désobéissance civile (Rawls, Dworkin) elle est restée en quelque sorte prisonnière de la contradiction Etat républicain-démocratie directe, les deux références d'organisation politique uniquement envisagées dans le cadre national (l'opposition aux Etats-Unis lors de la guerre du Vietnam).

Depuis lors, des actions situées au cadre démocratique-national et en même temps se référant à ce qui dépasse un tel cadre et qui le met radicalement en cause ont eu lieu. En mettant en perspective ce texte avec d'autres textes d'Arendt, il serait possible de montrer qu'Arendt apporte certains éléments pour envisager la désobéissance civile en tant qu'action politique déterritorialisée et dénationalisée.

On peut en effet penser qu'Arendt, si on la lit en articulant certains textes (*Du mensonge à la violence, Essai sur la Révolution* et *Origine du totalitarisme*) envisage que la désobéissance civile, en plus de dénoncer les violations du droit, a des dimensions à la fois de correction et créatrices et politiques, dans son approche du «droit d'avoir des droits» avec l'appartenance politique de chaque être humain s'inscrivant dans une perspective démocratique «radicale» (pluralité des formes d'action, on n'agit pas seul, action en commun ou pluralité, importance de la parole, non-violence, acceptation de la sanction, construction de l'espace public et place du jugement, action fondée sur le pouvoir du peuple, le principe associatif en acte basé sur le contrat social horizontal de Locke). Arendt reconnaît ainsi que la démocratie n'est jamais pleinement existante, ni institutionnalisée, car elle contient ses mécanismes d'exclusion quel que soit le type de démocratie (représentative, directe, territoriale) et leur combinaison. C'est une perspective à la fois normative (rappel, dénonciation), de substitut, de régulation, et aussi créatrice (processus d'apprentissage, droit d'avoir des droits) inscrite dans son intuition, mouvement – dans la démocratie radicale directe. Tout en critiquant violemment la «société de masse», Arendt voulait démocratiser la société civile dans le cadre de la constitution existante (américaine de l'époque de la désobéissance civile contre la guerre au Vietnam et des droits civiques pour les Noirs). Quand elle pose le «droit d'avoir des droits», elle élargit son questionnement sur l'action politique et là peut s'inscrire la réflexion sur les rapports entre désobéissance et démocratie aux frontières.

Son approche pose cependant la question de l'évaluation du type de régime politique derrière la Constitution existante. Pour traduire l'interrogation dans le cadre de l'essai, il faudra se demander si en considérant les sans-Etat on se trouve à l'intérieur du cadre libéral et démocratique ou si l'on se trouve déjà dans un autre type de régime (par ex. olygarchie ou démocratie sécuritaire, ou tyrannie comme le postule le philosophe politique M. Walzer).

Quant à la désobéissance civile en tant qu'action politique prise au sens large, elle pose la question générale de la fragmentation du corps collectif politique, ce qu'Arendt ne traite pas. Qui rejoint l'éclatement des actions politiques d'aujourd'hui.

5 La philosophie de la politique. Au cœur du conflit du pouvoir, la puissance de l'action

En guise de conclusion générale de cette partie, il convient de souligner que la philosophie de la politique d'Arendt ancrée dans la liberté, s'inscrit au cœur du double mouvement du pouvoir et en particulier sur le pouvoir d'action qui est une puissance que les humains font naître et grâce à laquelle ils deviennent sujets politiques, malgré (après) le désastre. La vision du pouvoir d'Arendt, n'est pas réductible à la violence, à la force, bien qu'elle soit une puissance, une potentialité. Arendt n'a pas non plus une vision distributionnelle du pouvoir (d'un groupe, d'une classe). Elle oppose à une démocratie de masse, une *praxis* démocratique d'individus-sujets distincts construisant un monde commun en étant actifs dans l'espace public. A la démocratie représentative elle préfère la démocratie directe avec la référence des Conseils (partie III).

Dans une telle perspective, Arendt définit ontologiquement la puissance du mouvement et son infinitude, tant dans sa puissance « pseudo-ontologique » de destruction que dans sa puissance ontologique de création d'un commencement et d'un achèvement fragile, toujours inachevé par les humains qui a besoin pour pouvoir s'actualiser d'un espace public. Pensait-elle à la citation de Platon sur l'immortalité de l'âme quand elle l'a fait ? (Phèdre, Platon 245 b-246 a, 124, Garnier-Flammarion, 1964). Elle la connaissait en tout cas. Quand elle pense philosophiquement le mouvement pour comprendre la nature du pouvoir, elle nous amène à comprendre ce qu'elle entend comme étant de l'ordre du *pseudo-ontologique* (destruction du sujet, de l'histoire), la domination totale et de l'ordre *ontologique* pour la politique (l'action du sujet qui commence, créée du nouveau à partir de la destruction et organise, achève ce qui a été commencé en tant que radicalement nouveau par la mémoire et le récit). L'action est un miracle. Mais le miracle ne vient pas d'un « en haut » quelconque, il est le fait d'humains thaumaturges.

5.1 La puissance ontologique de l'action

L'action, considérée comme l'autre face du mouvement du pouvoir est sa face ontologique qui permet à Arendt d'intégrer dans l'Etre de la politique, le mouvement en tant que puissance positive – elle aussi infinie, bien que limitée par la naissance et la

mort – de commencement, de création de la liberté individuelle et du monde commun dans l'espace public.

Tout en saisissant la pensée d'Arendt qui vise un dépassement du totalitarisme et de ses désastres, on revient à l'interrogation sur le statut de l'être du mouvement, qui tout en étant « destruction totale » laisse subsister chez les humains et les sociétés des capacités d'action, des possibilités de nouveaux commencements et de nouveaux achèvements. On a vu que la pratique de la philosophie de la politique d'Arendt s'inscrit au cœur du mouvement du pouvoir et de sa dialectique entre la domination, l'action et non seulement dans sa stricte définition de l'action humaine qu'elle a développée dans la CHM. En ce sens, la réflexion sur l'action d'Arendt ne peut se réduire à n'être qu'une anthropologie phénoménologique de l'activité humaine, qui consacre la spécificité de l'action par rapport au travail et à l'œuvre. C'est bien de bases d'une ontologie du pouvoir de l'Etre politique qu'il s'agit, puisque Arendt réfléchit à un concept central de la tradition de la philosophie politique – le pouvoir – en le renouvelant, en le déplaçant. Qu'elle définit l'action humaine à partir du socle de la naissance, en rapport au cadre (partie III), au sujet politique et à l'espace public et pose le lien entre la liberté, l'action, le pouvoir et la pluralité. On verra qu'elle réfléchit à la résidence et à l'appartenance politique en rapport au pouvoir (partie III), en termes *d'humanisation* de l'Etre et de la politique. Elle s'y inscrit par la démarche passionnante et difficile à saisir d'une articulation entre le niveau ontologique (réalité du pouvoir qui est double) et le niveau politique (pouvoir comme action) qui commence sous une forme paradoxale dans *Les origines du totalitarisme*, se poursuit dans la CHM, son *Essai sur la révolution* et ses autres œuvres.

Le lieu de l'espoir réside, chez Arendt, non dans une utopie, un rêve, une morale, des principes éthiques, un mythe rénovateur, mais au cœur de la réalité politique faite par les humains, dans la capacité d'œuvrer dans la réalité, de dépasser une situation de destruction sans précédent, de deuil radical et de commencer du neuf pour survivre (vivre après la mort, la destruction), en se mettant encore et toujours en mouvement, en organisant un espace public, en achevant l'action par le récit et la mémoire. Et surtout en redéfinissant le pouvoir en tant qu'action plurielle. Arendt effectue une démarche de philosophie de la politique basée sur deux piliers, l'ontologie et la politique. Le socle humain de l'ontologie est la naissance. La liberté est fragile, fugace, incertaine, mais si elle existe, si elle se construit, c'est par le pouvoir d'action des humains quand ils se mettent ensembles pour agir. La liberté qui est le sens de la politique se situe dans cette articulation quand elle est liberté politique pour Arendt. Une telle affirmation mérite d'être interrogée cependant de plusieurs côtés. Voyons ce qu'il en est de l'action comme discours.

5.2 *Le discours en tant qu'action politique*

Dans sa démarche philosophique, Arendt a passé du choc de l'horreur en face de la domination totale et des camps d'extermination où elle rencontre une « situation-limite » (Jaspers 1986, 421-458) sans précédent, à une pensée de l'horreur par ce qu'elle appelle une *cura posterior* en écrivant *Eichmann à Jérusalem*, puis en écrivant sur la pensée, l'imagination et le jugement (VE, JUG). Pour passer d'un temps abismal au temps

de son existence, après l'horreur, pour pouvoir être «contemporaine» de son époque, elle considère l'action, la pensée, le langage, le discours (récit).

Dans sa philosophie de l'action, en partant de la liberté et de la pluralité en refusant une position humaniste naïve après la *Solution finale*, Arendt définit un rôle particulier à la pensée, à l'imagination et au jugement. «Il y a de multiples façons de regarder fonctionner la pensée» (Grize 1994). Je ne désire pas entrer ici dans ce que la pensée «donne à voir» et qu'Arendt situe dans l'imagination indispensable au jugement dans la pluralité et non dans le raisonnement[136] (partie IV).

A côté de la pensée qui est plurielle, en posant le récit comme support d'une parole partagée dans un espace public, Arendt définit aussi un rôle important à la parole quand elle devient récit dans un espace public et au récit quand il devient inscription dans la mémoire et l'histoire. Sa position s'inscrit dans un vaste débat où interviennent divers problèmes. Signalons-en quelques-uns ici, sans pouvoir prendre en compte les questions que soulèvent les recherches sur la narration (Adam 1985, 1987), sur les rapports oral-écrit dans le récit et ses incidences sur le processus de pensée. Tout d'abord il y a la question du rapport entre idéologie, pensée et langage totalitaire. Ensuite, le débat sur le récit (avec l'exemple de la *Solution finale*) comme «connaissance ou reconnaissance» (Chaumont 1994), les conflits, les fractures de la mémoire quant à l'horreur dans le rapport de l'histoire présente à l'histoire passée et finalement le débat sur le récit comme action dans un espace public (débat Arendt – Habermas), avec en arrière-fond la position différente des deux auteurs quant au but et aux modalités du récit (analyse des conditions d'argumentation rationnelle construisant un consensus par recoupement pour Habermas, récit construisant une figure exemplaire nécessaire à l'action et au jugement dans l'espace public par la parole pour Arendt). Centrons nos réflexions sur deux points: l'idéologie, la pensée, le langage totalitaire et le statut du récit chez Arendt

5.3 L'idéologie, la pensée, le langage totalitaire

La nouveauté et la puissance de l'idéologie totalitaire consistaient pour Arendt dans le fait, que si la propagande est un instrument et aussi «l'éloquence du diable» (AJ 33-35), l'idéologie n'était pas une idée, un système d'idées mais une «logie», «le processus logique qui pourrait s'engendrer à partir d'elle» (OT III 221), quelles que soient les conséquences. La puissance négative du totalitarisme tient-elle à son (pseudo)mode d'Etre (mouvement), à son idéologie qui est une sorte de logique infernale sorte de structure du mouvement, ou tient-elle également dans la puissance de l'imaginaire comme le pose Castoriadis (1978) et des processus affectifs d'identification inconscients comme l'a montré E. Enriquez (1983) à propos de l'Etat totalitaire? Par la transformation de la pensée en logique qui s'accomplit totalement dans le mouvement, l'idéologie nazie, en plus d'être mouvement «pseudo-ontologique» dans le sens où le définit Arendt, dans la même foulée, devient mythe actif (Lacoue-Labarthe, Nancy 1991), inscrivant par cette voie le mouvement dans l'imaginaire et les processus affectifs. Arendt a développé sa réflexion pour décrire le totalitarisme et l'idéologie totalitaire avec les outils de la phénoménologie d'Heidegger, Jaspers et de la logique de son époque. Son originalité est de montrer une pensée fermée, charpente dynamique d'un mouvement, qui lorsqu'elle se met à son tour en mouvement dans le mouvement de

destruction n'est plus une idée ou un système d'idées, mais ne peut être qu'un mouvement prenant le visage d'un mythe.

On peut déplorer que, centrée sur la dynamique d'ensemble, elle n'ait pas procédé à des analyses de discours plus fines du nazisme ou du stalinisme dans son chapitre sur l'idéologie du totalitarisme. « Je ne suis pas sûr que M^me^ Arendt ne soit pas quelque peu fascinée par les monstres qu'elle emprunte au réel mais que son imagination logicienne, à certains égards comparable à celle des idéologues qu'elle dénonce, amène à leur point de perfection », écrit Aron (1954). On peut en effet penser que « l'imagination logicienne » permet à Arendt d'intégrer par cette voie l'idéologie au mouvement « pseudo-ontologique » du totalitarisme. Loin d'être irrationnel, le nazisme a intégré et transformé la logique (comme tout le reste) en mouvement, nous dit Arendt. C'est l'originalité de son approche de l'idéologie.

Mais, sur un autre registre de questions, on peut cependant s'interroger quant aux liens entre la pensée et le langage dans le système totalitaire à la lumière de son explication de l'idéologie totalitaire. Si Arendt décrit avec beaucoup de force la logique de pensée du système totalitaire en s'appuyant sur la logique formelle en quelque sorte poussée à l'extrême par le mouvement, on doit constater qu'elle n'a pas accordé d'importance au langage en tant que fable *(fabula)* rencontrant des structures de jouissance individuelles et collectives, en tant que discours articulé à la communication et à l'action dans le système totalitaire. J. P. Faye montre bien que le langage n'est pas une superstructure comme l'ont cru certains marxistes, mais qu'il est directement lié à l'action totalitaire et qu'il s'agit donc d'intégrer les apports de la linguistique à l'analyse des phénomènes politiques et non seulement prendre en compte la pensée (ce que fait Arendt dans ce chapitre, mais sous un autre angle). Dans une telle définition du langage, il rejoint sous un certain angle le contenu de la définition de l'idéologie d'Arendt. La fonction du discours fasciste, écrit-il[137] est d'installer activement le fascisme. Il souligne aussi que plus tard, « dans les réflexions sur les documents du Pentagone, dans (MV), Arendt entre avec une beaucoup plus grande pertinence dans la nouvelle langue politique de l'Empire américain » (Faye 1973, 29).

On peut penser que J. P. Faye aurait pu interroger Arendt sur son propre terrain – celui de la logique et du statut de la logique – quant au rapport qu'entretient une philosophe formée à Kant, à la phénoménologie entre la pensée et le langage, plutôt que de poser le débat entre fascisme et totalitarisme à travers le langage. Sans pouvoir approfondir ici une vaste question qui impliquerait de rappeler les grands axes du débat entre la phénoménologie et la philosophie du langage, contentons-nous de souligner un aspect lié à la logique elle-même en tant qu'instrument de pensée. Même dans une société totalitaire, la logique de la pensée peut-elle se réduire à une logique formelle et fermée même dynamique, ce qui obligerait à penser que la forme idéologique qu'elle décrit nous montrerait que toute communication a disparu, qu'il n'y a plus de distinction entre pensée et discours. Une autre facette du déterminisme absolu que l'on comprend au niveau de la persuasion que vise Arendt, mais que l'on peut mettre en doute quant à sa réalité philosophique et politique.

Relevons finalement qu'en se situant sur le terrain de la logique, Arendt n'a pas accordé d'importance au langage en tant que phénomène articulé à la pensée et pouvant transformer la pensée, la logique et les opérations logiques elles-mêmes, comme l'ont montré, par exemple, les chercheurs du Centre de recherches sémiologiques de l'Université de Neuchâtel (Suisse) qui ont développé ce qu'ils ont appelé la « logique

naturelle» (Grize 1982, Borel, Grize, Miéville 1983, Grize 1984, 1992). Une telle approche, au risque de faire perdre de la force à la démonstration du monstrueux, aurait permis de dépasser la réduction du langage à la pensée vue comme mouvement et aurait permis de présenter une autre facette de la force de mouvement de l'idéologie et de son impact et aussi le rôle du discours dans la résistance en rapport à la pensée. De telles remarques m'amènent à considérer le rapport chez Arendt entre une philosophie de l'action et le discours comme action, dans le récit et la mémoire.

5.4 Le récit, la mémoire et l'achèvement de l'action

Regarder l'horreur en face est intolérable, comme l'explique bien Arendt quand elle réfléchit à la compréhension (partie IV). Raconter l'horreur est une souffrance qui doit être détachée de toute utilisation politique. Arendt est étrangère aux mécanismes de pouvoir liés à la reconnaissance, dénoncés par certains chercheurs d'appropriation de la «Shoah» par certaines victimes (Chaumont 1994, 1997). Son propos est tout autre. «Ceux qui auront un jour peut-être la force de raconter toute l'histoire devront toutefois prendre conscience de ce que cette histoire en elle-même n'offre rien d'autre que peine et désespoir, mais surtout pas d'argument susceptible de servir quelque but politique que ce soit» (AJ 154). Et pourtant. «Tous les chagrins sont supportables si on en fait un conte ou si on les raconte.» Il n'est pas sans signification qu'Arendt ait mis cette citation de Dinesen au début du chapitre V de CHM intitulé l'action.

Face à l'horreur et au besoin de comprendre, face à l'oubli (PE 54), il y a le devoir de mémoire lié à l'action et au jugement et il y a aussi des dangers de la mémoire et l'exigence du récit comme achèvement de l'action. Arendt a accompli le sien de manière exemplaire tout en côtoyant certains dangers de la mémoire, par ses activités multiples, tout au long de son œuvre et peut-être surtout en écrivant OT, EJ, VE. Elle en a payé un lourd tribut dans la polémique sur le cas Eichmann qui a montré que la construction de la mémoire n'est pas une évidence, qu'elle est hautement conflictuelle, car elle participe de la reconstruction politique et d'un nouvel imaginaire de l'après-totalitarisme, où se jouent le déni des malheurs, de la tragédie, mais aussi les enjeux de reconnaissance autour de ce qui «n'aurait jamais dû avoir lieu». Arendt en décrit certaines facettes après ses voyages d'après-guerre en Allemagne où lorsqu'elle raconte certains procès de fonctionnaires nazis. Elle montre combien le silence embarrassé ou hypocrite, le déni des faits historiques cachent en fait le conflit politique majeur: la négation de la gravité de l'invention d'un régime politique nouveau totalitaire qui a imprégné le cadre, les structures politiques et le psychisme des individus. Le refus de s'interroger sur une nouvelle étape incalculable de la civilisation humaine du XX^{e} siècle où la *survie*, c'est-à-dire le fait de vivre après que la mort se soit installée au cœur des sociétés et du monde, a relayé la *vie*.

Pour Arendt, il existe un lien étroit entre l'action et le récit, entre le récit et la mémoire. Comme il existe un lien entre imagination, compréhension, jugement et mémoire (partie IV). Rappelons tout d'abord que pour Arendt l'action est divisée en deux moments: le commencement qui est souvent le fait d'une personne seule et l'achèvement qui est le fait de plusieurs (CHM 247), où s'inscrivent le récit et la mémoire. La fragilité des affaires humaines s'inscrit dans un commencement imprévisible. Elle a besoin d'être achevée, c'est-à-dire inscrite à la fois dans l'histoire et dans l'espace politique, par le

récit et la mémoire qui est le fait de sujets actifs et parlants pour acquérir une durabilité. Le récit et la mémoire interviennent comme des moyens d'achèvement de l'action par la création de figures exemplaires. L'action s'inscrit dans un réseau de relations où interviennent les histoires humaines de « héros ». Le héros est celui dont l'histoire exemplaire peut être racontée. Arendt développe toute une conception de l'histoire bien rappelée notamment par Enegrén (1984) que je ne reprends pas ici. Je retiens de cet auteur que « le récit historique est, non le décalque de ce qui est advenu, mais une œuvre de langage, un artifice *(poïesis)* narratif qui construit ce qui était agi » (1984, 170). Le récit effectué par les sujets est l'occasion de construire pour les générations à venir la validité exemplaire de certains faits. En clair, pour Arendt, une telle construction n'est pas la construction de l'histoire officielle, mais bien de faits exemplaires de l'action de sujets humains et politiques qui s'inscrivent dans une histoire où les sujets, les acteurs sont centraux. Un tel choix s'inscrit dans le conflit entre mémoire et oubli et dans le souci d'inscrire l'universalité et la spécificité philosophique et politique d'un fait historique. Dans une telle construction, elle expliquera dans son étude sur le jugement (partie IV) dans VE comment l'imagination, la compréhension et le jugement jouent un rôle de saisie et de mise en forme d'histoires exemplaires (comme le centaure de l'ordre à la fois du connu et du nouveau) qui retracent l'action et non des fabulations et des rêves. Les histoires exemplaires racontées sont importantes dans la mesure où elles sont des schèmes du jugement. En racontant, le sujet transmet, construit l'histoire tout en jugeant. Si une telle tâche n'est pas accomplie, l'action exemplaire tombe dans l'oubli. Le rôle de la mémoire est de garder de l'oubli les faits exemplaires de l'action humaine et politique, tout en les réinterprétant à l'infini.

Le récit et la mémoire sont donc des actions parmi d'autres actions humaines et politiques reliés à une histoire événementielle et à l'espace public. Avec le débat, elles sont le lieu de l'exercice de la pluralité des sujets-individus dans l'espace public. Ils n'admettent ni l'amnésie, ni l'amnistie, bien qu'Arendt n'explicite pas ce thème en lui-même (et les conditions, les conflits qui s'y rattachent), sauf quand elle montre qu'il est des actes irréparables qui sont hors de la sphère du pardon. Tant l'action que le récit ont besoin de l'espace public dont l'origine non problématisée est la *polís* qui pourtant avait édicté l'amnistie et l'amnésie (ce que ne relève pas Arendt) : « La vie commune des hommes sous la forme de la *polís* 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 » (CHM 257). Pour Arendt, la *polís*, n'est pas divisée, mais une. Elle est vue par elle, qui se réfère à l'*agora* comme lieu non conflictuel de « la mémoire organisée » (257). Après la mise en commun de la parole et des actes intervient le récit de l'histoire exemplaire qui construit après-coup la signification de l'action humaine et politique, sans trou de mémoire envisagé. L'action, loin de geler la mémoire[138] est donc aussi mémoire par le récit. Elle est ainsi aussi une faculté de « produire des récits et de devenir historique qui, à eux deux, forment la source d'où jaillit le sens, l'intelligibilité qui pénètre et illumine l'existence humaine » (CHM 403).

Si le récit est action dans l'histoire et la sphère publique, il est action de discours dans des rapports politiques concrets s'inscrivant dans l'histoire. Le récit n'est pas enjeu de pouvoir et de domination. Arendt l'inscrit dans la face positive, heureuse, créative du pouvoir et non dans ses faces noires, troubles où s'affrontent dans la construction du récit des intérêts divergents, voire opposés (manipulations du fait de la *Solution finale*,

récit et reconnaissance par exemple). Arendt nous laisse dans le flou quant aux conditions de l'inscription matérielle et politique du récit dans les rapports politiques et l'incidence des rapports politiques sur la construction du discours lui-même. Il y a chez elle – marquée par l'isonomie et l'*agora* – un postulat de neutralité sous-jacent à l'espace public et au récit qui n'aurait besoin que de s'inscrire dans une histoire générationnelle des sujets et dans un espace public d'apparition neutre pour pouvoir se conter. Tout en constatant qu'un tel espace s'agrandit ou se rétrécit selon les rapports entre les pairs, Arendt ne précise pas les conditions du mouvement du pouvoir à ce niveau, en clair le rapport entre langage, discours, récit, action, domination dans l'espace public quand celui-ci est un espace politique. La position d'Arendt peut s'expliquer par le fait que son récit vise à l'inscription en quelque sorte première du récit peu après les événements. Nous devons constater que l'évolution historique est plus complexe et conflictuelle.

Raconter, tout en construisant la compréhension, tout en représentant le réel passé dans le présent, pour le futur par diverses opérations qui s'entremêlent (la description, l'explication, l'argumentation, la narration) est un acte, un type, un style de discours ou intervient la situation historique et spatiale, l'énonciation et la circulation du discours oral ou/et écrit (Goody 1979, 1994) qui peuvent ou non s'inscrire dans l'histoire (mémoire) et l'espace public à partir des règles internes du discours (du récit en l'occurrence) et du jeu des rapports politiques, ou encore de phénomènes de générations. Les structures, les silences, les trous du récit, les fractures de la mémoire, les mécanismes de censure, de délimitation, de détournement, de retournements, de déplacements, etc. sont autant d'illustrations des modes d'usage (l'appropriation, le rejet, le déni, etc.) du passé dans la construction présente des rapports politiques conflictuels dans et à travers le discours. Sans pouvoir prolonger mes réflexions à ce sujet ici, je dois constater qu'Arendt ne s'est pas intéressée aux travaux de socio-linguistique de M. Bakhtine (1977, 1978) sur le principe dialogique et le contexte d'énonciation et de circulation des discours (Todorov 1981), et qu'elle n'a pas disposé notamment des travaux de Benveniste (1996) et de bien d'autres chercheurs sur l'énonciation et la narration pris comme des actes de langage, des discours insérés dans les rapports politiques conflictuels pour établir la relation entre sa philosophie de l'action et le récit en tant que mode d'action particulier ayant ses contraintes particulières quand il s'effectue dans l'espace public qui est politique.

On peut s'interroger sur les raisons d'une telle omission qui est en fait une non-inscription des rapports politiques, du conflit dans le discours comme un des modes de l'action politique. On retrouve la même difficulté que dans le conflit Socrate-Platon (partie I) et dans la définition de la nature de l'espace public. Un tel manque est d'autant plus étonnant qu'Arendt a fait elle-même l'expérience d'un dur et long conflit concernant la mémoire de la *Solution finale* à propos du procès d'Eichmann et qu'elle a constaté avec amertume la capacité d'oubli d'une majorité du peuple allemand lors de ses voyages en Allemagne après la Deuxième Guerre mondiale. Mon postulat explicatif est qu'Arendt, en se référant pour le récit à des outils de la phénoménologie mêlée à la référence à la tradition juive, ne disposait pas des outils nécessaires pour analyser le récit en tant que discours conflictuel, c'est-à-dire en tant qu'action de discours s'inscrivant dans des rapports de pouvoir de force (et non seulement d'action consensuelle). Par ailleurs, pour pouvoir envisager le récit en tant que discours s'inscrivant dans les rapports de force, il eût fallu qu'elle désidéalise la *polís* grecque liée pour elle à l'ori-

gine par l'isonomie, de l'*agora*, qu'elle sorte de sa référence partielle à la tradition juive du récit, pour envisager le récit dans le contexte général des rapports de pouvoir de la *praxis* démocratique en tant que mouvement conflictuel de domination et d'action. Le conflit est une réalité difficile à vivre et à expérimenter rappelle N. Loraux. La remarque vaut aussi et une nouvelle fois (1997) pour Arendt.

Faut-il penser avec E. Delruelle (1993), qu'Arendt n'aurait pas affronté – en tout cas au niveau du récit – ce que J.-F. Lyotard (1983) appelle «le différend», «cet état instable et instant du langage où quelque chose qui doit pouvoir être mis en phrases ne peut pas l'être encore», c'est-à-dire la persistance d'un intraitable, d'un oublié qui met la communauté en état de séparation d'avec elle-même, parce qu'elle était enfermée dans l'illusion du *sensus communis* puisée dans la troisième critique de Kant, alors qu'après la *Solution finale*, il n'y avait plus de *sensus communis* possible ? Cette thèse, séduisante au premier abord, où je retrouve en partie mes remarques sur le rapport consensus-conflit dans l'œuvre d'Arendt ne me convainc cependant pas totalement, malgré la référence à Kant qui appuie et renforce la référence à l'isonomie des Grecs parce que je pense qu'elle enferme la pensée d'Arendt dans l'ordre du métaphysique et de l'éthique en oubliant qu'Arendt, tout en étant prisonnière elle aussi de certains dénis, réfléchit cependant à la fois en termes ontologique et politique. Il faudra reprendre cette question au moment de traiter la pensée, l'imagination, le jugement (partie IV).

Après la *Solution finale*, après l'horreur qui fige et fascine au point que s'installe le vertige de l'oubli, il y a chez Arendt un effort de dépassement de l'horreur dans son désir de «comprendre», d'agir et de raconter. Et surtout subsiste pour Arendt la naissance, la possibilité du commencement dans l'action politique. C'est le lieu de construction possible par le lieu du *sensus communis* postulé mais jamais atteint qui est d'ailleurs un sens commun plus conflictuel que commun quand Arendt met l'accent sur les irréductibles différences des individus-sujets. Si Arendt intuitionne ce problème en décrivant des individus qui apparaissent et s'affrontent à partir de leur individualité dans l'espace public, elle ne le théorise pas. Même si les critères ont été durablement et peut-être définitivement ébranlés quant à ce qui est humain et inhumain, il n'en reste pas moins que les humains inscrits dans l'immanence, pris entre la naissance et la mort, existent en tant que sujets par le fait qu'ils parlent et agissent. Tout en étant prisonniers et aveugles quant à certaines formes de conflit, ils agissent. De par leur naissance, ils sont mis devant le défi d'inventer l'agir, après la *Solution finale* dans l'action politique. C'est ce que nous montre les sans-Etat en advenant en tant que sujets politiques porteurs de la conscience historique et politique (partie III). Nous verrons encore (partie IV) à propos de la pensée, de l'imagination, du jugement qu'Arendt attribue à l'imagination un rôle reproducteur, mais aussi jusqu'à un certain point un rôle de création d'un nouveau *sensus communis* à créer, dont personne ne connaît pas les critères. En laissant le résultat ouvert, on peut penser qu'elle laisse ouverte la définition de ce qu'il faut entendre par commun, dans la mesure où le *sensus communis* est régi, pour Arendt, par l'infinitude et non par la clôture. Précisément, installée dans la brèche entre le passé et le futur, en constatant l'effondrement des repères, en sachant que la *Solution finale* a ébranlé définitivement la tradition et les certitudes, les humains, du simple fait du miracle de la naissance, sont mis au défi d'agir, de créer infiniment de nouvelles manières de s'organiser, de faire des lois, de les révoquer, etc. La base est fragile, mais elle existe pour Arendt. L'infinitude pointe la fragilité qui est constitutive de l'action humaine politique quand elle est création. Son texte sur la révolution «perdue» nous le rappelle.

Arendt réfléchit, non pas à la révolution « manquée », mais « perdue ». Elle ne s'inscrit pas dans le désenchantement, la mélancolie, le vide, bien qu'elle ait connu l'horreur. Elle réfléchit à la survie, à la reconstruction et au pouvoir des humains de construire quelque chose de neuf. Arendt ne réfléchit pas non plus uniquement à partir du paradigme du consensus (même si elle s'intéresse au *sensus communis*), mais elle part plutôt du consensus qu'elle place à l'origine du politique comme fondant la possibilité de la politique. Cependant, le partage, le débat, l'action n'excluent pas que le conflit reste ouvert pour Arendt, contrairement à Habermas, même si elle ne l'a pas théorisé jusqu'au bout mais seulement en rapport à l'origine de la politique. On l'a vu, par exemple, à propos de sa référence à la place distincte de chaque humain dans la politique, aux conseils référant à la démocratie directe. En ce sens, Arendt avait déjà intégré, à sa manière, certains aspects de l'incertitude fondamentale de l'action, de la *praxis* démocratique. En ce sens, par sa philosophie de l'action, Arendt se situe au-delà du différend, même si elle n'a pas élaboré explicitement la question difficile du conflit et tous les niveaux du conflit, dans tous les modes de l'action et notamment celui du récit en tant que discours.

6 Pour « survivre » : l'exigence ontologique dans la politique

« Celui qui, vivant ne vient pas à bout de la vie, a besoin d'une main pour écarter un peu le désespoir que lui cause son destin [...] mais de l'autre main, il peut écrire ce qu'il voit sous les décombres, car il voit autrement et plus de choses que les autres, n'est-il pas mort de son vivant, n'est-il pas l'authentique survivant ? »

Franz Kafka, Journal, 19 octobre 1921, Œuvres complètes, t. VI, 406

Arendt n'a pas apporté une définition théorique du totalitarisme unanimement acceptée, comme on l'a vu. Les nombreux débats en font état. On peut penser que le souci académique n'était pas son souci prioritaire dans son travail de définition. On voit Arendt à l'œuvre, située au cœur du mouvement entre l'Etre et le néant, après l'expérience du néant, dans une tentative de définir le totalitarisme comme un mouvement d'anéantissement, à partir d'une démarche descriptive ayant des soubassements dans un questionnement ontologique où s'exprime à la fois le sentiment que devant l'horreur même le désespoir n'a plus de sens, l'avenir n'a plus de sens[139]. Qu'il faut chercher un chemin pour survivre, faire revivre le désir politique de liberté, se réconcilier avec le monde pour établir à nouveau l'espoir, la confiance, vivre en étant contemporain de son époque. « Il est interdit de bâtir sur un cimetière » (Rudnicki 1966, 91). Et pourtant, Arendt imagine, pense la voie de la « survie », la possibilité de la vie et de la liberté après l'invention historique de la matrice d'anéantissement du régime, système totalitaire dont les nombreuses empreintes sont visibles dans l'époque post-totalitaire.

On a vu que dans son livre de 1951 (OT), elle n'a pas dépassé à l'intérieur de sa description-démonstration du totalitarisme l'aporie de la possibilité d'existence d'une vie après le néant, la dévastation du totalitarisme. De la possibilité d'un après-totalitarisme inscrit ailleurs que dans le néant de la nuit. Arendt l'a thématisé plus tard en termes de survie, en l'articulant à la naissance (socle ontologique), à l'action, à la pensée, au jugement (socle politique). Mais que faut-il comprendre par survie après le désastre totalitaire pour Arendt ? La réponse n'est pas contenue dans *Les origines du totalitarisme* où la vie, la liberté sont posées comme manque, privation, atteinte radicale. Il faut chercher la survie dans d'autres textes, quand elle décrit la situation des réfugiés, la dyna-

mique incertaine paria-parvenu, quand elle définit la liberté, l'action humaine, quand elle réfléchit sur la pensée, la compréhension, le jugement, le récit, la mémoire. La survie n'est pas un principe pour Arendt. C'est un mouvement de manque et de désir inscrit dans la puissance de l'Etre, de la liberté qui traverse toute l'œuvre et explique sa puissance et sa cohérence, malgré le fait qu'Arendt n'est pas une philosophe de système.

Arrivée au point du constat de la désolation du désert totalitaire, Arendt a fait l'expérience de la peine et du désespoir. Elle s'en explique quand elle dit n'avoir pu «maîtriser» la nouvelle de la *Solution finale* qu'elle a apprise en 1943. A ce moment-là le monde a basculé pour elle. Elle a bien repéré la tendance entropique au déclin, à la mort du mouvement totalitaire inscrit dans la «Nature» et l'«Histoire» par une philosophie du progrès aboutissant à la destruction, l'effacement de l'humain. «Le mal radical est, peut-on dire, apparu en liaison avec un système où tous les hommes sont, au même titre, devenus superflus» (OT III 201). Qu'ils soient victimes ou bourreaux, dans le système totalitaire les humains sont superflus. On perçoit son amertume, désarroi dans des pages terribles de *L'image de l'enfer, Les origines du totalitarisme* ou encore dans *Nous les réfugiés*.

Elle ne s'est cependant pas laissée emprisonnée dans «l'impensable» fascinant de la *Solution finale* ce qui l'aurait confinée à une position nihiliste qu'elle dénonce par ailleurs. Elle ne s'est pas non plus inscrite dans une philosophie de la volonté et des valeurs, ni dans la construction de nouvelles utopies instaurant un espoir illusoire et aveugle (après avoir eu connaissance des résultats des créations utopiques de la philosophie de la nature et de l'histoire). Arendt n'aimait pas beaucoup la faculté de volonté et lui préférait l'imagination et la pensée. Le souci de lucidité, d'indépendance, le désir de «compréhension» à la base de la pensée et du jugement sont des thèmes récurrents chez Arendt.

On peut dire que son originalité, sa puissance, son intrépidité, son courage se situent ailleurs. En s'installant dans le mouvement entre manque et désir, dans la brèche entre passé et futur, au cœur de l'aporie de la survie, elle pose l'exigence ontologique (l'Etre) articulée à la politique ancrée dans les humains (pas dans la nature humaine, mais dans le fait ontologique de la naissance et dans celui de la relationnalité des humains à la base d'un monde commun) et dans l'immanence du monde. La politique n'est pas l'affaire de l'Histoire (avec un grand H), des structures. Elle n'est pas la responsabilité d'une quelconque transcendance ou d'un chef charismatique. La politique est la responsabilité des humains tout humains qu'ils sont (donc pas à l'abri du mal politique, de l'ambiguïté) en relation pour (re)construire la politique à l'infini. En s'inscrivant ainsi dans le monde. On perçoit son combat pour échapper à la fascination de mort du totalitarisme et installer une survie possible dans l'action, dans l'acte de penser, de compréhension, de jugement, de récit impliquant un sujet rêveur, conscient, libre, disposant d'une place, d'appartenance politique, lui assurant ainsi une action dans la réciprocité et la pluralité.

Dans *Les origines du totalitarisme* Arendt nous a montré de manière paradoxale, par le non-dépassement de l'aporie à l'intérieur du système totalitaire, qu'un nouveau problème se posait: le rapport Etre-non Etre, mais surtout la possibilité de l'Etre (ou du non-Etre) d'advenir après le non-Etre, le néant. Les sans-Etat (que nous sommes tous philosophiquement au sens de la survie), advenant comme sujets politiques sont donc des survivants qui dans leur désarroi face au mouvement désastreux de la «Nature» et de l'«Histoire» ressemblent tout d'abord à l'ange de Benjamin que le vent du désastre

pousse à reculons dans le futur, comme Arendt s'en explique quand elle parcours *Le Château* de Kafka. Mais qui ensuite s'arrachent au désastre, se construisent comme rescapés dans une survie matérielle tragique, puis dans la dynamique paria-parvenu de la tradition cachée de la résistance, puis comme individus-sujets de pensée, de compréhension, de jugement, de récit dans un espace public ébauché.

L'imprévisibilité de la liberté nichée au cœur du non-Etre/Etre est celle de survivants du désastre, qui ne peuvent oublier la création historique d'une matrice d'anéantissement n'ayant pas disparu avant la fin du totalitarisme et œuvrent pour la création continue d'une matrice de création toujours incertaine (l'action, la pensée). En fait, dans le post-totalitarisme subsistent des traces du totalitarisme, sous des formes indescriptibles, mais visibles. Pensons à Hiroshima, à la bombe à neutrons, à la guerre du Golf, à la logique de répression de l'immigration, à l'usage du laser dans la guerre des étoiles, etc. La continuation de la présence de la mort n'a pas cependant le visage d'un progrès déterministe, causaliste inéluctable, imparable. Elle est tout aussi imprévisible que la vie, la liberté, en se vivant sur le mode de la survie.

La liberté est ancrée dans le socle ontologique de la naissance pour Arendt. Elle a le visage de l'événement. L'avertissement du danger, du désastre de la mort est la première arme du survivant. Mais une revendication du maintien des droits, une philosophie politique des droits ne sont pas suffisantes pour enrayer la possibilité du désastre. En ce sens, une *praxis* démocratique qui serait uniquement envisagée comme la défense de l'Etat de droit ne sauverait pas les humains d'un désastre pouvant survenir. Une telle revendication est un signal d'alarme et aussi l'indice d'un manque plus profond de la *praxis* démocratique. Le survivant n'est pas seulement non plus une Cassandre prédisant la catastrophe *(je vous avais bien dit que...)*, tout en dénonçant les atteintes aux droits. Arendt fait un pas de plus.

L'ontologie, ou le rapport Etre/non-Etre/Etre (survie) a un socle, pour Arendt, dans le commencement imprévisible : la naissance, fait biologique, ontologique, pouvoir d'infinitude de l'Etre, pouvoir de commencement de la liberté avec chaque humain, potentialité inscrivant le lien générationnel (plutôt qu'une « Histoire » abstraite) à la base de l'action, du jugement, du récit et de la mémoire. Un tel socle ontologique n'en prend que plus de poids chez Arendt qu'elle a constaté la rupture de la tradition et des références s'y rattachant. Avec la possibilité de la naissance, il y a encore du pouvoir Etre, du pouvoir commencer, de l'indéterminé qui peut s'inscrire dans un temps, une histoire non réductible à la loi déterministe de la « Nature » et de l'« Histoire ». Dans l'action des humains. L'ancrage de la sécurité, de la protection ultime, pour Arendt, est ontologique. Et l'Etre est inscrit dans l'humain en relation, de l'humain politique (et non de la nature humaine, ou dans une essence humaine).

Deux questions viennent à l'esprit. L'affirmation ontologique de la naissance ne serait-elle pas en fait une métaphysique de la naissance qu'Arendt opposerait, en un ultime geste de survie, à la métaphysique de la catastrophe, les deux métaphysiques s'annulant l'une et l'autre ? L'ontologie ne serait-elle finalement qu'anthropologie, nous ramenant aux vacillements devant Auschwitz, création toute humaine, depuis laquelle on peut déjà prévoir d'autres Auschwitz en considérant le mouvement d'anéantissement et de massification à l'œuvre dans le marché et même la démocratie (question de Ricœur, Lyotard) ?

Situons la réponse forte et originale d'Arendt à ces questions qui se rejoignent, au sens où elles mettent en doute la possibilité de la survie et de la liberté. Arendt réaf-

firme l'exigence ontologique et politique à un stade historique de l'humanité, celui de la survie après une catastrophe, après la mort programmée de masse. En partant d'une conception de l'Etre qui est infinitude et non forclusion, clôture, du socle ontologique de la liberté fondé sur la naissance qui est une énigme à préserver (comme la mort), un ancrage, un point d'attache, elle montre que l'histoire et l'espace ne sont pas saturés, qu'existe la possibilité d'un nouveau commencement opposé à la possibilité ou non du dernier homme resté pour raconter (question souvent évoquée à partir de la *Solution finale*). Puis elle renforce politiquement l'humain, en posant l'exigence d'un sujet de pensée, de jugement, de récit en relation dans l'espace public où existe, avec la pluralité, la possibilité de poser la vieille question grecque de la limite. Naissance, continuité étroite entre sujet, espace public ébauchant un nouveau contenu à la politique. Renforcement de l'intériorité du sujet en relation dans l'espace public. Aucun miracle venu d'ailleurs (d'une quelconque transcendance, d'une autre planète) ne peut sauver l'humanité du désastre. Si possibilité, désir de miracle pour la survie il y a, c'est dans l'humain survivant et pluriel et l'espace public qu'il réside. C'est dans la réciprocité de la promesse, de la protection échangée contre l'abandon qu'elle réside. C'est l'humain qui est thaumaturge pour autant qu'il ne soit pas isolé, sinon il serait condamné à mourir d'épuisement comme le héros de Kafka. Qui par l'action plurielle, contrôlée, peut freiner, dévier le mouvement pseudo-ontologique allant (naturellement) vers le déclin, la mort et installer un mouvement de résurgence, de vie, de spontanéité, de liberté. Toujours fragile, comme la déchirure du totalitarisme l'a montré. Pour autant que ce fait historique ne soit pas effacé.

En ce sens, Arendt enrichit l'approche ontologique de la liberté, du pouvoir, de la politique, de l'action, de la pensée, de la révolution en renouvelant la philosophie de la politique et de l'histoire. Tout en ne l'ayant pas thématisé elle-même, elle déplace certains débats sur le rapport entre totalitarisme et démocratie (qui contient les mêmes potentialités de destruction, mais aussi des potentialités de création puisqu'elle est le régime politique du miracle humain par excellence). Il faut souligner encore que face à l'expérience de la domination totale qui avait envahi tout le système et le psychisme des individus, Arendt nous invite à faire ressurgir dans la mémoire politique, à repenser une notion centrale de la tradition de la philosophie politique dans sa nature et ses enjeux et non seulement comme procédure : *l'inter-esse*, l'espace public (à repenser en rapport à l'Etat en tant que cadre et aussi aux multiples lieux de ce qui est appelé la « société civile »).

Par une démarche de paradoxe pointant les difficultés et les limites de sa démonstration (OT), par l'impuissance à saisir le pouvoir comme totalité de pseudo-Etre uniquement dans sa face de destruction, en montrant que la domination totale n'atteint pas seulement le système mais le psychisme humain, en lançant un avertissement qui est l'indice de sa recherche de sauvegarde de l'Etre, de son souci ontologique, Arendt annonce en creux un désir de considérer la liberté, le pouvoir sous une autre facette que celle de la domination, de la destruction, de la mort.

Arendt réinscrit dans le lieu de la survie l'imprévisibilité, de la spontanéité de la liberté au cœur même du pouvoir (de destruction, de création) des humains. Elle le fera dans ses projets d'introduction à la politique, sa réflexion sur l'action, la révolution, la pensée, la compréhension, le jugement, le récit (CHM, ER, CC, QP, VE, JUG). Avec un mouvement de création au cœur de la liberté qui côtoie le mouvement de destruction. L'ivresse au bord de l'abîme doit être habitée, vécue, affrontée, regardée, « comprise ».

Avec des moments de retrait et d'ambiguïté par rapport à sa puissante intuition (Arendt est elle aussi travaillée par le double mouvement). Pour saisir la fulgurance de l'intuition d'Arendt, il ne fallait pas rester confiné à sa stricte définition du totalitarisme dans le cadre de ce qu'elle appelait la « théorie politique ». Il fallait entendre ce qu'elle affirmait dans son projet de *Condition de l'homme moderne* : « reconsidérer la condition humaine du point de vue de nos expériences et de nos craintes, les plus récentes » (CHM 38). En suivant dès lors le mouvement du manque et du désir de la politique, affirmation de la vie face à la possibilité de la mort inscrite dans la modernité, de la puissance de la liberté et la cristallisation dans le moment historique du totalitarisme au cœur de la civilisation, il a fallu se déplacer et voir, saisir son étrange accent sur la naissance, la liberté, sa définition du double mouvement du pouvoir en repérant l'articulation ontologie-politique. Il reste maintenant à continuer le parcours à travers la suite de la construction de la figure des sans-Etat (partie III) et la pensée, la compréhension, le jugement, le récit (partie IV).

TROISIÈME PARTIE

Les sans-Etat en mouvement. L'étau du totalitarisme ou la résidence, l'appartenance politique dans la citoyenneté

« La simultanéité du déclin de l'Etat-nation européen et de la montée des mouvements antisémites, la coïncidence de l'effondrement d'une Europe organisée par la victoire de l'antisémitisme sur toutes les autres idéologies dans la lutte antérieure pour la conquête de l'opinion publique, indiquent sans hésitation dans quelle direction il faut chercher la source de l'antisémitisme. Il faut replacer l'antisémitisme moderne dans le cadre plus général du développement de l'Etat-nation. »

(OT I 37)

Introduction générale

Pour cerner la signification ontologique et politique des conditions de (non) Etre et de (non) existence des sans-Etat en mouvement, je vais commencer par considérer la disparition historique d'un cadre et régime politique (Etat-empire), le relais par un cadre politique en déclin (Etat-nation), puis la perte de résidence, d'appartenance politique de millions de sans-Etat concomitante à l'effondrement de l'espace public rongé par la domination totale ayant précédé la *Solution finale*.

Dans ce contexte, nous verrons à l'œuvre le manque et le désir politiques des sans-Etat dans la construction de la figure des sans-Etat qui désigne la dynamique entre le cadre – l'Etat –, les sans-Etat, sujets politiques par défaut dans le totalitarisme, à advenir dans la dynamique paria-parvenu, mettant en exergue l'importance du tiers manquant pour le politique, l'espace public. Nous verrons se dégager la signification des sans-Etat pour la généralité de la politique quant à la *résidence* et à l'*appartenance politique* dans le sens où Arendt définit ces notions. Nous verrons quel contenu Arendt donne au sujet politique au travers de ces deux notions et quelles potentialités, quelles limites se dessinent alors pour la citoyenneté.

Sa référence historique et spatiale est prioritairement l'Europe de la première moitié du XX^{e} siècle. Une particularité indique les mouvements, les tensions de la politique : « Si le quart des tracés de frontières est antérieur au XI^{e} siècle, plus de la moitié d'entre eux datent du XX^{e} siècle » (Foucher 1991, 80). Dans notre parcours, il nous faut réaliser qu'Arendt a vécu et pensé dans ce cadre, moment historique mouvementé.

La démonstration d'Arendt

« Elle aura été bien plus opiniâtre dans les faits, et de bien plus d'envergure dans ses conséquences, cette lutte des sans-Etat qui représente le phénomène de masse le plus nouveau de l'histoire contemporaine, cependant que l'existence d'un peuple nouveau et de plus en plus nombreux, composé de personnes privées d'Etat, aura été le trait le plus symptomatique de toute la situation politique contemporaine. » (OT II 253)

1 La dislocation de l'empire, l'Etat-nation en déclin, l'Etat-cadre prisonnier

Arendt part de la disparition d'un fondement d'équilibre historique de la politique, la fameuse trilogie *Etat-peuple-territoire*, de la séparation entre nationalité, peuple et territoire et des apories qui en découlent pour la politique. Dans sa description elle pose en creux l'exigence d'un cadre – l'Etat – support pour le sujet politique et l'espace public, avec la nécessité de penser plusieurs peuples, nations, langues dans ce cadre. Il doit être souple pour pouvoir intégrer dans l'action politique – non la différence – mais la diversité, la multiplicité.

Quand elle réfléchit à l'Etat, deux faits historiques majeurs sont au centre de la démonstration d'Arendt: la dislocation de trois empires multi-ethniques et multinationaux; le déclin de l'Etat-nation et la fin de ce qu'elle appelle le « droit d'avoir des droits » avec l'apparition de millions de sans-Etat en Europe, privés de résidence et d'appartenance politique. Tout en y découvrant la description d'Arendt du déclin préoccupant de l'Etat-nation, on voit à l'œuvre sa critique de l'Etat quand il devient le cadre politique d'un seul peuple, dont les membres partagent une seule et même origine, appelé à exercer seul la souveraineté en excluant les autres peuples transformés en « populations flottantes ». Dans un tel Etat, l'intérêt général devient l'intérêt particulier de la nation. Derrière la critique d'Arendt, on découvre les contraintes intrinsèques à l'Etat-nation: du national et du territorial, qui mettent en cause, au niveau du cadre politique, le droit d'avoir des droits de populations exclues du cadre et des droits du système dominant et fragilisé d'Etat-nation. On verra en quel sens Arendt, qui nous signale à sa manière une aporie au cœur de l'Etat-nation, nous désigne un dépassement de cette difficulté.

Tout en se référant aux socialistes autrichiens O. Bauer[140] et K. Renner pour réfléchir au statut des sans-Etat, de qui elle retient le remplacement du principe territorial par le principe personnel, elle n'entre cependant pas explicitement dans les questions soulevées par les débats de la *Deuxième internationale* sur la question du rapport entre nation et lutte de classe, la compatibilité entre nationalisme et socialisme posée par d'autres marxistes autrichiens (Weil 1977) confrontés eux aussi déjà trente ans plus tôt à la dislocation de l'Empire austro-hongrois et au regain du nationalisme[141]. La question nationale a d'autres consonnances pour elle que celle de l'opportunisme national à un moment où les perspectives révolutionnaires dominaient (années 1920). La question nationale a un lien direct avec la domination du système totalitaire (années 1930-1945) que décrit Arendt, bien qu'elle souligne l'importance de l'impérialisme et qu'elle s'inscrive dans la perspective de R. Luxembourg, internationaliste et partisane des Conseils. Par ailleurs, pour Arendt, la question nationale doit être détachée du territoire pour pouvoir être pensée.

Sa mise en garde contre les dangers du nationalisme est liée à l'avènement du système totalitaire. Elle y réfléchit philosophiquement à partir des questions de la place, de l'appartenance politique et de son principe de pluralité humaine. Elle ne met donc pas l'accent sur la lutte des classes et ses rapports au nationalisme, mais sur l'Etat en tant que cadre, charpente de base assurant la pluralité de l'existence politique, sur la résidence articulée au cadre et l'appartenance politique faisant intrinsèquement partie de l'action politique et garantissant en dernière instance, «une place dans le monde» à chaque humain pour qu'il puisse être actif dans le cadre d'une démocratie directe. Il n'est pas étonnant qu'elle tente d'expliquer comment l'Etat-nation souverain prisonnier de la nation, en s'appropriant l'espace fini de la planète devenu alors un territoire divisé, homogénéisé, hiérarchisé, figé à l'intérieur de frontières étatiques nationales, dans une logique d'appartenance politique nationale, a essentialisé les rapports politiques sur le critère du national.

Plus tard, lorsqu'elle s'interroge sur quelle sorte d'Etat sera l'Etat d'Israël, la forme et l'organisation politique d'un nouvel Etat, elle est en débat conflictuel avec divers protagonistes de la fondation de l'Etat d'Israël et en désaccord avec la solution d'un Etat mono-national réservé au peuple juif et excluant les Palestiniens ou d'autres peuples. Elle est partisane d'une solution fédérative qui rejoint les bases de la proposition d'Etat binational de J. L. Magnes. Elle argumentera contre la solution de l'Etat-nation, elle critiquera la solution majorité-minorité, et aussi la juxtaposition de deux Etats-nations contenant un risque de guerre, elle soulignera l'importance de la légitimité de l'hétérogénéité du corps politique dans une Fédération qui évite les erreurs de l'assimilation et permette la coexistence de peuples divers. Quand, dans son *Essai sur la révolution*, elle analyse la constitution américaine, un des aspects qu'elle soulignera est que «le peuple n'y est pas constitué en une souveraineté ou volonté nationale une, source de légitimité de l'Etat supposant que l'Etat est le seul centre de pouvoir. L'Etat fédéral se donne pour tâche 'd'unir les corps séparés et constitués indépendamment les uns des autres', sans les abolir» (Leibovici 1998, 419).

Sans poursuivre l'analyse sur ce point qui visait à faire sentir dans quel esprit Arendt réfléchit, le centre de mon propos ici sont deux problèmes centraux que l'on peut dégager quant au rapport entre le cadre et la dynamique politique:

1. le problème de la dislocation du cadre (de l'empire-Etat et de l'Etat totalitaire réduit à n'être plus cadre mais partie du mouvement-processus), de l'éclipse de l'Etat

derrière l'Etat-nation et ses conséquences quant à une forme de gouvernement pouvant assurer le « droit d'avoir des droits », la place, l'appartenance politique pour tout humain ;

2. le problème de l'enfermement de l'espace politique dans la logique de souveraineté territoriale de l'Etat-nation et ses rapports avec une forme de gouvernement pouvant assurer le « droit d'avoir des droits » à tout humain sur une planète finie (un texte de Kant servira la réflexion d'Arendt pour une tentative de dépassement dans *Eichmann à Jerusalem*). Soulignons qu'à côté de l'affaiblissement du cadre étatique, un autre danger préoccupe Arendt : le nationalisme. C'est dans ce sens qu'il faut comprendre que l'axe de l'Etat-nation soit important. Quand il s'affaiblit et se disloque et quand il devient le critère unique et exclusif d'organisation politique.

1.1 Les remarques d'Arendt sur l'Etat-nation à partir de l'antisémitisme

Pour Arendt l'antisémitisme moderne, le racisme sont de nature politique. Elle situe le racisme en rapport au colonialisme, à la bureaucratie et l'impérialisme[142] d'outremer et continental, le pangermanisme (Allemagne) et le panslavisme (Russie). Elle établit une rupture entre l'antisémitisme pré-totalitaire et totalitaire. Je ne peux reprendre ici les pages très intéressantes qu'elle écrit sur l'antisémitisme, sur Hobbes philosophe de la bourgeoisie impérialiste théorisant l'expansion et la force, sur l'impérialisme.

Soulignons cependant dans le cadre de ce chapitre qu'elle met en rapport l'antisémitisme moderne avec le déclin de l'Etat-nation et l'effondrement de l'Europe : « La simultanéité du déclin de l'Etat-nation européen et de la montée des mouvements antisémites, la coïncidence de l'effondrement d'une Europe organisée par la victoire de l'antisémitisme sur toutes les autres idéologies dans la lutte antérieure pour la conquête de l'opinion publique, indiquent sans hésitation dans quelle direction il faut chercher la source de l'antisémitisme. Il faut replacer l'antisémitisme moderne dans le cadre plus général du développement de l'Etat-nation » (OT I 34, 37). Arendt situe l'antisémitisme en rapport au cadre politique, l'Etat qui a la forme de l'Etat-nation avec ses avatars et non en rapport aux incertitudes de la démocratie, comme le souligne C. Lefort. Ce que je ne vais pas discuter ici.

1.2 Le duel entre l'Etat et la nation : le dépérissement de l'espace public

Pour développer sa démonstration, elle part d'un fait historique et parcourt différentes étapes. Alors qu'en France depuis la Révolution française[143] il y avait eu une conjugaison entre l'Etat et la nation, en Autriche-Hongrie et en Russie (empires), ces deux éléments étaient restés séparés. Dans un paragraphe clé de son œuvre, elle montre la transformation de l'Etat « d'instrument de la loi en instrument de la nation » avec la dislocation des empires, puis sa perversion jusqu'à sa disparition dans le mouvement infini du totalitarisme. Elle montre comment le fait national a pris racine et s'est fondu dans le nationalisme qui à son tour s'est fondu dans la structure d'Etat :

«Si la conscience nationale est un phénomène relativement récent, la structure de l'Etat était, elle, le fruit de siècles de monarchie et de despotisme éclairé. Que ce fût sous la forme nouvelle d'une république ou celle d'une monarchie réformée, l'Etat avait hérité comme sa fonction suprême la protection de tous les habitants de son territoire sans considération de nationalité, et il était supposé fonctionner comme institution juridique la plus haute. Le drame de l'Etat-nation fut que la conscience nationale naissante du peuple vint interférer avec ces fonctions. Au nom de la volonté du peuple, l'Etat fut contraint de ne reconnaître pour citoyens que les «nationaux»[144], de ne garantir la pleine jouissance des droits civiques et politiques qu'à ceux qui appartenaient à la communauté nationale par droit d'origine et du fait de naissance. Ce qui signifiait que l'Etat se transformait partiellement d'instrument de la loi en instrument de la nation. La conquête de l'Etat par la nation fut considérablement facilitée par la chute de la monarchie absolue et par le nouveau développement de classes qui s'ensuivit» (182).

Le «nationalisme tribal [...] nie dans son principe même la possibilité d'un genre humain commun à tous les peuples bien avant d'être utilisé à détruire l'humanité de l'homme» (178). Le nationalisme des peuples s'est développé auprès des peuples qui n'avaient pas participé à l'émancipation nationale et n'avaient pas réussi à atteindre à la souveraineté de l'Etat-nation (178). «L'Etat fut contraint de ne reconnaître pour citoyens que les nationaux» (182), écrit Arendt qui signale en passant un des effets pervers dans les colonies: «L'Etat-nation conquérant a fait naître une conscience nationale.» Elle souligne, que sur la même lancée, les nationalistes «méprisaient les citoyens naturalisés» ayant reçu leurs droits de la loi et non de leur naissance, de l'Etat et non de la nation» (voir note 2, 22), nationalisme tribal. Ils installaient ainsi, dans le lien national, «le droit d'origine et le fait de naissance» (182).

En résumé, elle montre comment dans deux anciens empires (Russie, empire austro-hongrois), la nation a pris d'assaut l'Etat moderne. De ce duel d'où l'Etat est sorti perdant, seuls les Etats-nations confèrent ou refusent aujourd'hui une résidence, une appartenance politique – la nationalité étatisée sur un territoire dont l'Etat-nation est souverain – en d'autres termes la possibilité d'une présence et d'une existence politique. Ainsi a disparu, pour Arendt, le *cadre* indispensable de la politique – l'Etat – derrière l'Etat-nation.

Par ce processus s'est inscrit dans la vie politique un décalage insurmontable entre les droits fondamentaux et les droits nationaux et une perversion par certaines nations du rôle de l'Etat quant à la résidence, à l'appartenance politique et aux droits.

«Une contradiction centrale devient visible entre les droits fondamentaux de tous et l'héritage de privilèges et de droits des nations particulières. Cette contradiction aboutit au fait que les Droits de l'Homme furent détachés de l'Etat-nation et ne furent plus protégés et consolidés qu'en tant que droits nationaux et l'Etat perdit 'son apparence juridique et rationnelle'» (183).

Elle montre bien ainsi comment les rapports politiques formalisés dans l'Etat-nation étaient la matérialisation des rapports politiques au moment du colonialisme et de l'impérialisme.

Avec l'hégémonie de l'Etat-nation qui a accompagné l'hégémonie de la bourgeoisie et l'impérialisme, le national/non-national est devenu une catégorie discriminante fondamentale, indicatrice de la conception dominante de la communauté politique et son principe de cohésion et d'exclusion mise en œuvre dans l'espace du territoire étatique clos, hiérarchisé, divisé. Le non-national et le national ne se définissent, en effet, que

par rapport à l'Etat-nation. La mondialisation du système d'Etats-nations dans l'espace physique terrestre et l'espace public a fait disparaître l'Etat comme héritier de la « fonction suprême, la protection de tous les habitants de son territoire sans considération de nationalité et [qui] était supposé fonctionner comme institution juridique la plus haute » (182), a installé une unification et une universalisation de la catégorie national/non-national et instauré ainsi au cœur du politique la question de l'appartenance politique comme un absolu, en tant que participation politique (avant même l'idée de contrat, voir partie III) dans un espace territorial et de participation au monde : L'Etat, l'espace public et aussi l'espace territorial sont devenus prisonniers de l'Etat-nation. A ce niveau, le statut politique en arrive à déterminer le statut personnel (privé) et même le statut vital de chaque être humain. A un moment de montée, d'hégémonie puis de déclin des Etats-nations, elle a mis ainsi l'accent sur une des dimensions de la citoyenneté liée à l'étranger, mais sans approfondir cependant le lien entre cette dimension et les autres dimensions de la société.

Pour les nationaux, l'Etat devenu Etat-nation demeurait une institution juridique. « Le nationalisme était contrôlé par une certaine loi, et tant qu'il était le fruit de l'identification des nationaux avec leur territoire, il était contenu par des frontières définies » (184). Mais qu'en était-il des individus et des peuples non constitués en Etats-nations ? Ils ne pouvaient s'identifier aux qualités nationales qui était pour eux privées (droits, langues, etc.). Ils restaient enfermés dans la trilogie *Etat-peuple-territoire* qui n'a plus été le fondement du système d'Etat-nation étendu à la planète. Elle montre même que lorsque l'effet en chaîne de la privation d'Etat est engagé, que des millions de sans-Etat errent dans le monde, ils mettent en péril l'Etat-nation [145] pour autant qu'il est organisé sur le critère de la nation [146]. Il est vrai que l'étranger qui était défini, en général, en fonction du groupe social vis-à-vis duquel il est étranger (tribu, cité, ville, seigneurie, pays, Etat, nation, fédération d'Etats, etc.) et par opposition à la qualité de membre du groupe social (citoyen, bourgeois, sujet, national, etc.), avec l'Etat-nation se définit essentiellement face à l'Etat-nation en tant que non-national et par opposition à la qualité de membre du national [147]. Quand l'admission d'étrangers privilégiés a lieu (en vertu de la qualité des étrangers : souverains, nobles, agents diplomatiques, consuls, marchands, etc. ; en vertu d'un traité, pour d'autres raisons : domicile, mariage, etc.), elle ne peut donc être que tolérée et provisoire comme l'a bien montré ultérieurement A. Sayad (1991) pour les travailleurs immigrés. Arendt insiste d'autant plus sur la résidence et l'appartenance politique qu'elle décrit très clairement non seulement un statut provisoire, de passage, mais l'exclusion radicale des sans-Etat du territoire – résidence – de l'appartenance politique – citoyenneté – et donc d'une place dans le monde quand la fragilité de l'Etat-nation se conjugue avec un système totalitaire.

Pour Arendt, la nation est une des formes de cohérence et d'organisation. Elle est aussi une base dans la recherche de souveraineté des peuples : « Partout où l'Etat-nation s'est posé en conquérant, il a fait naître une conscience nationale et un désir de souveraineté chez les peuples conquis » (OT II 18). Mais tout en réfléchissant sur le statut de la nation en rapport aux peuples, elle décrit surtout sa force de destruction de l'Etat et des droits. Elle écrit que le mode de pensée de l'Etat-nation s'est transmis aux peuples sans Etat qui se sont réclamés du nationalisme pour leur libération et après s'être soumis au principe de la nation ont appliqué le principe de souveraineté de la nation dans leur organisation politique Elle fera une critique virulente de l'Etat-nation d'Israël sur cette base.

Arendt montre également, dans un autre texte, que lorsque le national devient le critère dominant de la forme d'Etat, il accélère le dépérissement de l'espace public. Elle s'en explique, tout en critiquant Marx et sa conception du dépérissement du domaine public :

> « Ce qu'il est impossible d'apercevoir d'un point de vue comme de l'autre, c'est que le 'dépérissement de l'Etat' avait été précédé d'un dépérissement du domaine public, ou plutôt de sa transformation en une sphère de gouvernement très étroite ; à l'époque de Marx, ce gouvernement avait déjà dépéri un peu plus, il s'était transformé en 'ménage' national ; de nos jours, il a commencé à disparaître complètement dans la sphère impersonnelle, plus étroite encore, de l'administration » (CHM 101).

En résumé, Arendt effectue une double démarche. Elle montre la disparition de l'Etat dans l'Etat-nation quand le seul critère d'organisation politique est la nation, la fragilité de l'Etat-nation, puis elle critique l'Etat-nation en décrivant comment la résidence et l'appartenance en étant négatives dans la manière dont l'Etat-nation la met en œuvre avec un critère discriminatif (le national articulé à l'espace territorial). Mais nous verrons avec les sans-Etat qu'elle n'en reste pas à la critique. Elle procède à un renversement en posant aussi la résidence et l'appartenance politique comme des conditions positives pour l'organisation par l'action politique, le droit d'avoir des droits, au-delà des deux systèmes du *jus sanguinis* et du *jus soli*. En effet la résidence et l'appartenance politique, pour Arendt, ne sont pas subordonnées au groupe de descendance, ni à l'attache au sol d'origine, ni à la nation mais à une propriété d'usage importante pour Arendt (101) ou de passage, au fait de vivre dans un lieu.

1.3 Le nationalisme tribal et l'impérialisme continental

> *« Le nationalisme tribal nie dans son principe même la possibilité d'un genre humain commun à tous les peuples bien avant d'être utilisé à détruire l'humanité de l'homme. »* (OT II 178)

C'est dans le cadre de l'impérialisme continental qu'elle réfléchit au « nationalisme tribal ». C'est dans les mouvements annexionnistes que se développa « le nationalisme tribal ». Celui-ci part d'éléments pseudo-mystiques. D'un point de vue politique, il se présente comme environné « d'un monde d'ennemis, seul contre tous », différent des autres, unique, irréductible aux autres, « il nie dans son principe même la possibilité d'un genre humain commun à tous les peuples bien avant d'être utilisé à détruire l'humanité de l'homme » (OT II 178).

En Autriche-Hongrie, en Russie, « tout comme l'impérialisme continental naquit des ambitions frustrées des pays qui n'avaient pu prendre part à la soudaine expansion des années 1880, le nationalisme tribal apparut comme le nationalisme des peuples qui n'avaient pas participé à l'émancipation nationale et n'avaient pas réussi à atteindre à la souveraineté de l'Etat-nation » (178). Les minorités laissées pour compte de ces empires transformés en Etats-nations étaient antisémites. Ils voyaient les Juifs comme des agents d'un appareil d'Etat oppressif et d'un oppresseur étranger. Mais l'antisémitisme ne s'explique pas si simplement pour Arendt, il tient « à la nature du tribalisme » (180).

Le nationalisme tribal est une force motrice cachée derrière l'impérialisme continental. Il n'a pas de point commun avec le nationalisme de l'Etat-nation occidental. L'Etat-nation, rappelle Arendt, formé depuis la Révolution française et à travers tout le XIX^e^ siècle, combine deux éléments qui étaient dissociés au XVIII^e^ siècle : la nationalité et l'Etat. Ces deux éléments étaient restés dissociés en Autriche-Hongrie et en Russie. Les nations étaient le résultat d'une conscience des peuples qui avaient construit leur histoire. D'un point de vue sociologique, explique Arendt, « l'Etat-nation constituait le corps politique des classes paysannes émancipées de l'Europe » (181) et l'armée restait représentative de ces petits paysans. Il y avait donc un patriotisme national qui s'était développé. Ce qui n'était le cas ni en Autriche-Hongrie ni en Russie.

Comment Arendt concevait-elle le rapport entre la nation et l'Etat dans ce contexte ? Il convient de citer extensivement un long passage de l'œuvre, dans la mesure où c'est un passage clé permettant de cerner sa pensée sur ce point central quant à nos préoccupations :

> « Si la conscience nationale est un phénomène relativement récent, la structure de l'Etat était, elle, le fruit de siècles de monarchie et de despotisme éclairé. Que ce fût sous la forme nouvelle d'une république ou celle d'une monarchie réformée, l'Etat avait hérité comme sa fonction suprême la protection de tous les habitants de son territoire sans considération de nationalité, et il était supposé fonctionner comme institution juridique la plus haute. Le drame de l'Etat-nation fut que la conscience nationale naissante du peuple vint interférer avec ces fonctions. Au nom de la volonté du peuple, l'Etat fut contraint de ne reconnaître pour citoyens que les nationaux, de ne garantir la pleine jouissance des droits civiques et politiques qu'à ceux qui appartenaient à la communauté nationale par droit d'origine et fait de naissance. Ce qui signifiait que l'Etat se transformait partiellement d'instrument de la loi en instrument de la nation. La conquête de l'Etat par la nation fut considérablement facilitée par la chute de la monarchie absolue et par le nouveau développement de classes qui s'ensuivit » (182).

Le conflit pour le contrôle de l'Etat occasionna « une guerre civile permanente ». Le seul lien qui subsistait entre les citoyens d'un Etat-nation était, sans monarque qui représentait une « communauté fondamentale », un lien national, une origine commune. Dans un siècle dominé par l'intérêt de classe, l'intérêt national trouvait son expression dans le nationalisme.

Le « duel entre l'Etat et la nation » apparut au grand jour dès la naissance de l'Etat-nation moderne, « au moment où la Révolution française lia la Déclaration des Droits de l'Homme à la revendication à la souveraineté nationale » (183). Une contradiction centrale devint visible entre les droits fondamentaux de tous et l'héritage des nations particulières. Cette contradiction aboutit au fait que les droits de l'Homme furent détachés de l'Etat-nation et « ne furent plus protégés et consolidés qu'en tant que droits nationaux » et l'institution de l'Etat perdit « son apparence juridique et rationnelle » (183). Le nationalisme traduit une telle « perversion » de l'Etat à un moment où les relations entre l'Etat et la société étaient déterminées par la lutte des classes qui avait supplanté l'ancien ordre féodal. Dans une société désagrégée par le développement de la notion d'individualisme libéral face à l'Etat, « le nationalisme devenait le précieux ciment capable de lier un Etat centralisé et une société désagrégée, et il se révéla de fait le seul lien efficace, vivant, entre les individus de l'Etat-nation » (184). Ainsi, « tant que l'Etat, même dans sa forme la plus pervertie, demeurait une institution juridique, le nationalisme était contrôlé par une certaine loi, et tant qu'il était le fruit de l'identification des nationaux avec leur territoire, il était contenu par des frontières définies » (184).

La situation était différente pour les peuples non constitués en Etats-nations, cette « *ceinture de populations mêlées* » qui s'étendait de la Baltique à l'Adriatique « et qui avait trouvé son expression la plus cohérente dans la double monarchie » (185). Pour eux, les qualités nationales semblaient bien plus être une « question privée, sans attaches, inhérentes à la personnalité plus qu'une question d'intérêt public et de civilisation » (OT II 185). Ils ne pouvaient s'appuyer ni sur un pays, ni sur un Etat, ni sur un passé historique, seulement sur leur langue, au pire « s'inspirer de leur âme slave, germanique, ou Dieu sait quoi d'autre ». Dans un siècle où tout le monde aspirait à être des nations, ils n'avaient pu résoudre l'énigme de la trilogie « *peuple-territoire-Etat* ». Les frontières fluctuaient, les migrations étaient continuelles. Les masses n'avaient aucun sens de la patrie, ni d'une responsabilité vis-à-vis d'une communauté. « Le nationalisme tribal naquit de ce climat de déracinement » (185), où ces masses de population sans attaches « se trouvaient chez elles partout ».

Le nationalisme tribal en se proclamant « élu de Dieu », en pénétrant dans toutes ces nationalités opprimées, se transforma en une « nouvelle forme d'organisation », qui eut « une influence considérable sur l'évolution des mouvement totalitaires » (187). La nationalité effaça toutes les différences et devint « une qualité permanente que l'histoire ne pouvait plus entamer, quoi qu'il advînt d'un peuple donné, émigration, conquête, dispersion » (188). L'égalité au lieu d'être un concept politique (de droit), basé sur un concept métaphysique (égalité en tant que « créature divine »), installa la hiérarchie de la nationalité. La finalité divine à la base d'une « race maîtresse » fut le dénominateur commun entre la philosophie des mouvements annexionnistes et les conceptions racistes. La dignité, la responsabilité disparaissent avec le déracinement. « Tribalisme et racisme offrent les moyens les plus réalistes, sinon les moins destructeurs, d'échapper à ce postulat de la responsabilité commune » (191).

Puis Arendt continue en expliquant les caractéristiques du système de domination de l'Autriche-Hongrie et de la Russie tsariste qui reposait sur l'oppression des nationalités et avait ainsi suscité un nationalisme tribal.

1.4 L'Etat-cadre prisonnier, la charpente de la politique en danger

Arendt souligne l'importance de l'existence d'un cadre politique qui soit la charpente d'une forme de gouvernement possédant le monopole de la violence, empêchant la guerre, assurant la pluralité ethnique et nationale et qui soit un point d'appui pour l'appartenance de chaque humain à la politique et donc au monde. En 1959, elle écrit à la suite de Kant : « [...] dans cette communauté on a affaire à des hommes et non pas à des anges, le souci de l'existence ne peut s'effectuer que par l'intermédiaire d'un Etat qui possède le monopole de la violence et qui empêche la guerre de tous contre tous » (QP 55). Mais elle démontre ensuite que l'exigence de l'organisation n'est pas un fait naturel qui serait rattachée à une essence humaine qui en soi serait politique (critique de l'animal politique en tant qu'essence d'Aristote). Elle doit être compatible avec la liberté et l'action plurielle d'humains devenant ainsi sujets politiques, dans les termes où elle les a définis. Il est significatif qu'elle cite, non pas l'exemple de l'Etat de Hobbes, mais revienne encore et toujours à l'exemple de la *polís* grecque quant aux conditions de constitution de l'Etat (55 et suiv.). Après avoir montré les conséquences tragiques de la privation d'un cadre pour la politique, elle formulera le désir d'un cadre comme une exigence positive dans son *Essai sur la Révolution* :

> «[...] une révolution ne se termine pas dans l'abolition de l'Etat et du Gouvernement mais, au contraire, vise à la fondation d'un nouvel Etat et à l'établissement d'une nouvelle forme politique» (ER 387).

Cela ne signifie pas qu'Arendt ne soit pas critique, dans d'autres parties de son œuvre, sur l'Etat monopolisant le pouvoir, dans son rôle d'homogénéisation du social et de l'exercice de la domination. Si le cadre et la forme d'organisation politique sont indispensables, ils ne sont pas là naturellement et *a priori*. Ils sont créés par les humains comme une exigence de base de la politique pour supporter, contenir mais non pour remplacer l'action. Le cadre et la forme sont créés, modelés par l'action politique. Elle attribue ce point essentiel de la vertu de l'action à R. Luxemburg et à sa vision des Conseils (VP 64).

Quant au mode d'organisation politique planétaire, sa critique du système des Etats-nations pourrait faire penser qu'en un certain sens elle serait une nostalgique de l'empire comme cadre «d'Etat géant» (OT II 244) assurant la possibilité de coexistence d'une pluralité de nations et de peuples. Tout en montrant que le monde est fini à l'intérieur de l'espace de la planète, où l'espace est devenu territoire soumis à la logique de l'Etat-nation, «que la technologie a unifié le monde» (VP 95) et non l'organisation politique, Arendt n'a pas «le mythe de l'empire» (Magris 1992). On le voit dans son texte où elle analyse le rapport entre Etat-nation et démocratie. Par ailleurs, dans son débat avec Jaspers, elle précise sa conception d'une citoyenneté dans un monde fini et clos. Elle pose aussi en filigrane l'exigence d'un organisme international autonome du système des Etats-nations (OT II 250-251).

En considérant les limites de l'Etat-nation, faut-il opter pour un cadre supranational? A propos de la citoyenneté du monde, elle est en débat constant avec Jaspers (KJ 94-108), citoyen et philosophe allemand qui a fui l'Allemagne nazie et s'est installé à Bâle après la guerre. Elle s'oppose à une telle idée en la trouvant trop formelle, abstraite.

Arendt, dans sa description du totalitarisme et le vide qu'il installe, tire deux conséquences quant à l'Etat: d'une part, l'Etat (cadre) est une nécessité pour l'organisation politique (régime) non totalitaire dont elle a précisé les contours dans son *Essai sur la révolution* (l'exercice direct du pouvoir avec les Conseils; l'abolition de la souveraineté avec l'Etat fédéral; la Cour suprême, autorité incorporée à l'institution politique et confiée à un pouvoir sans pouvoir, l'institution judiciaire; la stabilité et l'opinion avec le Sénat) (Amiel 1996, 97-106). L'Etat est donc le cadre indispensable de l'activité politique qui en assure l'existence avant même la stabilité liée à l'activité. Ayant constaté la catastrophe de la disparition de tout cadre dans l'apparition des millions de sans-Etat, Arendt n'est pas une théoricienne du dépérissement de l'Etat (Marx), en distinguant le cadre et l'activité d'organisation, de participation. Elle ne précise cependant pas, dans *Les origines du totalitarisme* (elle le fera plus tard, essentiellement dans son *Essai sur la révolution*) quelles seraient la nature, la composition et l'organisation de l'Etat si ce n'est en critiquant l'Etat-nation quand il est organisé de manière mono-nationale, alors que dans les faits il contient plusieurs nations et plusieurs peuples minorisés ou niés. Elle reprendra encore cette question plus tard à propos de la diaspora juive aux USA au moment de la création de l'Etat d'Israël.

D'autre part, il est nécessaire de repenser le pouvoir, l'égalité, la liberté, non seulement en tant que domination totale, mais en tant qu'action, pensée plurielle. Elle développera sa réflexion à ce sujet dans la *Condition de l'homme moderne*, *la Vie de l'esprit*.

2 Les sans-Etat pris dans l'étau du totalitarisme

« Lui [Kafka] qui fut peut-être le dernier des grands poètes européens ne pouvait vraiment pas avoir souhaité devenir nationaliste. En fait tout son génie, toute sa modernité résident précisément dans le fait que ce qu'il cherchait c'était à être un homme parmi les hommes, un membre à part entière de la société humaine. » (FK 2 204)

Arendt considère les sans-Etat en rapport étroit, à la fois avec les origines et la nature du régime et du système totalitaire. Elle voit dans les sans-Etat la privation de la politique sous son aspect de privation de résidence, d'appartenance politique donc de citoyenneté et même d'acosmie. Elle montre aussi des acteurs (parvenus-parias), soumis et/ou engagés dans des actions de résistance. En ce qui concerne la privation de la politique, un premier texte écrit en 1944 (AJ 135-138) apparaît comme un condensé d'idées qu'elle développera en écrivant *Les origines du totalitarisme* (le chapitre V, du troisième tome intitulé *L'Impérialisme*). En 1945, dans un autre texte intitulé *The Stateless People*, elle avait décrit littéralement un « peuple sans-Etat », ce qui signifie pour elle un peuple sans appartenance politique, le peuple juif, mettant déjà l'accent dès cette période sur l'absence d'Etat et non l'absence de patrie, les *Staatenlose* plutôt que sur les *Heimatlosen*. Par ailleurs, elle écrit plusieurs textes sur la lutte pour l'appartenance politique, en abordant cette question sous divers angles : armée juive (AJ 23-27), « juifs d'exception » en 1946 (TC 122-171), la condition de réfugié (NR), l'alternative parvenu-paria (TC), la culture de diaspora comme moyen de résistance à l'assimilation (CHM).

2.1 Les réfugiés, les apatrides sans droits et avilis[148]

Dans un texte écrit le 15 décembre 1944, qui résonne étrangement dans la situation internationale contemporaine, Arendt décrit en quelques pages la situation d'avilissement, de dépréciation, de mépris, d'absence de dignité et de respect dans laquelle se trouvent les apatrides sans statut politique. Elle développera ses idées sur la signifi-

cation d'un tel fait dans le cinquième chapitre de l'OT III. «Les apatrides constituent le phénomène le plus récent de l'histoire moderne» (SDA, 135). Ils sont le produit de trente années de guerre européenne.

> «De gré ou de force, ils ont rompu avec l'ancienne trinité peuple-Etat-territoire, qui était le fondement solide de la nation et ils ont élargi à toute l'Europe la ceinture de groupes ethniques mélangés et migrants qui ont rendu si incertain l'espace de l'Europe de l'Est et si invivables les nouveaux Etats-nations érigés par le Traité de Versailles» (135).

Les apatrides se trouvent dans la même situation que celle des minorités à la fin de la guerre de 1914-1918.

> «[...] ces apatrides se trouvent, tant sur le plan politique que social et juridique, dans un vide de plus en plus béant sur lequel la législation des Etats nationaux n'a pas de pouvoir, vide qui ébranlera très sérieusement la structure même de l'Etat-nation si aucune juridiction ne vient le combler» (135).

Quels sont les instruments existants pour traiter un tel problème? La communauté internationale ne s'en soucie pas (137).

> «Ni le droit d'asile, qui ne concerne que des individus et qui ne peut entrer en ligne de compte pour les migrations de population, ni la naturalisation, qui n'est prévue, pour les Etats qui ne reposent pas sur l'immigration, que comme une limite et une exception, ne peuvent s'en rendre maîtres» (135).

Les droits humains sont prévus pour protéger des abus sur les individus et ne sont pas des droits positifs. Or, les apatrides sont des «groupes ethniques compacts et ce n'est pas en tant qu'individus qu'ils seront arrêtés et persécutés, mais en tant que membres de peuples ou fractions de peuples, ne bénéficiant pas de la protection d'un Etat» (136).

Le sort et le statut des réfugiés est laissé au bon vouloir des Etats européens, qui se déchargent de leur responsabilité dans des cas précis (politique de retour) et «en évitant toute solution globale» (136), alors que plusieurs milliers de réfugiés végètent depuis six (réfugiés espagnols), dix, vingt ans dans une «situation d'illégalité» et «d'absence de droits civils». Cette normalisation d'une situation illégale est dangereuse, car avant la fin de la guerre, ceux qui avaient participé à la résistance (les réfugiés espagnols par exemple) avaient acquis ainsi un statut légal par la lutte. Et aujourd'hui on refuse de les légaliser. On refuse, par exemple, aux centaines de milliers de juifs ayant participé à la résistance de participer à la commémoration de l'armistice du 11 novembre (AJ 93-97). Les Conventions internationales en vigueur prévoient à nouveau la déportation des réfugiés comme solution à la condition d'apatride. Il n'y a pas de reconnaissance «inter-européenne du peuple juif» (SDA 137). Et pourtant une telle solution permettrait formellement de rendre les juifs qui demeurent sans protection nationale aptes à la déportation. Pratiquement, elle rendrait la déportation (notamment en Palestine) très difficile. A la fin de l'article, Arendt met l'accent sur le problème politique central des réfugiés et des apatrides:

> «La vraie difficulté, s'agissant des réfugiés et des apatrides, réside dans le fait qu'elle est tout simplement insoluble à l'intérieur d'une vieille organisation nationale étatique des peuples. Les apatrides mettent à nu beaucoup plus et bien plus clairement que tous les autres, la crise de l'Etat-nation» (138).

2.2 *Le déclin de l'Etat-nation, la fin des droits humains, l'apparition des sans-Etat*

> *« Les jours qui ont précédé la Première Guerre mondiale et ceux qui l'ont suivie sont séparés non pas comme la fin d'une vieille époque et le début d'une nouvelle, mais comme le seraient la veille et le lendemain d'une explosion. Cette figure de rhétorique est pourtant aussi inexacte que toutes les autres, car la calme désolation qui s'installe après une catastrophe ne s'est jamais ici produite. La première explosion semble avoir déclenché une réaction en chaîne dans laquelle nous sommes pris depuis lors et que personne ne paraît pouvoir arrêter. »* (OT II 239)

Arendt présente ses thèses sur la privation de la politique, de place, de l'appartenance politique en critiquant les droits humains, tout au long de cinquante-trois pages (édition française), dans le cinquième chapitre de *L'impérialisme* (OT II) intitulé : « Le déclin de l'Etat-nation et la fin des Droits de l'Homme ». Dans une revue de science politique nord-américaine, elle avait déjà, deux ans auparavant, posé la question suivante : *The rights of man. What Are They ?*, tout en développant déjà ses idées sur l'aporie des Droits de l'Homme contenues dans la deuxième partie du cinquième chapitre. On retrouve également nombre des idées qu'elle y développe dans plusieurs autres textes de son œuvre. Je me centre ici sur le cinquième chapitre en question.

Je me propose de décrire sa démarche, puis de dégager les problèmes posés par Arendt quant à l'Etat-nation et à la situation de sans-Etat. Pour bien saisir sa démonstration, il convient d'avoir en mémoire des faits, des références historiques et philosophiques d'Arendt, qui nous parle d'un lieu, l'Europe centrale et occidentale et d'une époque (1880-1914 [OT II 240], l'entre-deux-guerres et la Deuxième Guerre mondiale) : celle de la génération qui l'a précédée où l'impérialisme apparaît comme un mouvement qui bouscule le cadre de l'Etat-nation. La présence de minorités, de peuples sans-Etat, de millions de personnes avec des statuts précaires ou sans statut lors des deux guerres mondiales, la solution finale des nazis apparue comme une question radicale opposée à la notion d'humanité, sont en toile de fond du texte. Arendt souligne l'importance qu'elle accorde à cette privation d'Etat, en rappelant que les nazis avaient déchu les juifs de leur citoyenneté, avant de les éliminer.

Des questions et des catégories philosophiques systématisées postérieurement (1961) dans la CHM, et ER et d'autres textes sont déjà présentes : définition de la condition humaine de l'homme moderne ; distinction entre le privé et le public, distinction entre nature-social-politique, nature de la pensée et de l'action humaine. Finalement, un constat accompagne sa réflexion sur les droits humains. Au moment de l'impérialisme expansionniste, la prise de conscience, qu'après la découverte des continents et la colonisation, il n'existe plus une pluralité de mondes avec une expansion infinie possible avec des espaces extérieurs où il serait possible d'expulser les indésirables sans les faire disparaître. L'humanité se trouve dans un monde fini et unique. Les notions de ressources, de mouvement de populations, de communauté politique devenue mondiale, s'en trouvent transformées nous dit-elle.

Pour saisir sa pensée, il est nécessaire de dépasser une difficulté. A l'égal du concept d'impérialisme, le concept d'Etat-nation est un concept opératoire. On cherche en vain des définitions philosophiques, historiques ou de sciences politiques précises. Ce concept

lui sert de point d'ancrage pour décrire deux réalités de l'impérialisme de la vieille Europe apparemment contradictoires [149], racines du totalitarisme : la décomposition d'anciens Etats géants (empires russe et austro-hongrois) et à côté d'anciens Etats-nations, l'émergence de nouveaux Etats-nations établis en Europe après la guerre de 1914-1918 qui ne furent plus des Etats de droit, à cause de contraintes et de politiques menées (dénationalisations, expulsions, camps de la mort). Pour la philosophe, ces phénomènes sont une des causes de l'existence de peuples sans-Etat, de millions de personnes sans droits, ou en d'autres termes privés de résidence et d'appartenance politique.

Bien que la tâche ne soit pas évidente, face au style de narration descriptive dense de l'auteur, tentons tout d'abord de repérer la question de philosophie politique implicite derrière sa démonstration. Le point d'appui d'Arendt pour évaluer la situation et le sens de la présence des sans-Etat est une conception de communauté politique permettant la prise de parole, la pensée, l'action, à laquelle les hommes, les peuples doivent avoir le droit de participer pour vivre pleinement leur condition humaine. Notons d'emblée qu'une telle définition de la politique inclut la division sociale en rapport étroit à la constitution du politique et assimile parfois – tout en critiquant par ailleurs les limites intrinsèques et donc les tendances d'homogénéisation du système d'Etat-nations – les notions contradictoires de communauté politique et d'Etat-nation.

En bref, elle pose une thèse centrale : l'impérialisme a préparé le totalitarisme et avec le déclin des Etats-nations, la dénationalisation, l'expulsion de millions de parias les droits humains se sont vidés de leur sens.

> « Une fois qu'ils [groupes] ont eu quitté leur pays natal, ils se sont retrouvés sans patrie ; une fois qu'ils ont abandonné leur Etat, ils ont été considérés comme des hors-la-loi ; une fois qu'ils ont été privés de leurs droits, ils se sont retrouvés des parias, la lie de la terre » (OT II 240).

En perdant leur appartenance politique les parias perdirent les droits et les droits humains conçus pourtant comme inaliénables. Les droits humains devinrent un idéalisme, une « hypocrisie hasardeuse et débile » (243).

Les métaphores qui ouvrent le chapitre V sont centrées sur le mouvement violent et dévastateur. Le 4 août 1914 a été une explosion qui a déclenché une « réaction en chaîne dans laquelle nous sommes pris depuis lors et que personne ne paraît pouvoir arrêter » (239). La solidarité à la base du système international des Etats-nations a été détruite. Les guerres civiles « ont entraîné l'émigration de groupes qui, moins heureux que leurs prédécesseurs au cours des guerres de religion, n'ont été accueillis nulle part » (240). Les *Heimatlos* sont devenus des parias, la lie de la terre. Avant même le totalitarisme, qui finira la besogne, « l'explosion de 1914 et ses graves séquelles d'instabilité avaient suffisamment ébranlé la façade du système politique de l'Europe pour mettre à nu les secrets de sa charpente » (240). Les règles du monde ne se sont plus appliquées à « un nombre croissant de groupes humains » (240). La haine, comme « dans une querelle de famille à la Strinberg » (241) devint rampante, insinuante dans les affaires publiques, sans que l'on puisse rendre personne responsable. Cette dégradation se développa dans les Etats établis depuis peu. Les derniers vestiges de solidarité entre les nationalités non émancipées de la « ceinture des populations mêlées s'évanouirent » (241) avec la disparition de la bureaucratie des empires.

« Désormais chacun était contre quelqu'un d'autre, et surtout contre ses voisins les plus proches, Slovaques contre Tchèques, Croates contre Serbes, Ukrainiens contre Polo-

nais» (241). Ces disputes avaient des airs de «petites disputes nationalistes sans conséquence pour le destin politique de l'Europe» (242). Il ne s'agissait cependant pas d'un conflit nationaliste. C'est pourtant de ces disputes qu'émergèrent deux groupes, des «cousins germains»: les sans-patrie et les minorités qui «n'avaient pas de gouvernement pour les représenter, les protéger» (242). Ces deux groupes avaient des souffrances différentes de celles des classes moyennes dépossédées, des chômeurs, des petits rentiers, des pensionnés privés de statut social, de droit au travail, de droit de posséder. Leur souffrance provenait d'une perte. «Ils avaient perdu ces droits qui avaient été conçus et même définis comme inaliénables, à savoir les Droits de l'Homme» (242). Ces groupes furent amenés à vivre sous des «lois d'exception» – les Traités de minorités – «dans des conditions d'illégalité absolue» (242). Dans l'Europe d'après-guerre, un élément supplémentaire de désintégration a été introduit: la dénationalisation, «arme puissante entre les mains de la politique totalitaire» (242).

Arendt explique alors, en suivant les péripéties de l'histoire européenne, la genèse de ce qu'elle appelle les sans-Etat, le passage d'*heimatlos* à *staatenlos*, ou plutôt *Statelessness*. La perte du droit de résidence apparaît comme le signal d'alarme du début du processus de privation qui indique une atteinte non seulement des sans-patrie, mais du système politique lui-même. Elle montre dans sa partie sur «l'aporie des Droits de l'Homme», que les Etats constitutionnels ont été incapables de défendre les droits et les Droits de l'Homme des sans-Etat. Les SS en avaient compris les implications avant les Etats constitutionnels (243). Les droits humains devinrent «pure fantaisie» et «les protestations des démocrates n'étaient qu'alibi, hypocrisie et lâcheté face à la cruelle majesté d'un monde nouveau» (243). «Les mots mêmes de 'Droits de l'Homme' devinrent aux yeux des intéressés [...] le signe manifeste d'un idéalisme sans espoir ou d'une hypothèse hasardeuse et débile» (243).

2.2.1 La nation des minorités, les peuples privés d'appartenance politique

Pour développer sa thèse, dans la première partie du chapitre, La nation des minorités et les peuples sans Etat (vingt-six pages), elle prend appui sur un fil conducteur central: l'évolution des Etats-nations et des statuts juridiques des divers exclus (les minorités, les peuples, les apatrides, les réfugiés, les personnes déplacées), vers une exclusion radicale de toute appartenance politique, une absence totale de statut juridico-politique, donc de place dans le monde. Arendt souligne qu'avec la dislocation des deux empires, la transformation des Etats-nations, les intérêts nationaux de gouvernements totalitaires ont pris le pas sur les exigences de la loi de gouvernements constitutionnels. La vieille trinité «Etat(nation)-peuple-territoire» éclata.

La désintégration du système des Etats organisés sous la forme dominante d'Etats-nations, de la souveraineté nationale se fit après la guerre de 1914-1918 – sauf pour les Etats géants de l'extérieur (montée de l'impérialisme, mouvements annexionnistes) et de l'intérieur «avec l'apparition des minorités créées par les Traités de Paix et d'un mouvement de réfugiés prenant de plus en plus d'ampleur à la suite des révolutions» (OT II 244). La désintégration se fit en deux étapes: 1) après la guerre de 1914-1918; 2) dans l'entre-deux-guerres et durant la Deuxième Guerre mondiale avec le totalitarisme. Les deux phénomènes sont différents, précise plus loin Arendt, mais l'évolution a été vers le pire, vers l'addition de nouvelles catégories «qui ont dû vivre hors du giron de la loi» (253).

2.2.2 La perte des *Homeless (Heimatlose)*

> *«Etre déraciné, cela veut dire n'avoir pas de place dans le monde, reconnue et garantie par les autres; être inutile, cela veut dire n'avoir aucune appartenance au monde. Le déracinement peut être la condition préliminaire de la superfluité, de même que l'isolement peut (mais ne doit pas) être la condition préliminaire de la désolation.»* (OT III 227)

Le groupe de sans-Etat le plus ancien sont les *Homeless (Heimatlose)*, «produits par les Traités de paix de 1919, par la dissolution de l'Autriche-Hongrie et par la mise en place des Etats baltes» (OT II 253). Un fonctionnaire français désigna Vilna comme «la capitale des apatrides» (253). En Europe de l'Est et du Sud, la création de nouveaux Etats-nations en même temps que les Traités sur les minorités était d'une «sagesse discutable», car les conditions d'extension du système d'Etat-nation n'étaient pas réunies (population homogène et solidement enracinée dans le sol). Les Traités agglutinaient ensemble «une quantité de peuples dans des Etats uniques» (244), avec domination d'une nation sur les autres et un troisième groupe les minorités pour lesquelles il fallait observer «des règlements spéciaux» (245); «un jeu arbitraire [qui] octroyait la domination aux uns et la servitude aux autres» (245). De plus les grands Etats-nations n'avaient pas les mêmes obligations vis-à-vis de leurs minorités que les nouveaux Etats-nations. La notion de souveraineté n'était donc pas la même pour tous les Etats-nations.

A l'égal des peuples colonisés, cent millions d'Européens catégorisés en minorités, en «peuples sans-Etats», jouaient donc le rôle de «peuples sans histoire» (245) qui aspiraient à une existence historique. Mais comme les règles du jeu ne permettaient pas de leur accorder un tel statut, il restait la possibilité de leur octroyer le statut de peuples coloniaux, ironise Arendt.

Le *statu quo* ne pouvait pas être préservé, tout simplement parce que 25% de la population européenne était hors de l'histoire. La création de nouveaux Etats n'avait pas non plus arrangé les problèmes, puisque «30% de leurs cent millions d'habitants y étaient officiellement reconnus comme des exceptions qu'il fallait placer sous la protection spéciale des Traités de Minorités» (246). En plus, une telle distinction n'était pas suffisante pour expliquer tous les problèmes. Elle indiquait seulement une distinction entre des peuples sans gouvernement propre et ceux qui n'en disposaient pas dans les termes d'une «identité nationale» (246). Il manquait encore à la description les peuples «trop petits et trop disséminés pour prétendre à une véritable identité nationale» (246). Dans certains des nouveaux Etats, «les peuples dépouillés de leur nationalité représentaient 50% de la population totale» (Yougoslavie, Tchécoslovaquie) (246).

Dès le moment où la seule manière de jouir d'une appartenance politique et de la citoyenneté fut «un gouvernement national choisis par eux-mêmes» (247), – modèle de la Révolution française qui avait proclamé conjointement les droits humains et la souveraineté nationale, précise Arendt – les droits humains sont apparus comme des droits secondaires, comme une illusion pour les millions de «privés d'Etat». Ces peuples réalisèrent que les Traités des minorités fabriqués par des hommes d'Etat qui défendaient leurs intérêts étaient en fait des traités d'assimilation, qu'ils seraient ou assimilés ou liquidés. «Mais que pouvait-on attendre d'autre au sein d'un système d'Etats-nations souverains», s'exclame Arendt (247) et des nazis qui avaient dépouillé les citoyens de seconde zone de leur citoyenneté (257).

> « Avec l'apparition des 'peuples sans-Etat', [que] la transformation de l'Etat d'instrument de la loi en instrument de la nation s'était accomplie ; la nation avait conquis l'Etat, l'intérêt national l'avait emporté sur la loi bien avant qu'Hitler puisse proclamer : 'Le droit est ce qui est bon pour le peuple allemand' » (251).

Dès les années 1930, le seul substitut à l'Etat furent les camps d'internement. Arendt critique une nouvelle fois la nature et la genèse de l'Etat devenu Etat-nation en tant que cadre d'organisation des peuples contenant l'homogénéisation donc l'exclusion et la forme de gouvernement (totalitarisme ou tendance au totalitarisme).

> « La possibilité de cette transformation avait indéniablement existé de tout temps dans la structure même de l'Etat-nation. Mais dans la mesure où la construction des Etats-nations avait coïncidé avec la mise en place de gouvernements constitutionnels, ils avaient toujours représenté la souveraineté de la loi et reposé sur celle-ci pour éviter le règne d'une administration arbitraire et du despotisme. Si bien que lorsque le fragile équilibre entre nation et Etat, entre intérêt national et institutions légales fut détruit, la désintégration de cette forme de gouvernement et d'organisation des peuples s'accomplit à une rapidité terrifiante » (251).

Dans un tel contexte,

> « les minorités n'étaient sans-patrie qu'à demi ; elles appartenaient *de jure* à un certain corps politique, même si elles avaient besoin d'une protection supplémentaire sous la forme de traités et de garanties spéciaux ; certains droits secondaires, comme le droit de parler leur propre langue et de rester dans leur propre milieu culturel et social se voyaient menacés et placés sous la protection mitigée d'un organisme extérieur ; mais d'autres droits, comme le droit à la résidence et au travail, restaient intacts » (252).

La perte du *droit de résidence* apparaît alors comme l'axe, le symptôme clé de départ d'une aggravation postérieure dramatique de la situation. On verra qu'Arendt le pose comme la matrice première du politique, en renversant la perte en jouissance de droit. « Les artisans des Traités sur les Minorités n'avaient pas prévu la possibilité de transférer massivement les populations, ni le problème des gens qui étaient devenus 'indéportables' parce qu'il n'était aucun pays sur terre où ils puissent bénéficier du droit de résidence » (252). Le phénomène des minorités pouvait encore apparaître comme un « phénomène exceptionnel, particulier à certains territoires déviant par rapport à la norme » (252). Cet argument était tentant parce qu'il ne mettait pas en cause le système lui-même. Il servit même de base au rapatriement des nationalités « dans le but d'abolir la ceinture de population mêlée » (253) après la Deuxième Guerre mondiale. On pensait ainsi enfin résoudre le « problème des sans-Etat » (253).

Les sans-Etat, symptôme de la situation politique contemporaine

Arendt annonce la nouveauté et l'ampleur du problème dans l'entre-deux-guerres et avec la montée du totalitarisme qui fait émerger la crise profonde du système des Etats-nations et la figure du sans-Etat en tant que peuple sans Etat qui lutte pour son existence et son appartenance politique :

> « Elle aura été bien plus opiniâtre dans les faits, et de bien plus d'envergure dans ses conséquences, cette lutte des sans-Etats qui représente le phénomène de masse le plus nouveau de l'histoire contemporaine, cependant que l'existence d'un peuple nouveau et de plus en plus nombreux, composé de personnes privées d'Etat, aura été le trait le plus symptomatique de toute la situation politique contemporaine » (253).

Ce peuple était composé de différentes catégories: les *Heimatlose* produits par les Traités de paix de 1919 (à la suite de la dissolution de l'Autriche-Hongrie et la mise en place des Etats baltes); les apatrides; les réfugiés d'après-guerre «que les révolutions avaient chassés de leur pays et qui étaient promptement dénationalisés par les gouvernements en place» (254): des millions de Russes, des centaines de milliers d'Arméniens, des milliers de Hongrois, des centaines de milliers d'Allemands et plus d'un demi-million d'Espagnols (catégories les plus importantes). Et face à ces catégories, la souveraineté nationale s'exerçait. Les dénationalisations massives étaient un instrument tout à fait nouveau à l'époque.

Elles indiquaient des caractéristiques pré-totalitaires de l'organisation politique: «Elles présupposaient une structure d'Etat qui, si elle n'était pas encore tout à fait totalitaire, n'était en tout cas pas prête à tolérer la moindre opposition, et qui auraient préféré perdre ses citoyens plutôt que de donner asile à des individus aux vues divergentes» (254). Les pays voisins pouvaient se livrer à «une lutte à mort non seulement en cas de guerre, hypothèse extrême, mais aussi en cas de paix» (255). C'était un frein à la souveraineté nationale. «En théorie, dans le domaine du droit international, il avait toujours été vrai que la souveraineté n'est nulle part plus absolue qu'en matière d''émigration', [de] naturalisation, [de] nationalité et d'expulsion» (255). Mais la souveraineté nationale allait être sérieusement mise en cause par le mouvement totalitaire et encore aggraver la situation. «On est presque tenté de mesurer le degré de maladie totalitaire d'après le niveau auquel les gouvernements concernés utilisent leur droit souverain de dénationalisation» (255). Pratiquement tous les pays européens utilisaient cet instrument (hormis l'Italie de Mussolini).

Arendt souligne le paradoxe ironique d'«idéalistes bien intentionnés qui s'entêtent à considérer comme 'inaliénables' ces droits humains dont ne jouissent que les citoyens des pays les plus incohérents et les plus civilisés, et la situation même de ces êtres privés de droits» (255). «Leur situation s'est détériorée tout aussi obstinément, jusqu'à ce que le camp d'internement – qui était avant la Seconde Guerre mondiale l'exception plutôt que la règle pour les apatrides – soit devenu la solution de routine au problème de résidence des 'populations déplacées'» (256).

Un des indices de la dégradation est la terminologie appliquée qui elle aussi s'est détériorée. On a passé des sans-patrie qui reconnaissaient au moins que ces personnes avaient perdu la protection de leur gouvernement, aux personnes déplacées. Un tel passage indique que même la privation d'Etat est niée. «L'appellation de 'personne déplacée' a été inventée au cours de la guerre dans le but précis de liquider une fois pour toutes le phénomène de la privation d'Etat en ignorant son existence» (256). D'un autre côté, «la non-reconnaissance de la privation d'Etat signifiait toujours rapatriement, c'est-à-dire déportation vers le pays d'origine qui, ou bien refuse de reconnaître l'éventuel rapatrié comme citoyen, ou bien veut au contraire le faire rentrer à tout prix pour le punir» (256). Malgré les bonnes intentions des pays non totalitaires, qui consistaient à résoudre ce problème en l'ignorant, le fait a été que pour «un million d'apatrides reconnus, il y a plus de dix millions d'apatrides *de facto*» (256). «[...] le fond du problème de la privation d'Etat, qui est identique à celui des réfugiés, est purement et simplement [qui est] passé sous silence [...] et que le nombre des apatrides augmente» (256). Les dictatures totalitaires ou semi-totalitaires utilisaient «en toute innocence» l'arme de la dénaturalisation avant la Première Guerre, puis ce fut le tour des démocraties libres de l'envisager (par ex. les USA avec ses natifs communistes). «Et pour-

tant, que l'on se souvienne seulement du soin extrême avec lequel les nazis insistaient pour que tous les Juifs de nationalité non allemande 'soient déchus de leur citoyenneté soit avant, soit au plus tard le jour de leur déportation'» (257).

«La première grave atteinte portée aux Etats-nations par suite de l'arrivée de centaines de milliers d'apatrides a été que le droit d'asile, le seul droit qui ait jamais figuré comme symbole des Droits de l'Homme dans le domaine des relations internationales, a été peu à peu aboli» (257). Arendt donne son point de vue sur la nature et l'importance du droit d'asile:

> «Sa longue histoire, une histoire sacrée, remonte aux origines même de la vie politique organisée. Depuis les temps les plus reculés, il a protégé à la fois le réfugié et la terre d'asile des situations où les gens étaient contraints de devenir des hors-la-loi par suite de circonstances échappant à leur volonté. Il a été le seul vestige moderne du principe médiéval du *quid est in territorio est de territorio*, car dans tous les autres cas l'Etat moderne tendait à protéger ses citoyens au-delà de ses propres frontières et à assurer, au moyen de traités réciproques, qu'ils demeurent soumis aux lois de leur pays» (257).

Mais signe de l'ampleur de la crise politique internationale:

> «Bien que le droit d'asile ait continué à exister dans un monde organisé en Etats-nations et qu'il ait même, dans des cas individuels, survécu aux deux guerres mondiales, il est ressenti comme un anachronisme et comme un principe incompatible avec les droits internationaux de l'Etat» (258).

Puis Arendt relève un point important: il n'existe pas dans la loi écrite (Constitution, accord international quelconque). En ce sens, pour Arendt, il partage le même sort flou que les Droits humains. La situation depuis lors a changé et va dans la tendance dénoncée par Arendt.

Introduisons ici une parenthèse pour préciser la pensée d'Arendt sur le droit d'asile. Le droit d'asile apparaît dans son analyse comme une forme d'appartenance politique (une protection octroyée). Mais elle distingue le droit d'asile du droit de résidence. La perte de nationalité, de résidence et de protection (droit d'asile) d'un gouvernement sont liés quoique distincts. Le droit d'asile s'inscrit dans la protection gouvernementale. Bien qu'il n'ait pas été inscrit dans les Constitutions au XIX^{e} siècle, il avait relativement bien fonctionné, avant l'arrivée massive de réfugiés du XX^{e} siècle. Le droit d'asile était conçu pour des cas exceptionnels et aussi pour des motifs (convictions politiques et religieuses) reconnus par les Etats qui offraient leur protection. Mais les réfugiés du XX^{e} siècle

> «étaient persécutés non à cause de ce qu'ils avaient fait ou pensé, mais parce qu'ils étaient nés pour toujours dans la mauvaise catégorie de race ou de classe, ou encore avaient été incorporés sous les drapeaux de la mauvaise catégorie de gouvernement (ainsi dans le cas de l'Armée républicaine espagnole)» (278).

Tout en considérant le droit d'asile comme un baromètre de l'état de l'appartenance politique, elle l'envisage également comme réparation. Elle partage le point de vue de Jaspers qu'il développe dans *La culpabilité allemande*, quant à la responsabilité et au repentir libre ou forcé. Mais elle suggère d'y ajouter une autre condition concernant un droit d'asile transformé en citoyenneté de réparation. En 1946, elle écrit à Jaspers que l'Allemagne devrait s'engager à stipuler dans sa prochaine constitution «le droit pour tout Juif, où qu'il soit né, de pouvoir toujours devenir, quand il le voudra et sur

la base de sa seule nationalité juive, un citoyen à part entière de cette république, sans pour cela renoncer à être juif» (lettre HA-KJ N° 43 du 17.8.1943). Tout en posant la question d'une réparation, elle ouvre ainsi un champ de réflexion du droit d'asile au droit de citoyenneté sur la base d'une double nationalité.

Deux remèdes à la situation de choc avec l'arrivée des sans-Etat, de flou ou d'absence juridique – le rapatriement et la naturalisation – échouèrent, non à cause d'une valeur attribuée à la personne des apatrides, mais «il n'y avait pas de pays où déporter ces gens» (260). L'homme sans patrie était une «anomalie pour lequel il n'est pas de place appropriée dans la structure de la loi générale» (261). Les apatrides – dont les Juifs et les Arméniens couraient les plus grands dangers – devinrent donc des «hors la loi» donc hors du monde, car de nationalité indéterminée, livrés à la police qui effectuait des actes illégaux (expulsion vers les pays voisins) pour alléger le «fardeau des indésirables» (261). Les mesures de rapatriement échouèrent quand il n'y avait pas de pays où déporter ces gens. La naturalisation échoua également, à cause de la masse des personnes concernées et parce que les Etats-nations ne voulaient considérer que les personnes «nées sur leur territoire et citoyens par droit de naissance» (262). La seule question des conférences internationales était: «comment pouvoir rendre le réfugié déportable encore une fois?» (262).

> «La Deuxième Guerre mondiale et les camps de déportation n'étaient pas nécessaires pour montrer que le seul substitut concret à un pays natal inexistant était le camp d'internement. De fait, ce fut dès les années trente le seul 'pays' que le monde eut à offrir aux sans-Etat» (262).

Hormis la déportation, la naturalisation se révéla aussi un échec. «La naturalisation était essentiellement une annexe de la législation de l'Etat-nation qui ne voulait reconnaître que les 'nationaux', personnes nées sur son territoire et citoyens par droit de naissance» (262). Et l'instrument s'est brisé quand il a fallu l'appliquer à des masses.

Le processus de dégradation qui avait atteint les apatrides s'étendit aux citoyens naturalisés. Il révéla peu à peu une fragilité des statuts de l'ensemble des étrangers, en priorité ceux reconnus par l'Etat-nation. Les premiers à pouvoir être dépouillés de droits nationaux étaient bien ceux qui en disposaient, ne serait-ce qu'en quantité infime. De ce fait «dans les années trente, il était devenu très difficile de distinguer nettement entre réfugiés apatrides et résidents étrangers normaux» (263).

Le phénomène d'apatridie a causé deux maux. Le premier concerne la situation des apatrides, le deuxième concerne le système politique. «Le premier a été une atteinte à la distinction entre nationaux et étrangers et aux droits souverains des Etats en matière de nationalité et d'expulsion, ce qui n'a pas été le pire» (264). Le deuxième mal a été plus grave. La structure même des institutions juridiques nationales a été mise en cause «lorsqu'un nombre croissant de résidents ont dû accepter de vivre en dehors de la sphère d'application de ces lois, sans toutefois être protégés par aucune loi» (264). L'individu apatride se voyait obligé de transgresser la loi. Il pouvait être emprisonné sans avoir commis de délit. Mais il pouvait commettre un délit pour se faire tout simplement reconnaître. Puisqu'il était une anomalie, il valait mieux qu'il soit reconnu par le système au moins comme criminel (le meilleur critère pour juger si quelqu'un était dépourvu de toute protection juridique écrit ironiquement Arendt).

Avec une ironie amère Arendt montre que les criminels et les génies avaient quelque chance de s'en sortir, les premiers parce qu'ils étaient encore dans la logique du droit,

«en offensant la loi ils pouvaient obtenir d'elle une certaine protection» (265). Une sentence pénale prononcée sera moins grave qu'un ordre d'expulsion ou un décret l'expédiant dans un camp d'internement ou d'extermination. «[...] Un homme a des chances de devenir pratiquement citoyen à part entière s'il commet seulement un petit larcin» (265). Il passe ainsi d'un statut de lie de la terre à celui de personne raisonnable. Et les autres parce qu'ils pouvaient se faire considérer comme exception à la règle générale. «[...] il est exact que les chances du réfugié célèbre sont plus grandes, tout comme un chien qui a un nom a davantage de chances de survivre qu'un chien errant qui ne serait juste qu'un chien en général» (266). Comme le génie, «obtenir un degré de particularisme s'avérait seul capable de sauver un homme de la foule gigantesque anonyme» (266).

Tout en décrivant ce processus de détérioration des droits avec l'ironie amère qu'on lui connaît, elle signale la transformation des institutions juridiques et politiques établies. Elle donne l'exemple des pleins pouvoirs donnés à la police pour la question des apatrides et des réfugiés, par «l'Etat-nation incapable de fournir une loi» (266). La police «cessait d'être un instrument destiné à faire respecter et à appliquer la loi pour devenir une instance gouvernante, indépendante du gouvernement et des ministères» (266). Elle se transformait en «police d'Etat», qui orientait la politique étrangère tout à fait en dehors des gouvernements officiels. La puissance et l'autonomie de la police devenait un fait patent.

D'une telle logique, découlèrent les fameuses *Lois de Nuremberg* distinguant entre «citoyens du Reich» (citoyens à part entière) et nationaux (citoyens de deuxième classe privés de droits politiques), véritables «législations totalitaires», impliquant les camps de concentration. «Le fléau [des sans-Etats] apparaît comme le germe d'une maladie incurable pour les nouveaux Etats» (270) et les Etats non totalitaires. Arendt établit ici un lien entre les pays totalitaires et les pays non totalitaires (partie II). Dans les pays non totalitaires, «l'augmentation des groupes d'apatrides provoquait une certaine forme d'illégalité orchestrée par la police, et qui conduisait pratiquement à une adaptation par le monde libre de la législation des pays totalitaires» (267). Avec ironie, elle donne l'exemple d'un apatride qui pouvait fuir d'un camp de concentration et qui arrivait en Hollande, qui était interné avant d'être à nouveau déporté. «Cette politique étrangère à direction policière fonctionnait tout à fait en dehors des gouvernements officiels» (268). L'exemple des relations cordiales entre la Gestapo et la police durant le gouvernement socialiste de Léon Blum en est un exemple.

En fait, souligne-t-elle en conclusion de cette partie: «Depuis les Traités de Paix de 1919 et de 1920, réfugiés et apatrides sont, telle une malédiction, le lot de tous les nouveaux Etats qui ont été créés à l'image de l'Etat-nation» (270). Arendt donne l'exemple des Palestiniens – elle critique la forme d'Etat d'Israël – et de l'Inde. C'est «une maladie incurable» pour les nouveaux Etats qui se constituent sur le modèle de l'Etat-nation. «l'Etat-nation ne saurait exister une fois que son principe d'égalité devant la loi a cédé» (270). Sans égalité, les lois ne sont plus que des privilèges pour certains, «ce qui est en contradiction avec la nature même des Etats-nations» (270). Or est-il certain que l'égalité découle de la nature même des Etats-nations, qu'il n'y a pas une contradiction entre la nature des Etats-nations modernes et l'égalité de tous devant la loi? Plus ces Etats-nations font preuve d'incompétence pour traiter «les apatrides en personnes légales», plus grand est le pouvoir de la police.

2.2.3 Le parcours tragique : *Homeless*, *Statelessness*, *Worldlessness*

Je ne me propose pas de discuter principalement la perplexité d'Arendt devant les droits humains et sa vision du droit, bien qu'il soit important de rappeler qu'Arendt ne s'inscrit pas dans la perspective des droits naturels, ni du droit à la différence. Ce qui nous intéresse en priorité dans la deuxième partie du texte, c'est ce qu'indique sa perplexité quand on la met en rapport, dans le fil du développement de la première partie du chapitre V, avec la figure exemplaire des sans-Etat et ce qu'elle en tire comme réflexion à partir de son énoncé du « droit d'avoir des droits » sur la politique et les droits en termes de résidence, d'appartenance politique. Arendt aborde la question de la politique en traversant les droits humains de manière paradoxale. En utilisant le paradoxe – combien les droits humains sont importants pour ce qu'ils contiennent hormis leur manque quant à certains droits des sans-Etat (résidence, nationalité), et pourtant combien ils ne sont pas effectifs alors qu'ils seraient indispensables voire vitaux –, elle montre en fait par son étrange démarche, non dénuée d'ironie pour certains aveuglements politiques, la catastrophe de la perte de résidence, de la privation d'Etat et d'appartenance politique puisqu'il en résulte une perte du monde. Le parcours dans la version anglaise de trois termes difficilement traduisibles en français, dessine le passage successif d'une perte – *Homeless* – à une privation – *Statelessness* – conduisant inéluctablement à la privation maximale imaginable pour tout être humain – *Worldlessness*. Nous verrons que la perte de résidence *(homeless)* a une place spéciale dans l'enchaînement avec les deux autres privations (d'Etat et de monde). « Une fois qu'ils ont quitté leur pays natal, ils se sont retrouvés sans patrie ; une fois qu'ils ont abandonné leur Etat, ils ont été considérés comme des hors-la-loi ; une fois qu'ils ont été privés de leurs droits, ils se sont retrouvés des parias, la lie de la terre » (240).

Arendt développe sa description sur la privation d'Etat avec sa réduction à l'Etat-nation et de celui-ci et quant au fait qu'il ne puisse assurer à chacun « le droit d'avoir des droits » dans la deuxième partie de sa thèse (13 pages). Dans son analyse, elle écrit que ce point est crucial (281). Elle montre une nouvelle fois qu'une privation de droit annonce une privation d'appartenance politique – une privation d'Etat – et précède une privation de droit à l'appartenance au monde et à l'existence tout court. « Ce qu'il faut bien savoir, c'est qu'une condition de totale privation de droits avait été créée bien avant que le droit à la vie ne soit contesté » (280).

Elle prend comme fil conducteur de sa démonstration pour montrer un problème central du politique, des *perplexities* (texte anglais) et non seulement la complexité (traduction française) des droits humains. L'énoncé du titre annonce un embarras et une interrogation radicale sur les fondements et le cadre politique des droits humains et non sur les droits humains en tant que tels isolés, détachés du politique. Il n'est pas étonnant qu'à partir de la condition de *homeless-statelessness-worldlessness* des peuples qu'elle observe, elle remette en cause à la fois les fondements et le cadre politique des droits humains, à savoir l'Etat républicain par ailleurs Etat-nation. Comme pour les autres problèmes abordés (par ex. la distinction entre pauvre et peuple, le droit d'asile, la notion de personne déplacée), Arendt fait preuve d'une constance remarquable à centrer sa réflexion sur le politique, la privation d'appartenance politique et sa signification.

Au XVIII^e^ siècle, la Déclaration des droits humains marque un « tournant de l'histoire ». Après Dieu et les usages, « l'Homme » devient source de « la Loi ». La proclamation des droits impliquait que les participants d'une « société nouvelle, émancipée

et laïcisée» n'étaient garantis que sur la base de «l'Homme» qui apparaissait comme «le souverain unique en matière de loi» (272).

> «[...] les hommes, dans cette société nouvelle, émancipée, laïcisée, ne pouvaient être sûrs que ces droits sociaux et humains qui jusque-là étaient demeurés en dehors de l'ordre politique et n'étaient garantis ni par le gouvernement ni par la constitution, mais par des forces sociales, spirituelles et religieuses» (271).

Il n'y avait plus de fondement ni d'autorité supérieure pour protéger ces droits, puisque la souveraineté était située dans «l'Homme et le peuple» et surtout l'Etat-nation dans le cadre duquel les lois ne sont pas égales pour tous. A peine «l'Homme» émergea-t-il, «qu'il disparaissait pour devenir membre d'un peuple». La déclaration ne se référait donc pas à un homme concret, mais «à un être humain abstrait». Le genre humain était, depuis la Révolution française, réduit à la «famille des nations». A un moment où le «genre humain était depuis la Révolution française conçu comme une famille de nations» (272), la déclaration était prisonnière d'un Etat-nation qui s'était constitué non au-dessus de tous, mais comme représentant de la nation d'où étaient exclus des peuples et assimilées des minorités. Tant l'individu que le peuple étaient devenus ainsi sans-Etat.

Les droits humains à la fois imprégnés d'un cadre politique national et détachés du cadre politique se vident de leur sens. Elle donne un exemple parlant à ce propos:

> «Le peuple apatride partageait la conviction des minorités que la perte des droits nationaux était identique à la perte des droits humains, que la perte des uns entraînait inévitablement celle des autres. Plus ils se voyaient exclus du droit sous n'importe quelle forme, plus ils avaient tendance à chercher à réintégrer une communauté nationale, leur propre communauté nationale. Les réfugiés russes n'ont été que les premiers à insister sur leur nationalité et à se défendre violemment contre ceux qui cherchaient à les mettre dans le même panier que le reste des apatrides. Après leur exemple, pas un seul groupe de réfugiés ou de personnes déplacées n'a manqué de nourrir une opiniâtre et violente conscience de groupe et de revendiquer ses droits en tant que – et exclusivement en tant que – polonais, juifs, allemands, etc.» (274).

On voit dans la citation qui suit qu'Arendt ne rejette pas le contenu des droits humains – dont elle signale cependant une insuffisance majeure car ne contenant pas le droit de résidence et l'appartenance politique –, mais elle dénonce la puérilité et le danger de s'accrocher à des droits qui ne sont pas articulés étroitement au politique, la seule manière d'assurer leur effectivité.

En d'autres termes, Arendt est partisane des droits humains comme de tout droit, dans la mesure où ceux-ci sont intégrés dans le politique, en font partie. La souveraineté était donc nationale et n'appartenait plus au peuple ni à l'individu concret.

> «La pleine implication de cette identification des Droits de l'Homme aux droits des peuples dans le système européen des Etats-nations n'est apparue au grand jour qu'avec l'apparition soudaine d'un nombre croissant de gens et de peuples dont les droits élémentaires étaient aussi peu protégés par le fonctionnement ordinaire de l'Etat-nation au sein de l'Europe qu'ils auraient pu l'être au cœur de l'Afrique. Après tout, les Droits de l'Homme avaient été définis comme inaliénables parce qu'ils étaient supposés indépendants de tout gouvernement; or, il s'est révélé qu'au moment où les êtres humains se retrouvaient sans gouvernement propre et qu'ils devaient se rabattre sur leurs droits minimums, ils ne se trouvaient plus ni autorité pour les protéger ni institution prête à les garantir» (273).

De plus, comme la question des droits humains fut mêlée à la question de l'émancipation des peuples, il y eut une identification des droits humains et des droits des peuples défendus par des peuples sans Etat. «[...] toute la question des Droits de l'Homme se trouva-t-elle bientôt et inextricablement mêlée à la question de l'émancipation nationale» (272). Les droits humains devinrent donc marginaux. Les groupes marginaux qui défendaient les Droits de l'Homme parlaient comme les «sociétés protectrices des animaux» (274). «Jamais auparavant les Droits de l'Homme, solennellement proclamés par les Révolutions française et américaine comme nouveau fondement des sociétés civilisées, n'avaient jamais constitué une question d'ordre pratique» (275).

Au XIX^{e} siècle, les droits humains étaient invoqués «pour défendre les individus contre le pouvoir croissant de l'Etat et pour atténuer l'insécurité sociale provoquée par la révolution industrielle [...], ils devinrent le slogan des protecteurs des défavorisés, un droit d'exception nécessaire pour ceux qui n'avaient pas de meilleure planche de salut» (275). Ils devinrent le parent pauvre de la pensée politique, non inscrits dans les programmes des partis libéraux: «Les droits civiques étaient supposés incarner et énoncer sous la forme concrète les éternels Droits de l'Homme, lesquels étaient supposés indépendants de la citoyenneté et de la nationalité» (275).

> «Tous les êtres humains étaient citoyens d'une certaine forme de communauté politique; si les lois de leur pays ne répondaient pas aux exigences des Droits de l'Homme, ils étaient supposés les changer, par le biais de la législation dans les pays démocratiques, ou de l'action révolutionnaire dans les régimes dictatoriaux» (275).

Ainsi détachés des institutions politiques, c'est-à-dire des Etats-nations (à cause de la nature des Etats-nations), ils changèrent ainsi de sens en devenant «une sorte de loi complémentaire, un droit d'exception pour tous ceux qui n'avaient pas de meilleure planche de salut» (275). Les droits civiques auraient été censés énoncer concrètement «les Droits de l'Homme, mais ceux-ci étaient indépendants de la citoyenneté et de la nationalité» (275).

Phénomène inquiétant au XX^{e} siècle: «les Droits de l'Homme, en principe inaliénables, se sont révélés impossibles à faire respecter, même dans les pays dont la constitution se fondait sur eux, chaque fois qu'y sont apparus des gens qui n'étaient plus citoyens d'un Etat souverain» (276). Avec l'apparition des exclus des Etats-nations, les droits humains devinrent aussi «une question politique d'ordre pratique» (275). Inaliénables, ils sont pourtant devenus inapplicables chaque fois que les gens n'étaient plus citoyens d'un Etat souverain.

Dans la perspective du rattachement des droits humains aux Instances politiques en vigueur, Arendt soulève un deuxième problème apparu avec les exclus des Etats-nations: «Personne ne semble capable de définir avec certitude ce que sont ces droits de 'l'Homme' en général, par opposition aux droits du citoyen» (276). Bien que l'on parle pour ces exclus de perte des droits humains, la perte de résidence et surtout la perte de protection d'un gouvernement n'étaient pas assimilées à une perte des droits humains. Arendt attribue un rôle pré-politique à la perte de résidence et surtout au fait de ne pas en retrouver une:

> «La première perte que les 'sans-droit' ont subie a été la perte de leur résidence, ce qui voulait dire la perte de toute trame sociale dans laquelle ils s'étaient aménagé une place distincte dans le monde. Ce n'est pas une catastrophe sans précédent, loin de là: dans la longue mémoire

de l'histoire, l'émigration forcée d'individus ou de groupes entiers pour des raisons politiques ou économiques apparaît comme un événement quotidien. Ce qui est sans précédent, ce n'est pas la perte de résidence c'est l'impossibilité d'en retrouver une» (276).

En ce sens, la perte de résidence annonce la perte d'appartenance politique et la perte d'une place dans le monde. «Tout à coup, il n'y a plus un seul endroit sur terre où les émigrants puissent aller sans tomber sous le coup des restrictions les plus sévères, aucun pays où ils aient une chance de s'assimiler, aucun territoire où ils pourraient fonder leur propre communauté» (276). Arendt précise bien la nature d'un tel phénomène qui n'est pas d'ordre démographique, mais politique. Elle précise que l'espace est subordonné à la politique: «[...] cela n'avait rien à voir avec un quelconque problème de surpopulation, ce n'était pas un problème d'espace, mais d'organisation politique» (276). Elle termine ces considérations importantes sur la perte de résidence en signalant une limite consubstantielle au système des Etats-nations, révélée par la figure du réfugié sans résidence et sans appartenance politique:

«Personne ne s'était rendu compte que le genre humain depuis si longtemps conçu à l'image d'une famille de nations, avait atteint le stade où quiconque était exclu de l'une de ces communautés fermées si soigneusement organisées, se trouvait du même coup exclu de la famille des nations» (276-277).

En plus de la perte de la nationalité, les sans-droit perdaient la protection d'un gouvernement et du système international de gouvernement et de droit. Cela impliquait non seulement «la perte de leur statut juridique dans leur propre pays, mais dans tous» (277). «[...] quiconque n'est plus pris dans ce réseau se retrouve du même coup hors de toute légalité» (276). Il lui reste la possibilité de devenir un criminel pour réintégrer le circuit des droits, ironise Arendt.

Les droits humains, conçus comme une loi complémentaire, comme des instruments de charité, s'attachant plus aux besoins humains immédiats qu'à l'analyse de la perte fondamentale: celle de la citoyenneté[150]. Peu importe que les droits humains aient été définis en termes de bonheur, de vie, de liberté, le grand malheur des sans-droit «n'est pas d'être privé de la vie, de la liberté et de la quête de bonheur, ou encore de l'égalité devant la loi et de la liberté d'opinion, mais d'avoir cessé d'appartenir à une communauté tout court» (280). Arendt décrit les implications d'une telle perte.

«Leur tare n'est pas de ne pas être égaux devant la loi, c'est qu'il n'existe pour eux aucune loi; ce n'est pas d'être opprimés, mais que personne ne se soucie même de les opprimer. C'est seulement au dernier stade d'un processus relativement long que leur droit à la vie est menacé; c'est uniquement s'ils se trouvent 'superflus' que leurs vies risquent de se trouver en danger. Même chez les nazis, l'extermination des Juifs avait commencé par les priver de statut juridique (le statut de citoyen de deuxième classe) en les coupant du reste du monde des vivants et en les parquant dans des ghettos et dans des camps de concentration; avant même de faire fonctionner les chambres à gaz, les nazis avaient soigneusement étudié la question et découvert à leur grande satisfaction qu'aucun pays n'allait revendiquer ces gens-là. Ce qu'il faut bien savoir, c'est qu'une condition de totale privation de droit avait été créée bien avant que le droit à la vie ne soit contesté» (280).

Cette atteinte n'est pas tant une perte des droits humains qu'une perte de la condition humaine en tant que condition politique, c'est-à-dire d'appartenance à une communauté politique organisée pour agir, penser, avoir une opinion. Avec l'exclusion de toute communauté politique, ce qui est perdu, ce n'est pas la justice, le bonheur,

mais le «droit d'agir», le «droit de penser», le «droit d'avoir une opinion». Elle nomme ces qualités fondamentales de la condition humaine, en termes politiques: le «*droit d'avoir des droits*» (281) et le «droit d'appartenir à une certaine catégorie de communauté organisée», le droit «d'avoir une place dans le monde». Pour tout être humain, «seule la perte d'un système politique l'exclut du reste de l'humanité» (283). La raison de ce drame n'est pas un «manque de civilisation», mais le fait de «vivre dans un Monde unique». «Seule une humanité complètement organisée pouvait faire que la perte de résidence et de statut politique revienne à être expulsé de l'humanité entière.»

Quant à la liberté qui est souvent invoquée en rapport aux droits humains, dans une situation de privation de droit et d'appartenance politique, une des libertés se référant à la liberté, la liberté de mouvement dans la mesure où ils en ont une, «ne leur donne pas le droit de résidence [...] et leur liberté d'opinion est une liberté de monnaie de singe puisque, de toute façon, ce qu'ils peuvent penser n'a aucune importance» (281). Le point crucial de la démonstration d'Arendt interrogeant tant les droits humains que la citoyenneté est le suivant:

> «Etre privé des Droits de l'Homme, c'est d'abord et avant tout être privé d'une place dans le monde qui rende les opinions signifiantes et les actions efficaces. Quelque chose de bien plus fondamental que la liberté et la justice, qui sont des droits du citoyen, est en jeu lorsque appartenir à la communauté dans laquelle on est né ne va plus de soi, et que ne pas y appartenir n'est plus une question de choix, ou lorsqu'un individu se trouve dans une situation telle qu'à moins de commettre un crime, la manière dont il est traité par autrui ne dépend plus de ce qu'il fait ou ne fait pas. [...] Ce qu'ils perdent ce n'est pas le droit à la liberté mais le *droit d'agir* [souligné par moi]; ce n'est pas le droit de penser à leur guise, mais le droit d'avoir une opinion» (281).

La perte de résidence, d'appartenance politique, la privation d'Etat et donc finalement la privation d'appartenance au monde (acosmie) a amené Arendt à une prise de conscience politique centrale qui lui fait reconsidérer la question de la liberté qui est *action* et non seulement jouissance des libertés civiques:

> «Nous n'avons pris conscience de l'existence du droit d'avoir des droits (ce qui signifie: vivre dans une structure où l'on est jugé en fonction de ses actes et de ses opinions) et du droit d'appartenir à une certaine catégorie de communauté organisée que lorsque des millions de gens ont subitement perdu ces droits sans espoir de retour par suite de la nouvelle situation politique globale» (281-282).

Ce drame, cette catastrophe «n'est pas née d'un manque de civilisation» ou d'une tyrannie, mais du fait que nous vivons dans «un monde unique». Arendt explique que ce qu'elle entend par monde unique est en fait un monde fini – planète terre – et clos – dans un système d'Etats-nations souverains sur un territoire hiérarchisé, divisé et non accessible une fois qu'on l'avait quitté – avec une organisation politique qui contient l'expulsion du monde, avec la première perte irrémédiable de résidence: «Seule une humanité complètement organisée pouvait faire que la perte de résidence et de statut politique revienne à être expulsé de l'humanité entière» (282). Quitter un Etat-nation revient à n'avoir plus de résidence et d'appartenance politique dans aucun autre Etat-nation. Quand l'espace politique est complètement organisé et qu'il contient dans son principe d'organisation le critère du national lié à un territoire, l'expulsion radicale du système politique et donc du monde est programmée. «Seule la perte d'un système politique l'exclut du reste de l'humanité» (283). Une telle perte implique la perte du

droit de parole à la base de tous les rapports humains, «une des caractéristiques les plus fondamentales de la vie humaine» (282).

Puis elle revient à l'origine des droits humains pour critiquer leur fondement naturel et anthropologique. Le droit de participer à une communauté politique «n'a jamais été même mentionné au nombre des Droits de l'Homme, ne saurait s'exprimer dans les catégories du XVIII[e] siècle» (283). La dignité humaine a été définie sur les droits naturels et comme une conquête historique de l'homme. L'humanité basée sur l'état de nature, en remplaçant les valeurs transcendantes, est devenue une idée régulatrice qui fonde et garantit les droits. Mais, vieille question de philosophie politique déjà posée par Platon: l'homme peut-il être la mesure de toute chose? Par ailleurs, sur la base de quelles valeurs, de quelle conception de «l'Homme», l'humanité définira-t-elle des choix pour un mode d'organisation politique au-dessus des Etats-nations? Arendt pose cette question de référent en constatant qu'il n'existe pas de réponse concrète dans une perspective fondationniste des droits.

Arendt dit aussi son scepticisme sur un gouvernement mondial. Elle craint qu'à l'image des droits humains ce soit une superstructure abstraite, alors qu'il faut que la loi et le droit soient référés à quelque chose de précis, de concret (individu, famille, peuple). Elle formule une de ses craintes quant à une structure mondiale qui n'a plus de fondement et qui est l'expression d'un mode d'action non lié à l'action politique telle qu'elle la définit, mais à la modernité qu'elle dénonce:

> «Il est tout à fait concevable, et même du domaine des possibilités pratiques de la politique, qu'un beau jour une humanité hautement organisée et mécanisée en arrive à conclure le plus démocratiquement du monde – que l'humanité en tant que tout aurait avantage à liquider certaines de ses parties» (286).

Elle termine par un constat paradoxal. Les faits et les réflexions sont «une confirmation ironique, amère et tardive» (286) des arguments d'E. Burke contre les droits humains. Si elle est critique vis-à-vis des droits humains, le contenu de sa critique et son but sont cependant différents de celui de E. Burke. En prenant acte que le système d'Etats-nations est le système politique dominant et même s'il est fragile, elle réaffirme la priorité des droits politiques au détriment des droits humains dans un système politique national. «Le monde n'a rien vu de sacré dans la nudité abstraite d'un être humain» (287). «Les survivants des camps d'extermination, les pensionnaires des camps de concentration et d'internement et même les relativement heureux apatrides n'ont pas eu besoin des arguments d'un Burke pour voir que l'abstraite nudité de celui qui n'est rien qu'un homme constituait pour eux le pire des dangers» (288). L'opposition entre nature et politique revient.

> «C'est à cause de cela qu'ils ont été traités comme des sauvages et que, de peur de finir par être considérés comme des bêtes, ils ont insisté sur leur nationalité, cet ultime vestige de leur citoyenneté perdue, leur dernier lien existant et reconnu par l'humanité. Leur méfiance à l'égard des droits naturels, leur préférence pour les droits nationaux, viennent précisément de ce qu'ils ont compris que les droits naturels sont reconnus même aux sauvages [...] un homme qui n'est rien d'autre qu'un homme a précisément perdu les qualités qui permettent aux autres de le traiter comme leur semblable» (288).

Sans exposer en détail sa démonstration sur ce point, soulignons certains aspects qui lui permettent de caractériser sa conception de la vie politique en empruntant aux Grecs la distinction du privé et du public. Arendt précise que les arguments de Burke sont

utiles pour comprendre la signification de « ceux qui ont été chassés de toute communauté politique » (289).

La vie privée est celle du donné naturel où règne la différentiation des individualités. La vie publique, celle du monde commun, est celle qui permet d'engendrer l'égalité en s'organisant, en décidant de se garantir mutuellement des droits. La vie publique ne peut être réduite aux conditions de la vie privée. On voit s'ébaucher ici, chez Arendt, une distinction entre le donné de la naissance (forme du corps, dons de l'intelligence à quoi correspond l'amitié et la sympathie, l'amour), la lutte pour les conditions d'existence et la lutte pour l'appartenance et la participation politique, ou si l'on veut pour l'action politique qui est d'un autre ordre.

> « Pour l'être humain qui n'a plus sa place dans une communauté, qui a perdu son statut politique dans les luttes de son époque et la personnalité juridique qui fait de ses actes et d'une part de sa destinée un tout cohérent, il ne lui reste plus que les qualités qui ne peuvent d'ordinaire s'articuler que dans le domaine de la vie privée et qui doivent demeurer imprécises, au rang de strict vécu, dans toutes les questions d'intérêt public » (289).

Elle tire de cette distinction un dernier paradoxe impliqué par la perte des droits humains : « [...] au moment où une personne devient un être humain en général » qui ne peut « se particulariser » en participant à un monde commun, « elle perd toute signification » (292).

Elle s'exprime sur l'égalité et son origine à partir de la référence des Grecs – idées qu'elle développe plus tard, comme nous l'avons vu, quand elle définira la liberté en opposition aux libertés civiques. Pour l'instant, elle précise :

> « L'égalité, à la différence de tout ce qui est impliqué dans l'existence pure et simple n'est pas quelque chose qui nous est donné, mais l'aboutissement de l'organisation humaine dans la mesure où elle est organisée par le principe de justice. Nous ne naissons pas égaux ; nous devenons égaux en tant que membres d'un groupe en vertu de notre décision de nous garantir mutuellement des droits égaux » (290).

A la « nature immuable et unique », Arendt oppose « l'égalité en nous organisant, parce que l'homme peut agir dans un monde commun, qu'il peut changer et construire ce monde de concert avec ses égaux et seulement avec ses égaux » (290).

Arendt précise sa pensée dans l'articulation entre nature et politique, entre espèce humaine et genre humain, entre négation de la liberté d'action et lutte pour l'égalité. L'étranger – *alien* (qui renvoie à la privation d'Etat) et non *stranger* pour Arendt – est un symbole de cette tension dans la société. Une nouvelle fois, quand elle réfléchit à l'égalité, elle le fait à partir du politique et de la politique (cadre, forme de gouvernement). Une telle construction suppose le respect de la diversité opposée à l'homogénéité ethnique des cités-Etats et des Etats-nations qui

> « espèrent éliminer ainsi, aussi complètement que possible, ces différences et ces différentiations naturelles et omniprésentes qui, en elles-mêmes, déclenchent la haine aveugle, la méfiance et la discrimination, parce qu'elles n'indiquent que trop clairement les domaines où les hommes ne peuvent pas agir ou transformer à leur guise, c'est-à-dire, les limites de l'invention humaine. L''étranger' est le symbole effrayant du fait de différence en tant que tel, de l'individualité : il désigne les domaines dans lesquels l'homme ne peut ni transformer, ni agir, et où par conséquent il a une tendance marquée à détruire. Si, dans une communauté blanche, un Nègre est considéré comme nègre et uniquement comme tel, il perd, en même temps que son droit à l'égalité, cette liberté d'action qui est spécifiquement humaine ; tous

ses actes sont alors interprétés comme les conséquences 'nécessaires' de certaines qualités 'nègres' ; il devient un certain spécimen d'une espèce animale appelée Homme» (291).

Dans cette perspective de l'égalité, la revendication à la différence qui, pour Arendt, découle de la sphère de la nature qu'elle oppose au politique[151], engendre un grand danger:

«L'existence d'individus contraints à vivre en dehors du monde commun vient de ce qu'ils sont, au cœur même de la civilisation, renvoyés à leurs dons naturels, à leur stricte différentiation. Ils sont privés de ce gigantesque égalisateur de différences qui est l'apanage de ceux qui sont citoyens d'une communauté politique et cependant, puisqu'il leur est désormais interdit de prendre part à l'invention humaine, ils n'appartiennent plus à la race humaine de la même manière que les animaux appartiennent à une espèce animale spécifique» (292).

Dans une conclusion en forme d'avertissement, elle dessine un grave danger qui provient non de dangers externes (impérialisme, guerre) à une communauté politique, mais de l'intérieur de notre civilisation et qui risque de rejeter l'humanité dans un état de nature. L'existence de personnes humaines dénuées de toute appartenance politique et de tout droit,

«leur nombre croissant menace votre vie politique, notre organisation humaine, le monde qui est le résultat de nos efforts communs et coordonnés, [est une] menace comparable, voire plus effrayante encore, à celle que les éléments indomptés de la nature faisaient à la fois peser sur les cités et les villages construits par l'homme» (292). «Le danger mortel pour une civilisation n'est plus désormais un danger qui viendrait de l'extérieur. La nature a été maîtrisée et il n'est plus de barbares (Mongols qui menaçaient l'Europe» (292). «Le danger est qu'une civilisation globale, coordonnée à l'échelle universelle, se mette un jour à produire des barbares nés de son propre sein à force d'avoir imposé à des millions de gens des conditions de vie qui, en dépit des apparences, sont les conditions de vie de sauvages» (292).

Par ces phrases finales Arendt invite à considérer les sans-Etat comme des avertisseurs de la nécessité d'un cadre et d'une organisation politique qui assure l'appartenance et l'action politique à tous les humains. La responsabilité politique est une urgence incontournable face à ce danger. Les schémas d'intervention d'urgence humanitaire que l'on observe face aux mouvements de populations faisant penser à des catastrophes naturelles, suffiraient à indiquer que la nature de la catastrophe, même si elle s'est déplacée, n'est pas encore suffisamment perçue dans son exigence politique. Ces schémas d'intervention répondent à l'urgence, mais sont-ils suffisants pour saisir la signification politique de la figure du réfugié et pour définir un nouveau cadre politique (Etat et gouvernement) qui évite les écueils de l'Etat-nation et guide l'action politique quand elle est prise dans le mouvement des acteurs ? La question a été brillamment posée par Arendt au niveau du, de la politique à propos des sans-Etat en mouvement forcé.

2.3 L'action des sans-Etat privés de nationalité et de citoyenneté

2.3.1 L'action politique quand on est «hors-la-loi»

Dans un texte antérieur de trois ans, qui date du 28 novembre 1941, en pleine guerre, à un moment où elle n'a pas encore connaissance de la *Solution finale*, dont le titre lui-même est suggestif «une patience active» *(Aktive Geduld)* et qui aborde du sujet d'une

armée juive, Arendt traite déjà de la même analyse, mais du point de vue du peuple persécuté, le peuple juif qui ne peut rester spectateur de son destin mais doit être acteur. C'est aux membres de ce peuple qu'elle s'adresse à travers le thème de la position choisie de paria ou de parvenu qu'elle a déjà largement abordé ailleurs (TC 122-171). En partant du point de vue des innocents persécutés et s'adressant à des persécutés, elle parle du rôle de la souveraineté des Etats exercée sur les sans-Etat, de la situation des sans-Etat dans la société et face à l'Etat national, de manière plus transparente et critique. On y perçoit clairement les liens entre les apatrides, les membres de minorités d'autres peuples d'Europe et les Juifs des Etats européens devenus «citoyens du monde au XIX^e siècle et devenus à contrecœur, au XX^e siècle, les voyageurs du monde» (PA 54). Dans ce contexte, reprenons les grands points de son argumentation qui peut éclairer la vision d'Arendt sous un autre jour quant au problème national, à la souveraineté étatique, quant à la lutte pour la citoyenneté et la lutte des classes, quant au lien entre appartenance politique et citoyenneté.

Elle commence par décrire la situation de sans-Etat:

> «Lorsqu'à la fin de la précédente guerre les hommes d'Etat des nations européennes pensaient avoir réglé une fois pour toutes le problème national, par le biais des traités concernant les minorités, la première vague de ce flot de réfugiés qui entre-temps avait entraîné dans son tourbillon les ressortissants de toutes les nations européennes déferla déjà sur l'Europe. Les apatrides en provenance de Russie suivirent les Hongrois; puis ce fut le tour des réfugiés italiens et quelque temps après les Allemands et les Autrichiens suivirent le mouvement, si bien qu'aujourd'hui, il n'y a aucune nation européenne – excepté l'Angleterre – dont un nombre plus ou moins important de citoyens n'ait pas été spolié de son statut de citoyen, qui ne soit pourchassé à l'étranger et qui n'ait été abandonné, sans aucune protection consulaire ou juridique, au bon vouloir ou à la malveillance des autres Etats» (PA 51).

Puis elle pose la question de la souveraineté de l'Etat national non tant dans sa nature – liée au territoire de la nation – que de son exercice quant à la décision d'octroi ou de refus de la citoyenneté:

> «Les futurs historiens pourront peut-être établir que la souveraineté de l'Etat national, conduisait elle-même à l'absurde, à partir du moment où il commença à décider souverainement qui était un citoyen et qui ne l'était pas; à partir du moment où il bannissait plus des hommes politiques isolés, mais des centaines de milliers de ses citoyens en les abandonnant à l'arbitraire d'autres nations» (51-52).

Puis elle précise la situation des sans-Etat dans la société et la politique. Les sans-Etat est un fait politique complètement nouveau. Ils ne sont réductibles ni à leur situation dans une classe sociale, ni à leur situation de minoritaires où ils ont été mis de force:

> «Les individus sans-Etat représentent le phénomène le plus nouveau de l'époque contemporaine. On ne retrouve en eux aucune des catégories ni des règlements issus de l'esprit du XIX^e siècle. Ils sont tout aussi éloignés de la vie nationale des peuples que des luttes de classe de la société. Ils ne sont ni des minoritaires ni des prolétaires, ils sont en dehors de toutes les lois» (52).

Arendt, précise que le fait d'être en dehors de toutes les lois est une «absence fondamentale de droits» (PA 52). Leur naturalisation était toujours provisoire. Elle dépend des changements de gouvernement. Plus. «Naturalisé ou pas: les camps de concentration demeuraient opérationnels» (52).

Puis elle revient sur le rapport paria/parvenu. Les Juifs d'exception (Juifs de cour et intellectuels du XIX^e siècle) et même les parias qui avaient décidé une rébellion individuelle n'échappaient plus au destin politique. «Face au destin politique [du XX^e siècle], il n'y a plus d'échappatoire individuelle possible.

Et elle établit un lien entre la situation des Juifs hors-la-loi et des autres peuples européens. «[...] le peuple juif ne fut jamais que le premier à être proclamé un peuple paria en Europe: aujourd'hui, tous les peuples européens sont privés de droit» (54). Elle attribue aux sans-Etat devenus réfugiés un statut d'avant-garde «Ainsi, les réfugiés de tous les pays souverains chassés de pays en pays, devinrent-ils l'avant-garde de leurs peuples» (54). Elle revient ensuite au statut des Juifs d'exception parvenus: «Les citoyens du monde du XIX^e siècle sont devenus à contrecœur, au XX^e siècle, les voyageurs du monde» (54). Dans le dernier paragraphe, elle pose des éléments pour une lutte «pour la liberté et l'égalité des droits». Le peuple Juif est dans la même situation que d'autres peuples qui ont perdu leurs droits en Europe. Il n'a donc plus un destin exceptionnel, «pour la première fois notre combat est identique à un combat pour la liberté que mène l'Europe» (54). «En tant qu'Européens nous voulons lutter pour la liberté de l'Europe» (54).

2.3.2 La survie des réfugiés

Un texte publié pour la première fois en 1943 (NR), s'adresse à la fois aux réfugiés d'Europe et à la population des pays d'accueil. C'est à la fois un témoignage personnel, une description et une analyse de la situation des réfugiés juifs européens en pleine Deuxième Guerre mondiale. Arendt prend la plume en tant que réfugiée. Elle décrit sur un ton où transperce un désespoir caché derrière un humour corrosif qui lui permet de prendre de la distance avec les aspects paradoxaux de la situation existentielle et politique de réfugié et d'évoquer des faits pour la mémoire collective (tant celle des réfugiés que celle de la population d'accueil). On y voit à l'œuvre la dialectique entre paria et parvenu. C'est une description clinique et existentielle à l'aide de faits et d'exemples précis du fait que le statut de réfugié est un statut politique, même si les réfugiés juifs ne se reconnaissaient pas et n'étaient pas reconnus comme réfugiés politiques, car n'étant pas des réfugiés au sens historique et traditionnel du terme. C'est aussi une critique à peine voilée de l'attitude des réfugiés ayant l'illusion d'être des parvenus, de la situation de non-reconnaissance et de non-droit dans les pays de résidence provisoire. C'est encore un acte de mémoire qui relate en arrière-fond de la situation des réfugiés en exil, les causes de l'exil et les interrogations que posent les événements inoubliables du totalitarisme.

Ce texte est d'une grande qualité. Il allie une description, une analyse d'une situation existentielle (subjective et de son peuple) et une analyse politique de l'exclusion politique. Arendt nous conduit de la situation personnelle des réfugiés (elle donne des exemples de sa propre expérience et d'autres de la situation des réfugiés) à une réflexion sur le sens de l'exclusion historique du peuple Juif quant à la transformation du politique.

Ce texte est d'un intérêt certain au moment où de nombreuses situations de fuite, de persécutions ne correspondent pas à la définition de la Convention internationale des réfugiés de l'ONU de 1951 et de la plupart des lois nationales des Etats de l'hémisphère nord. A cause de la qualité du texte et aussi pour respecter le témoignage et continuer

l'acte de mémoire de l'œuvre d'Arendt, je choisis de retranscrire le déroulement de ce texte tout en en citant de larges extraits. Peut-être sa qualité permettra-t-elle de comprendre un peu mieux les situations d'exil contemporaines existentielles et politiques auxquelles nous assistons.

La condition de réfugié aux Etats-Unis en 1943

De qui et de quoi est-il question quand on parle de réfugiés ? Arendt commence par signaler un déni quant à la définition du terme réfugié, par les réfugiés eux-mêmes: «Nous n'aimons pas que l'on nous traite de réfugiés. Nous nous baptisons nouveaux arrivants, ou immigrés. Nos journaux sont destinés «aux Américains de langue allemande» (NR 57).

> «Nous affirmions que nous étions partis de notre plein gré vers des pays de notre choix et nous niions que notre situation eût rien à voir avec les prétendus problèmes juifs. Certes, nous étions des 'immigrants' ou de 'nouveaux arrivants' qui avions abandonné notre pays parce qu'un beau jour il ne nous convenait plus, voire pour des motifs purement économiques» (58).

Le terme de réfugié rappelle-t-elle, «évoquait l'idée d'un individu qui avait été contraint à chercher refuge en raison d'un acte ou d'une opinion politique» (NR 58). Elle transforme le déni en explication de l'évolution forcée de la définition de réfugié. Arendt en donne une définition, non juridique, mais réelle pour les Juifs lors du national-socialisme:

> «[...] s'il est vrai que nous avons dû chercher refuge, nous n'avons cependant commis aucun acte répréhensible, et la plupart d'entre nous n'ont jamais songé à professer une opinion politique extrémiste. Avec nous, ce mot 'réfugié' a changé de sens. On appelle de nos jours 'réfugiés' ceux qui ont eu le malheur de débarquer dans un nouveau pays complètement démunis et qui ont dû recourir à l'aide de comités de réfugiés» (58).

Le déni a exigé une «certaine force et une bonne dose d'optimisme: nous sommes donc optimistes» (58). Arendt va utiliser le fil de l'optimisme pour décrire la situation et les paradoxes de la situation de réfugié. Cet optimisme a plusieurs facettes pour Arendt: il est admirable parce que c'est une lutte, mais les réfugiés le vivent sur un mode paradoxal. La description paradoxale montre ce qui est admirable. Perte du foyer, de la profession, de la langue maternelle, des parents, des amis.

L'étrange optimisme des réfugiés

Laissons la parole à Arendt pour entendre la description de l'optimisme à travers ses propres mots. Sa description a une grande force évocatrice de la situation des réfugiés.

> «En fait, cet optimisme est vraiment quelque chose d'admirable, même si c'est nous qui l'affirmons. L'histoire de notre lutte est désormais connue. Nous avons perdu notre foyer, c'est-à-dire la familiarité de notre vie quotidienne. Nous avons perdu notre profession, c'est-à-dire l'assurance d'être de quelque utilité dans ce monde. Nous avons perdu notre langue maternelle, c'est-à-dire nos réactions naturelles, la simplicité des gestes et l'expression spontanée de nos sentiments. Nous avons laissé nos parents dans les ghettos de Pologne et nos meilleurs amis ont été assassinés dans des camps de concentration, ce qui signifie que nos vies privées ont été brisées. Néanmoins, dès que nous fûmes sauvés – et la plupart d'entre nous durent être sauvés à plusieurs reprises – nous commençâmes notre nouvelle vie en nous

efforçant de suivre au pied de la lettre tous les conseils de nos sauveurs. Ils nous demandèrent d'oublier, et nous oubliâmes effectivement plus vite encore qu'on eût pu le croire. Ils nous rappelèrent amicalement que ce nouveau pays deviendrait une nouvelle patrie et, de fait, au bout de quatre semaines en France ou de six semaines en Amérique, nous nous prétendions Français ou Américains. Les plus optimistes d'entre nous allaient jusqu'à prétendre que toute leur existence préalable s'était écoulée dans une sorte d'exil inconscient et que seul leur nouveau pays leur avait révélé ce qu'était véritablement une patrie. Sans doute élevons-nous parfois quelque objection lorsqu'on nous demande d'oublier notre précédente profession et il nous est extrêmement difficile de nous débarrasser de nos anciens idéaux lorsque notre statut social est en jeu. En ce qui concerne la langue, les optimistes sont convaincus qu'ils manient l'anglais aussi bien que leur langue maternelle [...]. Afin d'oublier de façon encore plus efficace, nous préférons éviter toute allusion aux camps de concentration ou d'internement que nous avons connus dans presque tous les pays d'Europe [...]. L'enfer n'est plus une croyance religieuse ni un délire de l'imagination, mais quelque chose de tout aussi réel que les maisons, les pierres et les arbres qui nous entourent. Manifestement personne ne veut savoir que l'histoire contemporaine a engendré un nouveau type d'êtres humains – ceux qui ont été envoyés dans les camps de concentration par leurs ennemis et dans les camps d'internement par leurs amis. Mais même entre nous, nous n'évoquons pas ce passé. [...] Je ne sais quels souvenirs et quelles pensées hantent nos rêves nocturnes et je n'ose m'en enquérir car moi aussi je me dois d'être optimiste. Mais parfois, j'imagine qu'au moins la nuit nous pensons à nos morts, que nous nous souvenons des poèmes que nous avons aimés autrefois» (58-60).

Comment les Américains voient l'arrivée des réfugiés dans leur imagination et dans la réalité? «Je pourrais concevoir comment nos amis de la côte Ouest, durant le couvre-feu, ont pu nous considérer non seulement comme des 'citoyens en puissance', mais comme d'actuels indésirables. En plein jour bien sûr, nous ne devenons indésirables que 'techniquement parlant' – tous les réfugiés le savent. Mais lorsque des motifs techniques vous ont empêché de quitter votre patrie lorsqu'il faisait noir, il n'était certes pas aisé d'éviter quelques sombres réflexions sur les rapports entre la technicité et la réalité» (61).

L'optimisme vicié: le suicide

L'optimisme n'est pas seulement une force. Il est parfois vicié et l'origine du vice est à chercher dans le vécu du réfugié.

> «Décidément notre optimisme est vicié. Témoins ces curieux optimistes parmi nous qui, après avoir prononcé d'innombrables discours optimistes, rentrent chez eux et allument le gaz ou se jettent du haut d'un gratte-ciel, et qui ont l'air d'attester que notre gaieté affichée est fondée sur une dangereuse promptitude à mourir» (61).

Mais il faut comprendre l'origine d'une telle attitude et la transformation de l'optimisme éloquent en pessimisme silencieux. Pour mieux expliquer l'optimisme, Arendt parle alors des suicides. Les motifs sont si clairs qu'ils n'ont pas besoin d'être expliqués. «Elevés dans la conviction que la vie est le plus précieux de tous les biens, et la mort, l'épouvante absolue, nous sommes devenus les témoins et les victimes de terreurs bien plus atroces que la mort – sans avoir pu découvrir un idéal plus élevé à la vie» (61). Alors, «au lieu de se battre ou de se demander comment résister, les réfugiés se sont habitués à souhaiter la mort de leurs amis ou parents» (62). «Depuis 1938, depuis l'invasion de l'Autriche par Hitler, [...] au fur et à mesure que le temps passait, les choses ont empiré: nous sommes devenus plus enclins au suicide» (62). Et Arendt

rappelle les suicides massifs des Juifs autrichiens à l'arrivée de Hitler. Et aujourd'hui : « Les suicides ne se produisent plus seulement parmi les populations affolées de Berlin et de Vienne, de Bucarest et de Paris, mais également à New York et Los Angeles et Montevideo » (62). Mais les suicides sont un acte de désespoir et non de résistance. Arendt l'explique par un fait concernant les suicides dans les ghettos et les camps. Elle raconte une anecdote qu'elle a vécue au camp de Gurs (au sud de la France) où avait été discutée la possibilité du suicide comme protestation collective. Certains rappelèrent « que nous avions été expédiés ici pour crever ; l'humeur générale se mua soudain en un ardent courage de vivre ». Si la cause de la mort est collective, il ne faut pas lui répondre par un acte personnel et individuel. Le suicide serait-il « l'ultime garantie de la liberté humaine » préconisée par certains philosophes quand la liberté n'est plus que négative ? « L'homme qui se suicide affirme que la vie ne vaut pas la peine d'être vécue et que le monde n'est pas digne de l'abriter » (65).

Mais pourtant...

> « Nos suicides ne sont pas le fait de rebelles fous qui lancent un défi à la vie et au monde et qui tentent de détruire en eux l'univers tout entier. Ils disparaissent tranquillement et modestement. Ils semblent même s'excuser de la solution violente qu'ils ont trouvée à leurs problèmes personnels. A les entendre, d'une manière générale, les événements politiques n'avaient rien à voir avec leur destin individuel : quelque favorables ou défavorables qu'aient été les circonstances, ils ne croyaient qu'en leur propre personnalité. Maintenant, ils se découvrent quelques mystérieux défauts qui les empêchent de continuer. Persuadés dès leur plus tendre enfance d'avoir droit à un certain statut social, le fait de ne plus pouvoir le maintenir leur apparaît comme un échec. Leur optimisme constitue une vaine tentative pour rester à flot. Derrière cette façade de gaieté, ils luttent constamment de façon désespérée avec eux-mêmes. En définitive, ils meurent d'une sorte d'égoïsme » (65).

La tension entre l'existence privée et la situation politique

Arendt analyse pour les réfugiés le sens des tensions du choix entre un rôle de parvenu ou de paria conscient. Elle analyse qui est concerné.

> « Si l'on nous sauve, nous nous sentons humiliés et si l'on nous aide nous nous sentons rabaissés. Nous luttons comme des fous pour nos existences privées, nos destins individuels, car nous redoutons de faire partie de ce lot misérable des *schnorrers* dont certains d'entre nous, jadis philanthropes, ne se souviennent que trop. De même qu'autrefois nous n'avons pas compris que le prétendu *schnorrer* était un symbole du destin juif et non un *schlemihl*, de même aujourd'hui nous n'estimons pas avoir droit à la solidarité juive ; nous n'arrivons pas à prendre conscience du fait que ce n'est pas tant nous-mêmes qui sommes concernés, que le peuple juif tout entier. Ce manque de compréhension a parfois fortement été renforcé par nos protecteurs » (66).

La situation antérieure, le statut antérieur, les splendeurs passées ne sont plus la référence dans les rapports sociaux actuels.

> « On a inventé un joli conte de fées pour décrire notre comportement : un basset émigré et isolé dans son malheur proclame d'emblée : 'Autrefois, lorsque j'étais un Saint-Bernard...' [...]. Autrefois nous étions des personnes dont on se souciait, nous avions des amis qui nous aimaient et nous étions même réputés auprès de nos propriétaires pour payer régulièrement nos loyers. Autrefois nous pouvions faire nos courses et prendre le métro sans nous entendre dire que nous étions indésirables. Nous sommes devenus quelque peu hystériques depuis que des journalistes ont commencé à nous repérer et à nous enjoindre publiquement de ne

pas nous montrer désagréables en achetant du pain et du lait [...]. Nous essayons de nous adapter le mieux possible à un monde où il faut faire preuve de conscience politique lorsqu'on fait ses courses. Dans de telles circonstances, le Saint-Bernard ne peut que continuer à grandir» (67).

Arendt continue à décrire l'attitude des réfugiés et son inefficacité politique, voire un danger de mort dans une situation de domination quasi totale. «Moins nous sommes libres de décider qui nous sommes ou de vivre comme nous l'entendons, et plus nous essayons d'ériger une façade, de masquer les faits et de jouer des rôles» (68). Elle montre qu'une des attitudes illusoires de protection parmi les Juifs a été d'avaliser entre eux la hiérarchie entre les Juifs d'Europe occidentale et d'Europe de l'Est. Elles souligne le double discours et les doubles pratiques dans les pays d'accueil et leurs effets.

«Ces lois sociales tacites, bien qu'elles ne soient jamais reconnues ouvertement, ont la grande force de l'opinion publique. Or, une telle opinion et une telle pratique silencieuses importent plus pour notre vie quotidienne que les proclamations officielles d'hospitalité et de bonne volonté» (69).

2.4 *Les sans-Etat, parvenus-parias*

On retrouve le sans-Etat dans le couple *parvenu-paria* qui est un modèle montrant la possibilité de céder à la nécessité, à la fatalité, de disparaître dans la honte, ou alors de choisir la rebellion, la conscience et l'action avec l'inscription dans la mémoire.

Arendt s'intéresse au couple *parvenu-paria* très tôt dans son existence, alors qu'elle se pose des questions sur son identité juive, lors de sa relation avec Heidegger, puis plus tard, quand cette question d'identité n'est plus seulement une question existentielle, mais devient une question politique. En 1930, quand elle a 24 ans, quelques années avant qu'elle ait fui l'Allemagne, elle finit d'écrire la biographie de R. Varnhagen (RV), la vie d'une juive allemande à l'époque du romantisme où la politique d'assimilation a été pratiquée en Allemagne, sur le fait que le choix se pose entre être fille de paria-parvenue (RV 241-261) et «qu'on n'échappe pas à sa judéité». Elle reprend cette question plus tard, en 1959, à propos de l'émancipation des Juifs au XIX^{e} siècle (Pa-Pa 227-230). Elle y oppose alors le paria «totalement exclu de la société» au parvenu «qui s'adapte à la société au prix d'une condition dégradante [...], mais le paria et le parvenu étaient également voués à une extrême solitude» (OT I 151). Les Juifs pris dans le paradoxe de la politique d'émancipation consistant à poser l'égalité par le chemin des privilèges sont à la fois le parvenu et le paria. «Les Juifs ressentaient simultanément le regret du paria de n'être pas devenu un parvenu et la mauvaise conscience du parvenu qui a trahi son peuple et troqué l'égalité des droits contre des privilèges personnels» (OT I 151).

Durant la guerre, quand elle retourne à une partie de la tradition cachée[152], pour l'interpréter en tradition de résistance, tout en se posant des questions sur les effets pervers de l'assimilation par les privilèges, elle y décrit le paria rebelle et conscient qui est l'étape politique positive où l'ambiguïté est dépassée par la rébellion et la conscience, du point de vue des dominés, de la construction de la figure exemplaire du sans-Etat. Je m'arrêterai à l'analyse du rapport paradoxal entre parvenu-paria dans mes commentaires, en suivant ici les étapes de la construction du paria rebelle et

conscient. Derrière le parvenu, le paria rebelle et conscient, nous voyons apparaître la figure exemplaire du sans-Etat qui, soit accepte la domination, soit lutte et en renverse la situation d'absence de droit et d'acosmie, en inscrivant l'exigence de la résidence et de l'appartenance politique pour être et exister en tant que sujet politique.

2.4.1 Le parvenu: l'illusion des privilèges, la soumission

Arendt montre qu'une attitude morale dans la société disparaît presque complètement sans cadre social, juridique et politique.

> «L'homme est un animal social et la vie lui devient pénible lorsque les liens sociaux se trouvent rompus. Les critères moraux se conservent beaucoup plus aisément dans la trame de la société. Très peu d'individus ont la force de conserver leur propre intégrité si leur statut social, politique et juridique est totalement remis en question» (NR 69).

Ou alors la lutte et le courage politique sont nécessaires pour transformer son statut, et si la lutte n'a pas lieu, les réfugiés changent simplement d'identité avec la confusion qui augmente. «N'ayant pas le courage nécessaire pour lutter et modifier notre statut social et juridique, nous avons décidé, pour la plupart d'entre nous, d'essayer de changer d'identité, et ce comportement étrange ne fait qu'empirer les choses. Nous sommes en partie responsables de l'état de confusion dans lequel nous vivons» (70). Elle donne alors l'exemple de M. Cohn, qui change d'identité à chaque fois qu'il change de pays. «Un homme qui désire se perdre lui-même découvre en fait les possibilités de l'existence humaine, qui sont infinies, de même que l'est la Création. Mais le fait de retrouver une nouvelle personnalité est aussi difficile et aussi désespéré que recréer le monde» (70).

Quelle est la signification de tels gestes se demande Arendt.

> «Quoi que nous fassions, quoi que nous feignions d'être, nous ne révélons rien d'autre que notre désir absurde d'être autres, de ne pas être Juifs. Toutes nos actions sont dirigées vers l'obtention de ce but: nous ne voulons pas être des réfugiés parce que nous ne voulons pas être Juifs; et si nous prétendons être de langue anglaise, c'est parce que les immigrants de langue allemande de ces dernières années sont marqués du signe 'Juifs'. Nous ne nous considérons pas comme apatrides car la majorité des sans-patrie sont Juifs; nous ne désirons devenir de loyaux Hottentots que pour dissimuler le fait que nous sommes Juifs. Nous n'y parvenons pas et il est impossible d'y parvenir; sous notre façade d''optimistes', vous pouvez aisément déceler la tristesse désespérée des assimilationnistes» (71).

Et Arendt rappelle le sens de la politique d'émancipation en Allemagne. Pour les réfugiés Juifs qui avaient été Allemands, «le mot d'assimilation a reçu une signification philosophique 'profonde' [...]. L'assimilation ne signifiait pas l'adaptation nécessaire au pays où le hasard nous avait fait naître et au peuple dont il se trouvait que nous parlions la langue: nous nous adaptons en principe tout à fait à ce monde» (71). Elle rappelle toute l'histoire de «cent cinquante ans de judaïsme assimilé» tout en écrivant que l'idée fixe d'assimilation a conduit à une attitude inadéquate.

> «Nous sommes comme ces gens qui ont une idée fixe et qui ne peuvent s'empêcher d'essayer de dissimuler continuellement une tare imaginaire [...]. Elle conduit aussi à l'inutilité d'une fascination pour les déguisements successifs.

> [...] nous nous enthousiasmons pour toute nouvelle possibilité qui, du fait qu'elle est nouvelle, nous paraît miraculeuse. Nous sommes fascinés par toute nouvelle nationalité, de même qu'une femme un peu forte est ravie par une nouvelle robe qui promet de lui donner l'apparence souhaitée. Mais elle n'aime cette nouvelle robe qu'aussi longtemps qu'elle croit en ses qualités miraculeuses et elle la mettra au rebut dès qu'elle découvrira qu'elle ne modifie pas sa stature ou, en l'occurrence son statut» (73).

Au XX^e siècle, même les parvenus n'échappent pas à la domination totale

Mais ne jetons pas la pierre à ceux qui agissent ainsi, «souvenez-vous qu'être Juifs ne confère aucun statut légal en ce monde» (NR 73). En plus, il ne suffit pas de dire que l'on est Juif pour vouloir être reconnu comme un être humain:

> «Si nous commençions par dire la vérité, à savoir que nous ne sommes que des Juifs, cela reviendrait à nous exposer au destin d'êtres humains qui, parce qu'ils ne sont pas protégés par aucune loi spécifique ni convention politique, ne sont que des êtres humains. Ce serait même une attitude dangereuse puisque nous vivons actuellement dans un monde où les êtres humains en tant que tels ont cessé d'exister depuis longtemps déjà; puisque la société a découvert que la discrimination était la grande arme sociale au moyen de laquelle on peut tuer les hommes sans effusion de sang, puisque les passeports ou les certificats de naissance et même parfois les déclarations d'impôts ne sont plus des documents officiels, mais des critères de distinction sociale» (74).

Et il est vrai que la plupart des Juifs subissent la discrimination.

> «Il est vrai que la plus grande partie d'entre nous dépendons entièrement de critères sociaux; nous perdons confiance en nous si la société ne nous approuve pas; nous sommes et nous avons toujours été prêts à payer n'importe quel prix pour être acceptés de la société» (74).

C'est l'histoire de M. Cohn qui essaie par tous les moyens de «devenir un parvenu», comme les Juifs de cour, les millionnaires juifs, les philanthropes du XIX^e siècle, où l'assimilation a été efficace pour certains. Ce qui n'est plus le cas au XX^e siècle. «C'est l'histoire qui a imposé le statut de hors-la-loi à la fois aux parias et aux parvenus» (75). Et malgré ce fait historique: «Ces derniers n'ont pas encore accepté la grande sagesse de Balzac: 'on ne parvient pas deux fois', aussi ne comprennent-ils pas les rêves sauvages des parias et se sentent-ils humiliés de partager leur destin» (75).

La lutte pour une pleine appartenance au monde

La lutte contre l'assimilation suicidaire des parvenus et une pleine appartenance au monde passe, pour Arendt, par une redécouverte de ce qu'elle appelle la tradition cachée. Le titre d'Arendt fait clairement référence à la culture invisible, cachée d'une résistance à l'assimilation. Elle se situe du côté des sans-Etat, en analysant leur rapport à la domination et à l'action politique. Elle construit alors le paria rebelle et conscient figure qu'elle oppose à celle de parvenu vivant dans la logique d'une assimilation illusoire. Elle la dessine en décrivant quatre personnages de la tradition juive des parias sous quatre formes essentielles: le seigneur du monde onirique (Heinrich Heine), le paria conscient et rebelle (Bernard Lazare), le suspect (Charlie Chaplin), l'homme de bonne volonté (Franz Kafka). Parcourons sa démonstration et voyons les questions restant en suspens quant à l'appartenance au monde. Une telle appartenance suppose, rappelons-le, un accès aux droits et une appartenance politique dans l'espace public d'une communauté politique organisée.

2.4.2 Le paria dans *La tradition cachée*

En posant la nécessité de retrouver la tradition cachée, en se référant à des œuvres de parias (textes et cinéma), Arendt pose en fait la nécessité de reconstruire une histoire de la résistance juive à l'assimilation et à son pendant l'exclusion, contre une histoire de l'assimilation officielle et une histoire de la création du peuple juif par la figure de ses parias[153] et au-delà du peuple juif, de tout peuple privé d'appartenance politique. Arendt ne partage pas l'idéologie du peuple élu. La révolte du paria n'est par ailleurs pas une révolte morale basée sur le rêve, le principe espérance, mais c'est une révolte politique pour les droits mêlant le principe de réalité à l'espoir et pouvant aller jusqu'à la résistance armée face à un système de domination totale, comme Arendt l'écrivait en pleine guerre (1940, 1942). Dans sa figure du paria, c'est l'action de rébellion, la lutte pour les droits et l'activité de penser, gage de la conscience, qui est la base de son analyse dans la situation de domination totale. Arendt ne fait pas un pari sur le principe espérance (Varikas 1988). Elle met l'accent sur l'action pour les droits. Dans la mesure où le paria s'approprie le pouvoir en tant qu'action, il s'inscrit dans une lutte de résistance à la domination. S'il y a déplacement pour envisager la réalité autrement qu'elle n'est, c'est en s'inscrivant dans la réalité pour la transformer par l'action. On retrouve à ce niveau l'articulation entre l'ontologie et la politique qui inscrit le mouvement en tant que mouvement d'action, de résistance chez Arendt. Rappelons que ce qui m'intéresse chez elle, ce n'est pas d'évaluer sa lecture des œuvres qu'elle cite, mais bien ce qui l'intéresse en termes politiques, ce qu'elle nous montre à travers l'interprétation d'œuvres de Heine, Lazare, Chaplin et Kafka.

Elle part de constats qui ne sont pas des revendications d'appartenance exclusive à un peuple ou à une nation. «Le peuple juif s'est montré aussi magnanime qu'insouciant à l'égard de ses poètes, dès lors qu'ils ne s'exprimaient plus en hébreu. Il se les a laissé dérober sans protester, allant même jusqu'à en faire don à d'autres peuples» (TC 178). Quant aux catalogues des hommes célèbres d'ascendance juive, ils «ressemblent davantage à des fosses communes où l'on enfouit les anonymes qu'à des monuments érigés en l'honneur de ceux dont on garde le souvenir et qu'on aime» (179). De plus, «les hommes qui ont le plus contribué à la valeur spirituelle de la nation et dont les performances transcendent leur nationalité pour s'imbriquer dans le grand jeu des forces de l'Europe, ont été réduits à la portion congrue» (179). Arendt accuse les Juifs assimilés de vouloir définir la culture du peuple juif en termes de culture locale des assimilés qui a perdu toute perspective générale.

> «Depuis que l'historiographie juive, à l'instar de la politique des notables, a fait éclater l'histoire du peuple juif en chroniques d'une région ou en monographies d'une ville, ses grands noms sont tombés aux mains de tous les assimilés qui ne les utilisent que dans leur intérêt propre, ou pour fournir quelque argumentation à leur idéologie douteuse» (179).

Avec l'antisémitisme moderne et l'échec de l'assimilation, l'intégration a pris d'autres voies artistiques et individuelles.

> «Lors de l'éclatement d'un peuple qui formait une véritable unité, ceux qui ont le plus de mal à se tirer d'affaire sont ceux qui n'ont pas cédé à la tentation de singer les non-Juifs, ni à une carrière de parvenu, mais qui se sont au contraire efforcés de prendre au pied de la lettre, et en un sens inédit jusque-là, la bonne nouvelle de l'assimilation, et d'être, en tant que Juifs, des hommes. Cette 'mécompréhension' est à l'origine du formidable processus par lequel les Juifs, auxquels on refusait la liberté politique et l'intégration immédiate au peuple, se

libérèrent en tant qu'hommes et en tant qu'individus, en s'opposant passionnément à leur environnement tant juif que non juif: ils réalisèrent cette intégration au peuple de leur propre chef, de façon imaginaire tant intellectuellement que sentimentalement» (179).

En expérimentant à la fois

«'l'ambiguïté de la liberté de l'émancipation' et encore plus 'l'identité de l'assimilation' ils prirent conscience que le peuple juif n'était pas seulement un peuple opprimé, mais un peuple paria. Leur situation individuelle de paria révélait en fait 'le statut politique de tout un peuple'. [...] Ainsi les poètes, les écrivains et les artistes juifs ont-ils pu concevoir la figure du paria qui renferme une nouvelle idée de l'homme, extrêmement importante pour l'humanité moderne» (180).

Cette découverte eut beaucoup d'influence sur les non-juifs, mais ne fut pas reçue à sa juste valeur dans le peuple juif.

Si la tradition souterraine fit preuve d'une «continuité consciemment entretenue» tout en se transformant à chaque génération, ce n'est pas «son histoire officiellement enregistrée» qui eut un rôle actif. Elle contribua plutôt à ce que cette tradition reste une «tradition cachée». Il importe donc de reconstruire l'histoire cachée des parias, leur apport à une culture de résistance. Arendt s'y attache en distinguant quatre conceptions essentielles du paria. Nous pouvons voir que sa description des parias rejoint son analyse plus générale sur l'antisémitisme. Arendt se centre ici sur une analyse critique des attitudes du peuple juif. Je ne reprends pas ici les références implicites à sa théorie sur l'antisémitisme (notamment ce qui concerne les ambiguïtés et les limites politiques de l'émancipation et la situation post-émancipatoire) qu'elle développe dans OT I. Je m'attache à montrer sa description des attitudes et les conclusions politiques générales qu'elle en tire.

Les quatre figures du paria[154]

La figure du paria est une des deux faces de la figure exemplaire des sans-Etat, la face de résistance, de lutte qu'il faut chercher dans la tradition cachée. Celle qui donne à voir, à imaginer le sans-Etat non comme spectateur impuissant de son destin, mais comme acteur luttant pour son appartenance politique et son appartenance au monde. Notons, en introduction, que dans les quatre textes qui suivent, Arendt, s'adresse aux Juifs et au peuple juif parvenu/paria, paria depuis le XX^{e} siècle, c'est-à-dire, exclu socialement et politiquement de toute communauté politique, des droits. Dans une dialectique entre parvenu et paria, présente dans d'autres parties de son œuvre et qu'elle reprend ici, elle construit la catégorie politique du paria rebelle et conscient, en évaluant les limites de l'émancipation politique du peuple juif que demandait B. Lazare, qui la situait, contrairement à Arendt, dans le cadre de la nation juive. Elle en tire des conclusions qui ne concernent pas seulement le peuple juif mais tout peuple opprimé. Elle centre tout d'abord son propos sur une critique du parvenu visant une assimilation illusoire puis sur le paria rebelle et conscient de B. Lazare, l'«homme de bonne volonté» de Kafka, comme autant de figures identificatoires pour une résistance qui soit à la fois individuelle et collective (limitée). La notion de paria est une véritable catégorie politique, dont elle attribue l'invention en tant que telle à Lazare. Elle dessine aussi les limites de ces deux figures quant à l'action politique collective. Les quatre portraits dessinent des chemins hitoriques parcourus, leurs potentialités et leurs limites.

Heinrich Heine : le Schlemihl, seigneur du monde onirique

Arendt, dans l'article qu'elle consacre à Heine, affirme l'existence d'un lien de parenté entre le paria et le poète dans le personnage du *schlemihl* : ils sont tous les deux en marge et ne se sentent pas chez eux dans la réalité sociale et politique. « Heine a su reconnaître l'intime parenté qui existe entre le paria et le poète dans le personnage du *schlemihl*, en ce que tous les deux sont en marge de la société et ne ne sentent jamais véritablement chez eux dans ce monde » (BL 194). Sans reprendre tout le développement d'Arendt, je ferai ressortir ici le caractère particulier de paria de Heine. Arendt n'en reste pas à cette image d'un paria-poète qui s'excluerait de la réalité en fuyant dans le monde onirique. Elle décrit Heine comme un poète qui a emprunté les chemins du monde onirique, refusé l'assimilation en prêtant sa voix et sa plume au petit peuple et qui, paradoxalement, a réussi ce que voulaient tous les assimilés : être Allemand et Juif par le mélange culturel réalisé dans son œuvre, mais sans payer le prix de l'assimilation, en restant un homme libre.

> « L'innocence est ce qui caractérise la descendance du *schlemihl* et c'est précisément en raison de son innocence que les poètes du peuple, les 'souverains absolus du monde des rêves', proviennent de cette lignée. Ce ne sont point des héros : ils se réjouissent de la protection de l'un des grands dieux de l'Olympe : Apollon le dieu des poètes et des artistes a pris en charge des *schlemihls* depuis le jour où, poursuivant Daphné, il n'attrapa à la place que la couronne de lauriers » (HH 185).

« Son insolence gaie et insouciante est caractéristique du petit peuple. Le paria en marge de la hiérarchie de la société et qui n'a nullement envie de s'y intégrer, se tourne de bon cœur vers ce que le peuple qui ne connaît pas la société, aime, vers ce qui l'amuse, le préoccupe et le réjouit » (186). Il est donc proche du petit peuple et non des Juifs d'exception et des Juifs cultivés. L'innocence et la pureté ne sont qu'un signe de la *schlemihlitude*, qui lui fait découvrir la valeur des vraies réalités face à l'inégalité. « Le soleil qui brille sur tous constitue pour l'existence du paria la garantie de l'égalité de tout ce qui a visage humain. En présence du 'soleil, de la musique, des arbres et des enfants' – choses que Rahel appelait les vraies réalités parce qu'elles s'attestent le plus, précisément à celui qui n'a pas de place assignée dans la réalité du monde politique et social – les institutions humaines qui créent et perpétuent l'inégalité deviennent assurément risibles » (187). L'écart qui sépare ces biens « naturels » et l'inégalité met un fait en évidence : « Subitement, tout est inversé : ce n'est plus le paria, méprisé de la société, qui est un *schlemihl*, mais ceux qui vivent dans la hiérarchie bien cloisonnée car ils ont manifestement échangé des dons généreux de la nature contre les idoles de l'intérêt social » (187). Ainsi les puissants et les parvenus apparaissent comme des *schlemihls*.

Et la gaieté des « chants immémoriaux des peuples hors la loi ou opprimés » peut étonner. Elle provient d'un déplacement d'accent vers la réalité naturelle, plutôt que vers la réalité sociale et politique. Et pourtant elle montre que la reconnaissance de la nature par les peuples opprimés dénonce la vanité des artifices humains : « Tandis que nous ne parviendrons pas à arrêter la course du soleil, elle se réfugiera toujours à nouveau sous la protection grandiose de la nature, face à laquelle les artifices humains sont vains » (188). L'esprit de raillerie, l'ironie de Heine trouve là sa source. « C'est parce qu'il n'abandonne jamais ce fond de réalité naturelle qui se laisse montrer, qu'il parvient toujours à découvrir le point faible de son adversaire, le talon d'Achille de la sottise calculatrice » (188).

Heine fut le premier Juif qui déplaça la passion juive pour la justice vers une appréhension de «l'essence de la liberté à partir de la distance naturelle du paria par rapport à toutes les œuvres humaines» (188). «Pour Heine, la liberté n'a plus rien à voir avec l'affranchissement d'un joug plus ou moins mérité. L'homme est né libre et lui seul peut aliéner cette liberté pour tomber dans un esclavage. C'est pourquoi la colère qui s'exprime tant dans sa prose que dans ses poèmes politiques vise non seulement les tyrans mais aussi et précisément le peuple qui supporte ces tyrans» (189). Pour lui, tant le maître que l'esclave prêtent à rire, parce qu'ils sont tous les deux contre-nature.

Heine était au-delà de la tyrannie et de l'esclavage, il n'était pas un utopiste, ni un idéologue doctrinaire. «[...] comparée aux réalités politiques, l'ironie insouciante de Heine est quelque peu rêveuse et irréelle» (189). Comme paria *schlemihl* ou seigneur du monde des rêves, il n'affronte la vie réelle que «de l'extérieur». Il a pourtant réussi, «avec une intrépidité et une insolence divine», ce que ses coreligionnaires ont essayé d'atteindre en vain:

> «Heine est le seul Juif allemand dont on aurait effectivement pu dire qu'il avait été les deux en même temps jusqu'à ne plus faire qu'un Allemand et Juif. Il représente le seul grand exemple d'une assimilation qu'ait jamais produite toute l'histoire de l'assimilation» (190-191).

Il a réussi «cet authentique mélange culturel dont les autres ne faisaient que parler». Comment a-t-il procédé?

> «Heine s'empara de ce qui était à portée de sa main: ce qui a toujours existé dans le cœur et sur les lèvres du peuple juif qui lui a conféré l'aura du poétique, et il sut lui redonner, par l'intermédiaire de la langue allemande, sa valeur dans la culture européenne. Ce sont précisément ces notations juives qui ont contribué à rendre l'art de Heine essentiellement populaire et simplement humain» (182).

Pour Arendt, il est l'héritier de Lessing et des premiers mouvements d'émancipation en Prusse «aux dires de laquelle les Juifs, une fois émancipés, deviendraient non seulement des hommes, mais qui plus est, des hommes plus libres, dépourvus de tout préjugé, bref, plus humains». Mais il ne s'est pas mépris sur l'émancipation et «par cette espèce de cosmopolitisme» (192) comme les Juifs parvenus, notamment «parce qu'il n'y a pas de poète sans peuple» (192). C'est parce qu'il était et qu'il est resté paria qu'il a été un des plus ardents défenseurs de la liberté en Europe et en Allemagne. En étant Allemand et Juif à la fois, il restait cependant paria. En étant paria de cette manière-là,

> «Heine, même si son attitude n'était que celle d'un poète, avait fait comme si le peuple juif était devenu effectivement libre grâce à l'émancipation, comme si la conviction nécessaire à toutes les émancipations des peuples européens – en vertu de laquelle les Juifs ne seraient considérés comme des hommes que s'ils cessaient d'être Juifs – n'existait pas» (193).

Et Arendt conclut:

> «C'est la raison pour laquelle il réussit ce dont peu de ses contemporains s'étaient montrés capables, à savoir, parler la langue d'un homme libre et entonner les chants d'un homme naturel» (193). Par son attitude de paria «il a confirmé, conformément à l'esprit du temps, le droit de cité pour le peuple juif à tout le monde dans le monde de la culture européenne» (BL 194).

Charlie Chaplin, le suspect

> «Si la totale incompréhension politique ainsi que la cohésion et la solidarité affirmée par le peuple juif, au mépris de toutes les attitudes modernes, lui ont été extrêmement funestes, elles ont par ailleurs donné naissance à l'un des plus beaux et des plus singuliers produits de l'art moderne: les fils de Chaplin. Chez lui, le peuple le plus impopulaire du monde a engendré le personnage contemporain le plus populaire – popularité, qui ne repose pas tant sur l'adaptation au goût du jour de pitreries immémoriales, que sur la renaissance d'une qualité que l'on avait crue détruite par un siècle de luttes de classes et d'intérêts, savoir, le charme irrésistible du petit homme issu du peuple» (CC 200).

Chaplin met en scène le conflit du «petit homme» avec les tenants de la loi et de l'ordre, les représentants de la société. Le petit homme est un *schlemihl*, mais il n'est plus à l'abri de «l'Apollon de l'Olympe», le rêveur des contes de fée. Il est «dans l'exagérément grotesque mais bien réel et contre l'inimité duquel ni la nature ni l'art ne constituent un abri, la seule protection résidant dans les ruses que l'individu imagine, et parfois la bonté inattendue du premier passant venu» (201).

Chaplin est toujours un suspect, parce que personne, même les victimes ne s'interrogent sur le Juste et l'Injuste.

> «Bien avant que le suspect ne devienne, sous la forme de l''homme sans Etat', le symbole vivant du paria, bien avant que des milliers d'hommes et de femmes ne dépendent, pour leur simple survie, que de leurs propres stratagèmes et, occasionnellement, de la bonté d'autrui, Chaplin avait retenu deux choses de sa propre enfance: la peur ancestrale du Juif vis-à-vis de la police, incarnation de l'hostilité du monde, mais aussi cette sagesse juive ancestrale qui démontre que, le cas échéant, la ruse humaine d'un David peut triompher de la force bestiale d'un Goliath» (201).

Le petit homme représentait l'humanité chassée de la société. L'innocence du petit homme qui le fait faire le fanfaron montre «que le châtiment n'est pas toujours proportionnel au crime», qu'ils n'ont parfois aucun rapport. Il n'y a pas toujours un lien entre la peine et le crime. L'innocence est alors «l'expression de la dangereuse tension qui existe toujours dans l'application des lois générales aux méfaits individuels, tension qui peut tout aussi bien constituer le thème de la tragédie» (202). La tragédie peut devenir comique. La situation du suspect le fait d'être au ban de la société qui ne peut contrôler ses actes. Elle lui fait avoir à la fois une attitude de crainte et d'insolence ironique qui est soucieuse et inquiète, parce qu'elle n'est plus gratuite comme le poète (Heine), mais qu'elle perçoit «la hiérarchie du monde» et le fait qu'il n'y a «ni ordre, ni justice».

> «C'est dans ce petit Juif délaissé mais inventif, suspecté du monde entier, que le petit homme de toutes les nations se reconnut. Car finalement lui aussi avait été contraint de transgresser une loi qui, dans sa sublime sévérité, «interdisait aux riches et aux pauvres de dormir sous les ponts et de voler du pain» (selon Anatole France). Il reconnaissait son semblable dans le petit Juif *schlemihl*, dans ce personnage quelque peu outré et grotesque qu'il avait, il le savait, quelque peu contribué à forger. Et il put rire encore longtemps de lui-même, de bon cœur, de ses mésaventures, et de leur issue comique et madrée, aussi longtemps du moins qu'il n'avait pas connu le désespoir le plus extrême sous la forme du chômage, aussi longtemps qu'il ne fut pas confronté à un 'destin' face auquel toutes les ruses individuelles les plus habiles échouaient» (203-204).

A partir de ce moment-là, le succès diminua, «parce que son humanité fondamentale était devenue sans valeur, parce que la libération humaine fondamentale de la vie

ne servait plus à rien». Dans *Le dictateur*, quand il joua non plus le petit homme, mais le grand homme et qu'il montra «le caractère monstrueux et bestial de Superman» (204), il fut à peine compris.

Franz Kafka, la critique de la bureaucratie

Arendt avait écrit un premier texte court sur Kafka en 1944 quatre ans auparavant, qui était une approche en quelque sorte prémonitoire du système totalitaire en présentant deux de ses œuvres: *Le Procès* et *Le Château* (C 96-122) que je ne reprends pas ici (TC 96-122). Elle y préfigure certains traits du totalitarisme qu'elle reprendra, en transformant l'interprétation de la structure, des éléments et de la portée. Toute proportion gardée quant à l'importance et au statut des textes considérés dans ce chapitre, mais en tenant compte de la chronologie du texte sur Kafka pris en compte, on peut dire que Kafka ouvre les chemins de l'imagination à Arendt dans la période où elle a appris la nouvelle de la *Solution finale* (1943) et où elle commence à écrire *Les origines du totalitarisme*. Ce qui nous intéresse ici ce n'est ni Kafka ni de savoir si l'interprétation d'Arendt se tient, mais bien de montrer la lecture qu'elle effectue à propos de ses propres questions. Le texte sur Kafka est une illustration du saut posé par Arendt quant à la nature d'un régime politique arbitraire de la tyrannie impériale où «tout est permis» et un ordre radicalement nouveau – le totalitarisme – où «tout est possible».

En rappelant la mort de Kafka en 1924, elle le situe dans son époque. Elle signale tout d'abord que Kafka s'est gardé de toute «expérimentation et maniérisme» et que son style est très simple.

> «La seule chose qui attire et séduise le lecteur de l'œuvre de Kafka, dans sa perfection dénuée de style – tout 'style', par sa propre magie, serait une fuite par rapport à la vérité – a exercé cette séduction à un degré incroyable au point que ses histoires nous charment même lorsque le lecteur ne saisit pas immédiatement leur vérité particulière» (FK 98).

Elle signale un effet du style de Kafka sur la mémoire et l'imagination, tout à fait inscrit dans sa propre démarche:

> «La singularité de l'art de Kafka consiste précisément dans le fait que le lecteur éprouve une vague fascination indéterminée, qui se conjugue avec le souvenir inexorablement clair d'images et d'incidents qui apparaissent tout d'abord dénués de sens; ce souvenir persiste si longtemps et prend une part si décisive dans son existence, qu'un beau jour, à l'occasion d'une expérience quelconque, la véritable signification du récit se dévoile et s'impose soudainement à lui avec la force aveuglante de l'évidence» (98).

Voici comment Arendt résume *Le Procès* ainsi qu'une citation qu'elle retient de Kafka. Celle-ci est très explicite de son intérêt pour ce qu'elle appelle le régime politique, c'est-à-dire l'organisation politique (cependant, plus que sur le sens indéchiffrable, nous verrons qu'elle s'interrogera sur la nature du totalitarisme):

> «C'est l'histoire de K., un homme qui est inculpé sans qu'il sache ce qu'il a fait, et auquel on intente un procès sans qu'il puisse découvrir en vertu de quelles lois le procès et le jugement sont rendus, et qui est finalement exécuté sans qu'il ait compris de quoi il s'agissait. Cherchant la véritable raison de cet événement, il découvre tout d'abord que derrière son arrestation se trouve 'une grande organisation qui non seulement occupe des inspecteurs vénaux, des brigadiers et des juges d'instruction stupides, mais qui entretient encore des juges de haut rang avec leur indispensable et nombreuse suite de valets, de scribes, de gendarmes et autres auxiliaires, peut-être même de bourreaux, je ne recule pas devant le mot. Et mainte-

nant le sens, messieurs, de cette grande organisation ? C'est de faire intenter des procès sans raison, et la plupart du temps aussi – comme dans mon cas – sans résultat...' » (Kafka cité par Arendt, 100).

Arendt retranscrit ensuite la rencontre de K. avec son avocat qui lui conseille de s'adapter à la situation, l'aumônier de la prison pour qui le mensonge remplace la recherche de la vérité. Elle écrit, ce qui préfigure certains aspects du totalitarisme, le mensonge, la soumission tragique basée sur la culpabilité devant le mouvement de destruction, l'arbitraire absolu :

« La puissance de la machine qui saisit et détruit K. n'est rien d'autre que la pseudo-nécessité qui peut devenir réelle en vertu de l'admiration que lui manifestent les hommes. La machine se met en marche parce que l'on tient la nécessité pour quelque chose de sublime et parce que l'on prend son automatisme qui ne sera interrompu que par l'arbitraire, pour le symbole de la nécessité. La machine continuera à fonctionner par les mensonges accomplis au nom de la nécessité, en conséquence de quoi un homme qui ne veut pas se soumettre à cet 'ordre du monde', à cette mécanique, sera considéré comme coupable à l'encontre d'une sorte d'ordre divin. Une telle soumission est acquise lorsque la question de la culpabilité ou de l'innocence disparaît avec la décision de transformer le rôle de l'arbitraire au jeu de la nécessité » (100).

Le fonctionnement de la machine s'accompagne, écrit Arendt, d'un cheminement intérieur de l'employé de banque, déclenché par la culpabilité.

« Ce cheminement l''éduquera', le modifiera et le façonnera jusqu'à ce qu'il s'adapte et soit capable de jouer plus ou moins bien le rôle qu'on attend de lui dans le monde de la nécessité, de l'injustice et du mensonge. C'est sa façon de s'adapter aux circonstances dominantes. L'évolution interne du héros et le fonctionnement de la machine coïncident finalement dans la dernière scène de l'exécution, lorsque K. se laisse emmener et se laisse mourir sans la moindre résistance ni réplique. Il sera tué au nom de la nécessité, il se soumet au nom de la nécessité et dans la confusion qu'engendre la conscience de la culpabilité. Et l'unique espoir qui émerge de façon foudroyante à la fin du roman est le suivant : 'C'était comme si la honte dût lui survivre' » (Kafka cité par Arendt, 101).

Le Procès est une critique de « l'essence de la bureaucratie en Europe » des années vingt, écrit Arendt. Elle précise : « Le Procès contenait une critique implicite de la forme bureaucratique de gouvernement de la vieille Autriche dont les innombrables nationalités qui se combattaient entre elles étaient régies par une hiérarchie uniforme de fonctionnaires. » Situation politique que Kafka, employé d'une compagnie d'assurances et ami des Juifs d'Europe de l'Est, connaissait bien, précise Arendt. Elle souligne l'écart entre l'Etat de droit et l'Etat légal dans un régime bureaucratique :

« La toute puissance de la bureaucratie impliquait que l'interprétation de la loi devienne un instrument de l'illégalité où l'incapacité permanente à agir des interprètes de la loi était compensée par l'automatisme absurde en soi de la hiérarchie inférieure des fonctionnaires auxquels on laissait tout pouvoir de décision » (102).

La critique de Kafka n'a pas été perçue par l'époque. Ce fait montre que dans les interprétations profondes, toute analyse politique est absente, écrit Arendt, qui dit que ce fait nous informe autant sur l'auteur que sur l'assimilation des lecteurs de l'époque à l'ordre de l'époque. Kafka a bien découvert « combien la soi-disant élite et avant-garde était étroitement liée à cet ordre du monde » (103). Arendt souligne une nouvelle fois ici la subordination des intellectuels à cet ordre-là du monde, thème qui traverse toute son œuvre.

Le deuxième roman de Kafka, *Le Château*, écrit Arendt, se passe dans le même monde, à travers

> «le regard d'un autre K. qui vient à ce monde de son plein gré, en sa qualité d'étranger et qui veut trouver en lui un comportement bien déterminé: s'installer, devenir un concitoyen, bâtir sa vie en se mariant, en trouvant un emploi, bref en devenant un membre utile de la communauté humaine» (104).

Arendt, en présentant le livre, peint le héros jouant un rôle de catalyseur dans le lieu où il arrive. On y voit les habitants, leur peur qui noie leur faculté de jugement. Arendt effectue une critique en filigrane de l'humanitaire et pose la distinction entre le droit d'avoir des droits, une place politique, et la grâce, les dons, les privilèges, la charité. La citation suivante en fait bien état:

> «Ce qui caractérise l'intrigue du Château, c'est que le héros ne s'intéresse qu'aux choses les plus générales et ne lutte que pour des choses qui semblent octroyées à l'homme dès la naissance. Mais alors même qu'il ne désire rien d'autre que le minimum requis pour l'existence humaine, il est néanmoins clair dès le début qu'il désire ce minimum comme un droit et qu'il n'acceptera rien de moins que son droit. Il est prêt à faire toutes les démarches nécessaires pour obtenir le permis de séjour, mais il ne veut pas qu'on le lui accorde comme une 'grâce'; il est prêt à changer de métier, mais il ne peut pas renoncer à un 'travail régulier'. Tout cela dépend des décisions du Château, et les difficultés de K. commencent lorsqu'il apparaît que le Château ne concède les droits que comme des dons ou des privilèges. Or, comme K. désire obtenir le droit et non le privilège de devenir un concitoyen des villageois, et se soustraire 'si possible aux maîtres du château', il refuse les deux, le don et les relations privilégiées avec le Château: il espérait ainsi que 'toutes les voies s'ouvriraient à lui qui lui seraient non seulement restées barrées mais même indiscernables s'il en avait été réduit à la faveur des messieurs de là-haut'» (Kafka cité par Arendt, 105).

Puis elle décrit le rôle des habitants du village. Ceux-ci redoutent que K. devienne un des leurs.

> «Ils cherchent constamment à lui faire comprendre que le monde en général, l'expérience de la vie, lui font défaut, qu'il ne sait pas s'y prendre avec la vie, à savoir que celle-ci dépend essentiellement de la grâce ou de la disgrâce, de la bénédiction ou de la malédiction et qu'aucun autre événement réellement important ou décisif n'est plus intelligible ou moins fortuit que le bonheur ou le malheur. K. ne veut pas comprendre que pour les villageois même le Droit et l'Injustice font encore partie du destin que l'on doit subir, auquel on peut souscrire, mais que l'on ne saurait modifier [...]. K. n'est ni un villageois, ni un fonctionnaire du château. Il est un étranger dont l'existence a un sens particulier. Du fait qu'il insiste sur les Droits de l'Homme, l'étranger se révèle être le seul qui ait encore l'idée de ce qu'est une simple vie humaine dans le monde» (105).

Les villageois ne savent plus considérer l'amour, le travail, l'amitié que comme des dons du château. Pour eux, ils sont de l'ordre du destin, de la bénédiction ou de la malédiction auxquels il faut se soumettre «avec peur ou respect».

Alors le projet de K. est «de se faire lui-même justice». Ce simple projet est exceptionnel, un scandale. Il est contraint de lutter et les villageois se détournent de lui. «K. leur est étranger non pas parce qu'il est privé des Droits de l'Homme en sa qualité d'étranger, mais parce qu'il arrive et les réclame» (106). Les villageois craignent une catastrophe à cause de l'action de K. et pourtant il n'arrive rien à K. hormis le fait qu'il n'obtient rien. Mais son attitude a des effets sur les villageois.

«Tu es étonnant...Tu domines les choses d'un coup d'œil, il t'arrive de m'aider d'un mot. C'est sans doute parce que tu viens de l'étranger. Nous au contraire les gens d'ici, avec nos tristes expériences, et nos continuelles frayeurs, la crainte nous trouve sans résistance ; nous prenons crainte au moindre craquement de bois, et quand l'un de nous a peur, l'autre prend peur aussitôt, sans même savoir exactement pourquoi. Comment juger sainement dans de telles conditions ? Quel bonheur pour nous que tu sois venu» (Kafka cité par Arendt, 106).

Arendt conclut en établissant le lien entre la période historique de Kafka et la sienne :

«L'univers de Kafka est incontestablement effrayant. Nous sommes aujourd'hui sans doute beaucoup plus conscients qu'il y a vingt ans que cet univers est davantage qu'un cauchemar et qu'il coïncide de façon inquiétante avec la structure de la réalité que nous sommes contraints d'endurer. La grandeur de son art réside dans le fait qu'aujourd'hui encore il continue à nous bouleverser, que la terreur de la *Colonie pénitentiaire* n'a rien perdu de son immédiateté avec la réalité des chambres à gaz» (107).

Puis elle avance une réflexion sur les rapports entre le destin naturel orienté fatalement vers la mort et la liberté d'installer l'humain et donc de s'inscrire dans la vie. On retrouve dans ses conclusions les données du débat philosophique sur la liberté que contient *Les origines du totalitarisme*, avec la différence qu'Arendt est moins pessimiste dans son texte sur Kafka. Pour elle, la démarche de Kafka n'est ni un cauchemar, ni une prophétie d'une terreur à venir, mais la présentation par K. d'une vérité précise :

«Dans la mesure où la vie est sans cela inévitable et naturellement bornée par la mort, sa fin peut assurément toujours être prédite. La pente naturelle est toujours celle du déclin et une société qui s'en remet aveuglément à la nécessité des lois qu'elle renferme elle-même ne peut que décliner constamment» (108).

Arendt, tout en rappelant l'action comme commencement et comme résistance au déclin, souligne donc la présence de la mort, de la destruction à l'intérieur de la vie, dans sa description de la tendance au déclin.

Mais elle n'est pas déterministe comme Kafka (elle le souligne d'ailleurs, 108). Elle est optimiste avec un avertissement formulé sur le ton de l'humour. Il est possible de ne pas s'en remettre aux lois de la nécessité du déclin. C'est une erreur de croire à l'inéluctabilité de la soumission.

«L'homme apporte en toute liberté son concours à la nature et à sa tendance au déclin. Les paroles de l'aumônier des prisons dans *Le Procès* renferment la théologie cachée et la foi la plus intime des employés qui est essentiellement foi dans la nécessité, et les employés sont finalement les fonctionnaires de la nécessité comme s'il était besoin de fonctionnaires pour que fonctionnent le déclin et la corruption. En tant que fonctionnaire de la nécessité, l'homme devient le fonctionnaire le plus inutile de la loi naturelle de la disparition et dans la mesure où il est supérieur à la nature, il s'abaisse, ce faisant, au rang d'instrument, d'une destruction active» (108).

La métaphore de la maison dessine la communauté humaine et politique.

«Car, de même qu'il est sûr qu'une maison construite par les hommes d'après les lois humaines tombera en ruines dès que l'homme l'abandonnera à son destin naturel, de même il est sûr que le monde édifié par les hommes, et qui fonctionne en vertu de lois humaines, redeviendra une partie de la nature et s'en remettra à son déclin catastrophique, lorsque l'homme – instrument aveugle des lois de la nature, mais qui opère avec la plus grande précision – décide de redevenir une partie de la nature» (108).

Puis elle fait dans l'œuvre de Kafka un rapprochement entre ce qu'elle appelle le déclin et le progrès, thème qui est également présent dans OT.

Finalement, elle montre que Kafka n'écrit pas des romans réalistes, surréalistes, à thèse ou psychologiques qui décriraient le monde intérieur des personnages. Les héros de Kafka ne sont pas des hommes réels, mais des *places*, des *rôles* qui sont indéterminables. Ils sont abstraits et n'ont pas de qualité (de la réalité, psychologique), «en dehors de leurs rôles, de leurs positions et de leurs professions, ils n'existent pas» (111). Ce ne sont pourtant pas des défenseurs d'idées qui défendraient des thèses. Ils n'en ont pas le temps, ni les moyens. Les concierges, les commis, les employés, les travailleurs, les fonctionnaires, sont leur fonction qui est surhumaine ou ne sont rien. Kafka ne décrit pas «le conflit originel du fonctionnaire entre son existence privée et sa fonction» (112). Il décrit le résultat. «L'allégation d'une compétence universelle, l'apparence d'une aptitude surhumaine est le moteur caché qui sert la machinerie de la destruction dans laquelle se trouvent pris les héros de Kafka et qui est responsable du déroulement sans heurt de ce qui par soi est insensé» (112).

Puis, Arendt souligne le thème central des romans de Kafka: «Le conflit entre un monde qui est décrit comme une machinerie fonctionnant sans heurt et un héros qui cherche à la détruire» (112). Les héros de Kafka ont une particularité, pour Arendt. Ce sont des «individus affamés de vécu qui font l'expérience du destin» (119). Ce ne sont pas des simples hommes particuliers, ni des surhommes, mais «des modèles variés d'un homme en général, dont la seule qualité décisive est une concentration inébranlable sur ce qui est humain en général» (112).

En clair, ils sont déterminés par un statut, mais acquièrent surtout une liberté par leur manière de vivre leur rôle, leur profession d'assumer une *position*. Arendt ne relève cependant pas la distinction entre l'étranger et les différents fonctionnaires dans les romans de Kafka. Car on peut se demander à la lecture si les fonctionnaires qui font tourner la machine peuvent accéder à cet homme en général. La fonction de l'homme en général est toujours identique:

> «Il découvre que le monde et la société normale sont en fait anormaux, que les jugements que tout le monde accepte comme sains sont en fait complètement insanes et que les actions qui se conforment aux règles de ce jeu sont ruineuses. Le héros de Kafka n'est nullement un révolutionnaire, il représente seulement à lui tout seul la bonne volonté qui, presque sans le savoir ni le vouloir met à nu les structures cachées du monde» (113).

Pour Kafka, le héros qui lutte n'est pas dans la fiction mais dans un monde réel. Il vise un but. Pour lui le monde est

> «un monde possible, édifié par les hommes, dans lequel les actions des hommes ne dépendaient que de lui seul, de sa propre spontanéité, et dans lequel la société humaine serait régie par les lois prescrites par les hommes, et non par des puissances secrètes, qu'on les considère comme des puissances inférieures ou supérieures. Et c'est dans un tel monde, non plus rêvé mais à construire immédiatement qu'il ne voulait pas lui, Kafka, constituer une exception, mais être un concitoyen, un membre de la communauté» (120).

«Kafka forge l'image de la bonne volonté. Cette bonne volonté qui peut véritablement déplacer les montagnes et construire des mondes susceptibles de supporter l'effondrement résultant de toute construction défectueuse, voir les décombres et les ruines. [...] Etant donné que les héros de Kafka ne sont pas des personnes réelles, avec lesquelles il serait monstrueux de s'identifier, mais qu'ils ne sont que des modèles

qui restent dans l'anonymat – quand bien même ils reçoivent un nom – nous avons l'impression que chacun de nous est appelé, convoqué. Car cet homme de bonne volonté peut être n'importe quoi et tout un chacun, peut-être même toi et moi» (121).

Arendt finit son texte sur ces mots.

Franz Kafka, l'homme de bonne volonté soucieux de «l'homme en général»

Dans un deuxième texte écrit en 1948, quatre années plus tard, elle insiste sur le paria de bonne volonté qu'est K. confronté au système totalitaire plus que sur le système politique. Elle s'appuie sur deux œuvres de Kafka: *Description d'un combat* et *Le Château*. Elle décrit un héros de Kafka qui choisit la voie d'un homme de bonne volonté, celle qui consiste à demander la chose la plus générale qui s'avère être la chose la plus radicale, à savoir ses droits les plus élémentaires: une patrie, une situation, un véritable travail à accomplir, se marier, devenir un membre de la communauté. Il choisit une voie solitaire et il meurt d'épuisement. Mais il a réussi à montrer aux villageois qu'il ne faut plus avoir peur, qu'il faut exiger ses droits. Arendt, tout en montrant, cette quatrième voie du paria comme la voie la plus radicale, en montre les limites. Elle pose en creux, une nouvelle fois ici au niveau de l'attitude individuelle du paria la plus méritoire, l'exigence de trouver une voie collective de résistance. Elle termine en posant la nécessité d'une lutte collective qui n'est cependant pas nationaliste.

«Le héros du Château, K., ne vient de nulle part et il n'est jamais question de son passé. C'est pourquoi il n'est pas 'Juif' car il ne possède, comme tous les héros kafkaïens, aucune caractéristique propre» (FK2 205). Ce sont des héros abstraits «dépourvus de toute propriété, ils s'occupent continuellement à ce dont personne d'autre ne se soucie apparemment: réfléchir» (FK2 205). Les héros de Kafka veulent savoir.

Pour Arendt c'est la description d'un combat par Kafka qui

> «traite, d'une manière générale, du problème des relations sociales, et soutient la thèse qu'à l'intérieur des limites de la société, des relations sincères ou même amicales ont des conséquences très gênantes. La société, nous dit Kafka, se compose d'absolument personne: je n'ai fait de mal à personne, personne ne m'a fait de mal, mais personne ne veut m'aider, absolument personne. Mais celui qui, comme le paria, la société congédie ne peut pas se croire tiré d'affaire en dépit de ce verdict puisque la société continue à prétendre qu'elle est 'réelle' et tend à lui faire croire qu'il est 'irréel', qu'il n'est personne» (206).

La nature du conflit vieux d'un siècle du héros de Kafka avec la société n'est pas de l'ordre de la justice, mais de son identité et de la réalité de son être dans la société, pour Arendt.

> «Le point litigieux consiste simplement à savoir si celui qu'elle a banni ou qui s'oppose à elle conserve encore un tant soit peu de réalité. Et, depuis toujours, la plus grande blessure que la société puisse infliger au paria, qu'était pour elle le Juif, c'est de le faire douter et désespérer de sa réalité, de le condamner à ses propres yeux à n'être 'personne': ce qu'il était pour la bonne société [...]. Kafka est le premier à avoir perçu et exprimé dès ses premières œuvres cette vérité fondamentale: la société est 'constituée d'absolument personne – tous en habit'» (206).

A cette menace terrible, les parias avaient opposé deux échappatoires. La première consistait à choisir la voie de «la bohème, du détachement de la réalité» (207). Elle conduisait à une société de parias. La deuxième conduisait «à la contemplation de la réalité grandiose de la nature où le soleil brille sur tous également, voire parfois au

royaume de l'art sous la forme d'une œuvre d'art sublime, en fonction du goût propre à chacun» (207). Les parias parvenus qui choisissaient cette voie pouvaient avoir l'impression de la sécurité, parce que «la nature et l'art étaient des domaines considérés depuis longtemps comme inviolables par la société et la politique» (207).

Kafka critiquait les échappatoires de la nature et de l'artiste, parce que c'étaient aussi des produits de la société. Kafka inaugure «un nouveau style polémique, de réflexion. Les héros de Kafka affrontent la société d'une façon délibérément agressive» (208).

Puis Arendt revient sur K., le héros du château. Elle montre en quoi il est Juif politiquement, puisque les Juifs sont poursuivis politiquement et non en tant qu'appartenant à la classe dirigeante ou à la classe ouvrière exploitée, vu la situation politique dans laquelle se trouvent les Juifs. Son identité de Juif n'existe que dès le moment où elle devient politique.

> «[...] l'arpenteur nouvellement arrivé, K., est un Juif, non parce qu'il se caractériserait par quelque qualité typiquement juive, mais du fait qu'il est impliqué dans des situations et des embarras typiquement propres à la vie juive. K. est un étranger inclassable, il n'appartient ni au bas-peuple, ni à ses dirigeants. Il est 'indésirable... en sa qualité d'étranger'. Il n'est toléré que par la grâce et la générosité d'autrui» (210).

K. adopte alors une stratégie d'assimilation complète, pour devenir indifférenciable, indiscernable. Quand une lettre du Château lui demande s'il veut être ouvrier du village et garder avec l'autorité des relations formelles, il se retrouve, pour Arendt, devant le même dilemme que le Juif assimilé moderne: «Ou bien feindre d'appartenir au peuple et appartenir en fait aux dirigeants, ou bien renoncer complètement et pour toujours à l'efficacité de leur protection et tenter de la chercher avec le peuple» (210). Il a une seule ambition très modeste, il choisit le «chemin de la bonne volonté [...] et il ne revendique rien d'autre que ses droits en tant qu'être humain: une patrie, un travail, une famille, la citoyenneté. [...] Il ne se contentera jamais de moins» (211-212). Il ne veut pas de privilège, de cadeau. Il veut son droit. Mais cette exigence-là est «une exigence maximale, démesurée».

Quand les habitants voient qu'il dispose de certains privilèges du Château, ils ont pour lui une hostilité respectueuse. Quand K. choisit d'être «un simple travailleur du village, plutôt qu'un protégé du Château, voire même un pseudo-villageois», ils ont envers lui «un mépris mêlé d'angoisse. Ils sont inquiets. Ils veulent persuader K. de son ignorance, de sa méconnaissance des choses telles qu'elles sont». Ils ne réussissent qu'à montrer à K. «que tout ce qui est simplement humain, les Droits de l'Homme et la vie normale n'existent pas» (213). A la suite d'une série d'histoires effroyables, K. se rend compte que le fait de devenir membre de la société «ne dépend nullement du fait d'être indiscernable». L'existence normale qu'il désire est devenue quelque chose d'exceptionnel que les hommes ne peuvent obtenir par des voies simples et naturelles (215). Tout ce qui est «normal» provient «d'en haut, d'un destin, d'une grâce, d'un sort, d'un événement impénétrable» peut être raconté, mais demeure incompréhensible, parce que K. n'y est pour rien. Pour autant que le village demeure sous le contrôle du Château, écrit Arendt, aucun homme de bonne volonté ne peut dépasser cette logique du destin et décider de sa propre existence. Les villageois considèrent n'importe quelle discussion sur la justice comme une «question oiseuse». «Aussi, lorsque K., pour exprimer sa désillusion, s'exclame de façon méprisante: 'Voilà donc les fonctionnaires!', tout le village tremble comme si quelque secret sublime, voire même tout le contenu de sa vie avait été trahi» (215).

Face à une telle situation, le héros de Kafka «lorsqu'il perd l'innocence du paria, n'abandonne pas le combat [...] il ne milite pas en révolutionnaire pour un nouvel ordre du monde, ni ne rêve d'un grand 'Théâtre de la Nature' où tout le monde est bien accueilli et reçoit la place qui lui revient en fonction de ses dispositions et de sa volonté» (215-216). K. s'adapte à la situation. «[...] à la fin, il se soumet à la tyrannie du maître, accepte le 'poste misérable' de concierge de l'école et essaie d'obtenir un entretien avec Klamm, devient vulnérable et prend part à l'immense 'détresse' et à 'l'extrême tourment des villageois'» (216). Le chemin de K. paraît vain, puisqu'il «n'a pas renoncé à la justice, pas plus qu'il ne peut renoncer à considérer ses droits humains normaux comme des privilèges octroyés par les pouvoirs d'en haut» (216). C'est la raison pour laquelle il n'a pas peur et ne partage pas celle des villageois. Son combat demeure incertain.

> «K. meurt de mort parfaitement naturelle, à savoir d'épuisement. Ce qu'il s'est efforcé d'accomplir était au-dessus des forces d'un individu isolé» (FK2 217). Il est utile cependant à quelques habitants du village en désignant les limites de leur peur aveugle: «Nous au contraire, les gens d'ici avec nos tristes expériences et nos continuelles frayeurs, la crainte nous trouve sans résistance; nous prenons peur au moindre craquement du bois, et quand l'un de nous a peur, l'autre prend peur aussitôt, sans même savoir exactement pourquoi. Comment juger sainement dans de telles conditions?... Quel bonheur pour nous que tu soies venu» (Arendt citant une nouvelle fois la même citation de Kafka, 217).

Et Arendt conclut par une réflexion qui distingue la généralité des droits du privilège exceptionnel: «Ce qui est humainement vrai, ne peut jamais consister dans l'exception, mais seulement dans ce qui est ou devrait être la règle.» Elle écrit que c'est ce savoir-là qui fit s'orienter Kafka vers le sionisme, en tant qu'expérience politique collective. «Il en rattacha à ce mouvement qui mettait fin à la position d'exception du peuple juif et qui voulait faire de lui 'un peuple semblable aux autres peuples'» (217). Mais Kafka n'était pas un sioniste nationaliste, précise Arendt. «Il faisait partie de ces hommes de bonne volonté, contraints d'agir à l'intérieur de la société comme des gens exceptionnels, des 'saints' ou des 'fous'» (218).

Bernard Lazare, le paria rebelle et conscient

Lazare, contemporain de l'affaire Dreyfus en France, a cherché un droit de cité pour le peuple juif, non plus dans le monde de la culture européenne, mais dans le monde de la politique européenne. Il invente la catégorie politique du «paria conscient et rebelle» qui rend compte de «l'existence juive» prise entre assimilation de masse et émancipation individuelle et participation politique. Nous verrons que la description du paria rebelle et conscient d'Arendt rejoint en creux la question de la soumission, de l'obéissance au totalitarisme, celle de la critique de l'humanitaire qui cache le système politique de domination et en partie, par le biais, celle encore de la banalité du mal soulevée par elle dans le procès Eichmann. Arendt, dans sa description, montre la découverte par Bernard Lazare d'une «nouvelle catégorie politique», celle de paria rebelle et conscient. Notons que dans sa description de Lazare, elle n'aborde pas la question du régime politique, ni la manière dont il aborde la fameuse trilogie Etat-nation-peuple.

> «Lazare, contemporain de l'affaire Dreyfus en France, a su mettre à jour la qualité de paria caractéristique de l'existence juive, et il a cherché à concrétiser ce droit de cité dans le monde de la politique européenne» (BL 194). Il appelait 'paria conscient', le Juif émancipé par

contraste à «l'existence inconsciente du paria, caractéristique des masses juives non émancipées de l'Est» (194). Pour lui, un paria conscient devait devenir un rebelle, «dès lors qu'il entre activement sur la scène politique» (196) et qu'il devient un «défenseur d'un peuple opprimé, luttant pour conquérir sa liberté, combat qui va de pair avec la libération sociale et nationale de tous les opprimés d'Europe» (194).

Il fit une tentative héroïque pour porter la question juive sur la scène politique. Il découvrit alors les comportements «typiquement juifs» que Heine n'avait pas vus. Il le fit en cherchant «le lien politique entre la folie juive et la duplicité des non-Juifs» (195). Il découvrit que la nature de ce lien consistait dans «l'idéologie de l'assimilation – «doctrine bâtarde» – laquelle consiste «à recommander aux Juifs d'abandonner toutes leurs caractéristiques individuelles et morales et de ne se distinguer que par un signe physique destiné à les désigner à la haine des autres confessions» (195). Il dressa alors un combat politique entre le Juif paria et le Juif parvenu, pour l'empêcher de partager le destin du parvenu prisonnier de l'assimilation, de la bienfaisance, de la mendicité qui ne pouvait que le conduire à sa perte. Il avait compris que le paria aurait non seulement souffert de la domination du parvenu mais qu'il serait tôt ou tard contraint de faire les frais de tout le processus. Il dévoilait ainsi la «double servitude» de tout peuple opprimé: contre l'oppresseur et contre les opprimés inconscients de leur oppression.

> «Lazare fut le premier Juif à saisir le lien entre ces deux forces, toutes deux pareillement hostiles au paria, instruit comme il l'était par la grande tradition politique de la France qui lui avait appris que, pour asseoir son pouvoir, l'ennemi a nécessairement recours à une partie opprimée de la population dont il s'assure les services en la récompensant par des privilèges spéciaux» (196).

Comment le paria en devenant conscient devient-il rebelle? «Le paria devient un rebelle dès lors qu'il entre activement sur la scène politique» (BL 196). Ce n'est pas tant parce qu'il agit au nom de principes des droits humains par exemple ou «au nom de valeurs d'émancipation, c'est-à-dire des Droits de l'Homme», c'est par l'action sur la scène politique, c'est-à-dire publique, qu'il dépasse son confinement dans la sphère privée de servitude, qu'il se transforme en rebelle. Lazare voulait que le Juif (allemand assimilé) se fasse défenseur du paria (Juif d'Europe de l'Est), qu'il renonce aux privilèges, qu'il «rompe avec le monde de la fantaisie poétique», qu'il abandonne la protection de la nature, «qu'il intervienne dans le monde des hommes». «En d'autres termes, il voulait qu'il se sente responsable de ce que la société lui avait fait. Il voulait qu'il cesse de chercher un refuge dans le rire divin ou dans une méditation sublime sur la nature de l'homme en soi» (196).

Pour Lazare, explique Arendt,

> «politiquement parlant, tout paria qui refusait d'être un rebelle était responsable de sa propre oppression et, simultanément, de la souillure qui en rejaillissait sur l'humanité en lui. Il n'y avait aucun moyen d'échapper à cette honte, ni par l'art, ni par la nature. Car, dans la mesure où l'homme est plus qu'un simple produit de la nature, plus qu'une simple créature engendrée par Dieu, il sera sommé, où qu'il soit, de rendre compte des choses que les hommes font aux hommes dans un monde qu'eux-mêmes contribuent à façonner» (197).

Lazare échoua dans son entreprise et mourut d'une mort prématurée. Ce n'est ni l'attitude du parvenu, ni l'existence d'une caste dirigeante, c'était le comportement du paria qui refusait tout simplement de devenir rebelle. Au lieu de cela, il préférait jouer

le rôle «du révolutionnaire dans la société des autres et non dans la sienne ou celui du mendiant dépravé se nourrissant des miettes de ses bienfaiteurs les parvenus» (198). Il restait ainsi, d'une certaine manière, inséparable du parvenu.

Lazare qui voulait propulser le paria sur la scène politique ne rencontra qu'un mendiant. Et ce mendiant participe à un système où il s'enferme avec le parvenu.

> «Or, une fois que le paria se fait mendiant, il a perdu sa dignité, non parce qu'il est pauvre et qu'il mendie, mais parce qu'il mendie précisément auprès de ceux qu'il devrait combattre et parce qu'il mesure sa pauvreté en vertu des critères de ceux qui y contribuent. Une fois devenu mendiant, le paria devient immédiatement un des piliers de la société dont il est lui-même exclu. Car de même qu'il ne peut pas vivre sans ses bienfaiteurs, de même ceux-ci ne peuvent se passer de lui. Et c'est précisément par ce système de bienfaisance organisée, que les parvenus du peuple juif ne s'en sont pas seulement assuré la domination, mais ont même réussi à déterminer les critères de valeur pour le peuple tout entier. Le parvenu qui redoute en secret de redevenir un paria et le paria qui aspire à devenir enfin un parvenu ne font qu'un et se sentent unis à juste titre» (198).

Arendt conclut en mettant l'accent sur l'apport politique de Lazare et sur l'oubli de son apport: «De Lazare, le seul qui a essayé d'élaborer une nouvelle catégorie politique à partir d'une situation fondamentale de l'existence politique du peuple juif, on n'a même pas gardé le souvenir» (199).

Le paria rebelle et conscient à l'avant-garde de son peuple, solidaire des autres peuples opprimés

Arendt revient sur un thème développé dans (OT II), mais elle les développe ici à partir du point de vue du paria et non du système politique. C'est l'intérêt de ces textes.

D'autres Juifs minoritaires se sont référés à une autre face de la tradition, celle de Bernard Lazare, Heine, Rahel Varnhagen, Sholom Aleichem, Franz Kafka, Charlie Chaplin. Ils ont préféré le statut appelé par Lazare, de «paria conscient» (une des catégories de parias que décrit Arendt), avec ses qualités: «'le cœur juif', l'humanité, l'humour, l'intelligence désintéressée» (NR, 75). Arendt écrit encore que les «défauts juifs» (manque de tact, imbécillité politique, complexe d'infériorité et avarice) sont les caractéristiques des parvenus. La lutte des parias les fait entrer non dans la loi puisqu'ils sont hors-la-loi, ni encore dans l'espace public, mais dans l'histoire. «Les quelques réfugiés qui insistent pour dire la vérité, au risque de 'l'indécence', obtiennent en échange de leur impopularité un avantage inestimable: l'histoire n'est plus le privilège des non-Juifs» (NR 75). Ils ont la conscience que leur statut politique de non-droit a un lien avec le statut d'autres humains et peuple sans droit. C'est en ce sens qu'ils sont une avant-garde. «Ils savent que la mise hors la loi du peuple juif en Europe a été suivie de près par celle de la plupart des nations européennes. Les réfugiés allant de pays en pays représentent l'avant-garde de leurs peuples s'ils conservent leur identité» (75). Et Arendt conclut: en devenant politique, le sort du peuple Juif n'est plus un sort séparé. L'exclusion n'est plus une exclusion de la différence juive, mais elle s'inscrit dans le politique. L'exclusion politique indique même que le politique dans son ensemble est atteint. «Pour la première fois, l'histoire juive n'est pas séparée mais liée à celle de toutes les autres nations. Le bon accord des nations européennes s'est effondré lorsque et précisément parce qu'elles ont permis à leur membre le plus faible d'être exclu et persécuté» (76).

Tout en utilisant la notion de peuple dans le chapitre V (OT II), et dans un autre texte (PA), elle ne définit pas très clairement une telle notion. Nous avons vu qu'elle s'insurge contre l'assimilation entre pauvre (qu'elle nomme aussi les malheureux, les enragés, les misérables) (ER 165), cette lame de fond, cette lave majestueuse du torrent, de la tempête révolutionnaire (67) et peuple, notion inconnue, écrit-elle, avant Marx et la Révolution française. Elle distingue pauvre et peuple dans le sens où ce terme a été défini par la révolution française: «[...] par 'Peuple', on n'entendait pas les 'pauvres', et le préjugé du XIX[e] siècle selon lequel toutes les révolutions avaient une origine 'sociale' faisait absolument défaut dans la théorie comme dans l'expérience du XVIII[e] siècle» (94). Une citation de John Adams montre bien l'opposition entre pauvre et peuple que fait Arendt et les conséquences politiques qu'elle en tire:

> «La conscience du pauvre est claire; pourtant, il a honte... Il se sent hors de vue d'autrui, cherchant à tâtons dans le noir... L'humanité ne lui prête nulle attention. Il avance et rôde sans qu'on le voie. Au milieu de la foule, au marché..., il est dans la nuit comme il le serait dans un grenier ou dans une cave. On ne le désapprouve pas, on ne lui reproche rien; simplement on ne le voit pas... Passer entièrement inaperçu et le savoir est intolérable. Si Crusoé sur son île avait eu la bibliothèque d'Alexandrie et la certitude de ne jamais revoir le visage d'un homme, eût-il jamais ouvert un livre?» (97).

Elle précise ainsi une nouvelle fois que le peuple sans Etat, signifie le peuple privé de la politique.

La conception du peuple d'Arendt n'est donc pas «sociale» qu'elle attribue à la révolution française qui, écrit-elle, se réfère trop à la question sociale, mais plutôt celle des fondateurs de la révolution américaine qui se réfère à la politique, à la liberté, à la pluralité dans la révolution. Pour la conception française homogénéisante de la révolution, le peuple est «l'image d'un monstre à plusieurs têtes, d'une masse se mouvant, d'un seul corps comme animé d'une volonté unique» (135). Pas étonnant que Robespierre ait comparé la nation à l'océan (135). Puis, en parlant des Pères fondateurs de la révolution américaine:

> «Le mot 'peuple' gardait pour eux sa signification de multiplicité, évoquait l'infinie variété d'une multitude dont la majesté réside dans sa pluralité même [...] ils savaient que la chose publique dans le régime républicain est constituée par un échange d'opinions entre égaux et que, cette chose publique, elle disparaîtrait tout simplement tout aussitôt que le dialogue deviendrait superflu, tous les égaux étant d'accord» (133).

La notion de peuple recouvre une reconnaissance de base de la multiplicité, de la pluralité dans l'espace public.

L'ébauche d'un programme politique du paria

De ces quatre portraits, Arendt tire des conclusions en écrivant une remarque finale. Elle commence par un constat qu'elle résume en ces termes: «Aussi longtemps que les Juifs d'Europe ne furent des parias que socialement, ils pouvaient dans une large mesure, trouver le salut dans l'esclavage intérieur assorti d'une liberté extérieure *(Achad Haam)*, en menant une existence de parvenu constamment menacé» (TC 219). Ils disposaient de la liberté et de l'intouchabilité des parias. Leur vie avait un sens, mais pas un sens politique.

Au XX[e] siècle, dans un contexte post-émancipatoire, lorsqu'il devient évident que l'émancipation politique était remise en question et que l'émancipation sociale était

plus formelle que réelle, le sort du parvenu et du paria est devenu identique. Ils ont été tous les deux «politiquement hors la loi et exclus du monde. Cela signifie, dans la langue de notre tradition cachée, que ni le Ciel, ni la Terre ne constituent plus une protection contre le meurtre, et que l'on peut être chassé des rues et des places que l'on arpentait librement autrefois» (219). Tous les deux peuvent comprendre que «la liberté dépourvue de sens, l'audacieuse invulnérabilité de l'individu», étaient le prélude de «la souffrance de tout un peuple» (220).

Au XX^{e} siècle, il n'est plus possible d'être à l'écart de la société, d'aucune manière. Il n'y a plus d'échappatoire individuelle, ni pour le paria, ni pour le parvenu sur le mode de Heine ou de Chaplin. La voie de Kafka «est et n'est pas utopique [...]. Elle ne permet que de comprendre le monde sans pouvoir le changer et elle dépasse les forces humaines» (220). Arendt montre bien la distinction entre la voie de l'écrivain et de l'action politique et les limites de la compréhension des conditions d'existence quand celle-ci n'est pas liée à une action dans l'espace public. Le dessein de Kafka «[...] réaliser les Droits de l'Homme, est précisément en raison de sa simplicité et de sa radicalité, le plus grand et le plus difficile dessein que les hommes puissent se proposer» (220).

Elle ébauche un programme politique pour un espace politique (non explicité en tant que tel encore) où chacun doit avoir sa place, où le paria poète (Heine), conscient et rebelle (Lazare), suspect (Chaplin), homme de bonne volonté (Kafka) devient ce que nous pourrions appeler un paria politique humain à part entière par la lutte politique d'un peuple:

> «[...] c'est seulement au sein d'un peuple qu'un homme a sa place, s'il ne veut pas mourir d'épuisement. Et seul un peuple vivant en communauté avec d'autres peuples peut contribuer à établir sur la terre habitée par nous tous un monde des hommes créé et contrôlé par nous tous» (220).

2.4.3 L'humanisation de la politique

Soulignons ici un aspect important de la réflexion politique d'Arendt, qu'elle développe dans certains endroits de son analyse sur le totalitarisme, mais pas directement dans la CHM et qui découle logiquement de sa démonstration (TC). Qui pose un problème quant aux sans-Etat. Ebauchons à ce stade une question que pose sa définition de l'espace public à partir de la *polís* grecque quand on le met en relation à l'appartenance politique. La mise en œuvre de la liberté de chaque humain actif dans l'espace public implique l'appartenance politique de chaque humain, sous peine d'acosmie. Nous avons vu comment l'appartenance politique est une revendication concernant le contenu et la généralité de la politique qui s'appuie sur la définition de l'action d'Arendt. C'est la mesure par excellence de ce qu'est la politique, du niveau de sa qualité ontologique. Il n'est donc pas possible de refuser la résidence, l'appartenance politique, le «droit d'avoir des droits» à un humain car c'est l'exclure de l'exercice de la liberté, de l'action.

Accepter de considérer le «droit d'avoir des droits» dans le contenu et la généralité de la politique contient l'exigence *d'humanisation*[155] pour la politique, dans la mesure où chaque humain est reconnu en tant que partie du genre humain quant il appartient à la communauté politique pour agir. Il faut entendre ce terme chez Arendt, comme le

fait pour chaque humain de pouvoir vivre sa spontanéité, d'exercer sa capacité d'action en relation avec les autres humains. C'est un point fondamental. Elle l'explique déjà dans son texte sur Kafka (TC), pas encore en termes politiques (elle ébauche l'espace public dans ce texte par le biais de la communauté), mais en termes de bonne volonté et de «participation à l'humain en général». Arendt n'est pas déterministe quant à ce que devient l'humain pris dans un système totalitaire. Il est possible de ne pas être un instrument passif du totalitarisme, de ne pas s'en remettre aux lois de la nécessité de la mort, du déclin contenu dans toute obéissance et soumission. Il suffit d'être un homme de bonne volonté, d'être soucieux de «ce qui est humain en général». La soumission n'est pas inéluctable. Il est possible d'exister dans son rôle, sa position, de sortir de l'abstraction. Pour ne pas céder à la domination, il ne s'agit pas d'être un surhomme ou un héros, il suffit de se concentrer inébranlablement sur *«ce qui est humain en général»*. Il s'agit d'être un héros, comme ceux décrits par Kafka, des «individus affamés de vécu qui font l'expérience du destin» (FK 119). Il ne s'agit plus de faire tourner la machine, mais «presque sans le savoir ni le vouloir met(tre) à nu les structures cachées du monde» (FK 113), vouloir être «membre de la communauté» (FK 120). Elle esquisse déjà là à propos de Kafka ce qu'elle montrera en décrivant la situation des millions de sans-Etat, avec la figure exemplaire des sans-Etat: l'appartenance politique est au centre de la politique en tant que lien politique. C'est la face cachée du mal politique, rendue visible contenue dans la définition de l'action qui est plurielle et publique par Arendt.

2.4.4 La double appartenance et ses limites

Elle ébauche des réflexions que l'on trouve amplement développées aussi chez R. Marientras (1975). Les deux critiquent le modèle de l'Etat-nation et sa tendance homogénéisante, l'Etat d'Israël qui s'est rallié à une telle conception de

> «l'organisation politique, une résistance qui se définirait en termes de droit à la différence. Il s'agit de se joindre aux forces qui combattent le modèle de l'Etat-nation et sa politique d'assimilation. Le peuple juif a une spécificité que partagent d'autres peuples de la planète – Kurdes, Arméniens, Palestiniens, etc. En ce qui concerne la diaspora juive en tout cas, 'Il constitue un ensemble qui transcende les frontières nationales et qui ne peut se comprendre que comme tel'» (Marientras 1975).

L'interrogation depuis une position particulière de la diaspora que définit R. Marientras (1975, 191-205) en termes «d'être à la fois du dedans et du dehors», est une des facettes de la recherche de la prise en compte du mouvement des réfugiés qui doit échapper à «la stérilité ontologique» (11), sous la forme du double appartenance. Une telle double appartenance, dans le système dominant d'organisation politique des Etats-nations, ne peut s'inscrire dans les catégories du privé (culture, religion) et du public (politique) qu'utilise Arendt également quand elle réfléchit à la diaspora. Il faut remarquer que la figure du sans-Etat, quand il est un peuple avec une identité historique précise et une diaspora étendue dans plusieurs pays, s'inscrit dans cette logique de double ou de multiple appartenance qui peut être le fait d'autres peuples, pour qui la diaspora peut devenir un modèle d'organisation politique pour des minorités[156]. Mais si l'on suit Arendt dans son intuition sur les sans-Etat, qui sont un peuple en lutte pour leur pleine appartenance politique, on doit constater que la solution ici envisagée aussi par

R. Marientras, si elle inscrit la pluralité et le mouvement spatial dans le cadre d'organisation politique dominant des Etats-nations, ne dépasse pas et ne remet pas en cause ce cadre. La «communauté plurielle et pluraliste» que recherchent, tant Arendt que Marientras, subit les limites de l'Etat national et territorial qui a pourtant tendance à l'homogénéisation et à l'assimilation, comme l'a souligné Arendt.

Tout au plus les deux auteurs élargissent-ils l'espace politique aux membres de la diaspora, en luttant pour la reconnaissance d'une richesse et pluralité culturelle dans le cadre international du système dominant des Etats-nations souverains qui ont tendance à l'homégénéité et à l'assimilation confiné à un territoire. Par ailleurs dans ces textes, Arendt renforce la distinction et le rôle respectif des sphères privée et publique, en insistant sur la culture séculière, plus proche de la «culture politique» de l'Etat-nation républicain et laïc. Elle ne remet cependant pas en question ici les catégories de l'Etat-nation.

La nécessité d'une «cultural atmosphere»

Dans un autre texte publié en 1947, Arendt, dans la même perspective de discussion de l'alternative résistance/assimilation, défend l'idée de la création d'un monde culturel ou plutôt de ce qu'elle appelle dans le titre de la version anglaise du texte «a cultural atmosphere» (TC 171) pour les exilés juifs.

Une culture séculière

Elle définit d'emblée ce qu'elle entend par culture, en se distançant des sionistes: «La culture, telle que nous l'entendons aujourd'hui a fait son apparition récemment, elle est le produit de la sécularisation de la religion et de la dissolution des valeurs traditionnelles» (CMC 172). Elle précise sa position par rapport à ce qu'elle appelle la sécularisation. «Le processus de sécularisation peut avoir sapé ou non les fondements de la foi religieuse – et, pour ma part, je crois plutôt qu'il l'a fait de façon moins décisive que nous ne le pensons parfois. Quoi qu'il en soit, la sécularisation a donné aux concepts religieux et aux produits de la spéculation religieuse une nouvelle signification et une nouvelle pertinence indépendantes de la foi. La transformation a marqué le commencement de la culture telle que nous la connaissons. Dès lors la religion est devenue une partie importante de la culture, mais elle a cessé de dominer toutes les activités spirituelles» (171-172).

Puis elle parle de «la grande peur de l'oubli» qui suivit l'époque des *Lumières* au XVIII[e] siècle et qui persista au XIX[e] siècle «fut un facteur encore plus important pour l'édification de la culture que la simple dissolution des valeurs traditionnelles» (172). «Le danger de perdre la continuité historique, la peur d'être dépossédé d'un passé spécifiquement humain, de devenir un fantôme abstrait semblable à l'homme qui a perdu son ombre» (172) était la puissance motrice d'activités de collections, de curiosités et d'imitations. Arendt fait le lien entre la perte de la tradition et la naissance de la nouvelle culture: «C'est précisément parce que les anciennes traditions étaient mortes, que l'on vit naître la culture avec tous ses aspects positifs et ridicules» (172).

Puis, Arendt revient sur le rapport entre la culture et la religion et les idéologies:

> «la culture est, par définition, séculière. Elle requiert une ouverture d'esprit dont aucune religion ne pourra jamais se montrer capable. Elle peut être profondément pervertie par les idéologies et les *Weltanschauungen* qui partagent, quoique à un niveau plus bas et plus vulgaire, le mépris de la religion à l'égard de la tolérance, et qui prétendent 'posséder' la vérité.

> Bien que la culture soit hospitalière, nous ne devons pas oublier que ni la religion ni les idéologies ne se résigneront – elles ne le peuvent pas – à n'être que les parties d'un tout. L'historien, mais rarement le théologien, sait que la sécularisation ne constitue pas la fin de la religion» (172-173).

Quelle était la situation du peuple juif par rapport au processus de sécularisation? Arendt explique que le peuple juif ne partagea pas le processus de sécularisation en Europe occidentale depuis la Renaissance. Lorsqu'ils furent confrontés aux Lumières, «leur propre apprentissage séculier avait sombré à un niveau incroyablement bas» (173). Le «manque de liens spirituels» entre les Juifs et la civilisation non juive eut plusieurs conséquences malheureuses pour la communauté juive: les Juifs abandonnèrent le judaïsme et s'identifièrent exclusivement à la culture non juive. Ils ne purent amorcer un processus de sécularisation à partir de leur propre héritage. «L'héritage spirituel juif devint plus que jamais le monopole des rabbins». Les travaux d'érudition sur la culture juive ressemblaient «à une collection de pièces de musée». Par contre, il favorisa «l'essor de la créativité individuelle» qui disposa d'une «liberté d'esprit illimitée».

> «Des Juifs accomplirent en l'espace d'une seule vie humaine et par la seule force de l'imagination personnelle ce que les membres des autres nations avaient accompli grâce à un effort collectif, et ce, au cours de plusieurs générations. C'est seulement en tant qu'individus par contre que les Juifs commencèrent à vrai dire à s'émanciper de la tradition» (174).

Une telle créativité individuelle, ne trouvant pas d'accueil auprès de la communauté juive, ne pouvait faire le lien avec la tradition autrement que de «façon automatique et inconsciente» (174).

Puis Arendt revient sur la nécessité d'une politique culturelle. Pour elle, la solution ne peut consister que dans la «création d'un milieu culturel», c'est-à-dire, pour reprendre les termes d'Elliot Cohen «une culture pour les Juifs, mais non une culture juive» (175). En clair, elle n'est pas favorable à une culture nationale juive. Le milieu culturel doit empêcher, pour elle, la désertion du talent juif hors de leur communauté, sans que ceux-ci y soient enfermés. Elle propose plusieurs mesures: 1) la ré-appropriation de «la grande tradition religieuse et métaphysique post-biblique [...] qui ne constitue pas un passé sacré ou un héritage intouchable»; 2) la redécouverte d'écrivains juifs séculiers du XIX^{e} siècle d'Europe de l'Est; 3) faire une place «à tous ceux qui sont entrés ou entrent en conflit avec l'orthodoxie juive ou qui ont tourné le dos au judaïsme pour les raisons évoquées ci-dessus [...]. Grâce à leurs efforts individuels vers la sécularisation, ils constituent les premiers modèles de cette nouvelle synthèse d'anciennes traditions, de nouvelles impulsions et de cette conscience sans laquelle un milieu culturel typiquement juif est à peine concevable» (176). Pour Arendt, ces derniers ont une importance pour le fondement de la culture, quant à différents points: sécularisation de la tradition religieuse, sauvetage de grands artistes de la vie populaire séculière.

Arendt termine son article par une considération politique sur la situation politique de la diaspora nord-américaine qu'elle appelle à participer à l'élaboration de cette nouvelle culture. Elle nous éclaire sur sa vision d'un dépassement de l'Etat-nation uni-national à fondement ethnique vers un Etat pluri-national et pluri-ethnique:

> «L'existence du noyau central et le plus fort de la diaspora juive n'est plus conditionné par un Etat nation, mais par un pays qui annulerait sa propre constitution s'il exigeait un jour une population homogène et des fondements ethniques pour son Etat» (177).

3 Des Grecs à la révolution

3.1 Le retour aux Grecs pour retrouver le sens de la révolution

La référence d'Arendt pour la liberté et la pluralité est la Grèce. Dans le premier chapitre de son *Essai sur la révolution*, elle traite du sens de la révolution à partir des révolutions américaine et française. Pour comprendre ce que nous explique Arendt en rapport à la pluralité, prenons acte d'une difficulté qu'elle signale et qui nous renseigne sur sa référence philosophique sous-jacente (phénoménologie) et l'importance d'un espace politique dans un tel contexte philosophique: «En politique, plus qu'ailleurs encore, nous ne possédons aucun moyen permettant de distinguer entre l'être et l'apparence» (ER 140-141). Rappelons qu'Arendt distingue entre libération et liberté: «C'est un truisme d'affirmer que la libération et la liberté ne sont pas une seule et même chose» (38). Citons ici un passage important où elle s'explique sur ses références quant aux notions de liberté et d'égalité articulées par la pluralité (pas de liberté sans les autres) grâce à un espace public institutionnalisé artificiellement par l'action sur le lieu public du politique – l'*agora* (notons une nouvelle fois qu'elle ne se réfère pas à l'*ecclesia*).

Insistons sur le fait qu'Arendt pose la politique en tant qu'institution matérielle et symbolique d'un espace public, exercice conventionnel de la citoyenneté en précisant que l'égalité politique respectueuse de la distinction se construit dans l'espace public, précisément parce que l'égalité naturelle n'existe pas.

«[...] les hommes de la Révolution ne s'intéressaient plus à l'émancipation des citoyens, ni à l'égalité au sens où chaque homme devrait avoir également droit à sa personnalité juridique, qui le protégerait et 'à travers' laquelle pour ainsi dire, il agirait. Ils pensaient avoir émancipé la nature elle-même, libéré l'homme naturel qui se cachait au fond de tout homme et lui avoir donné les Droits auxquels chacun avait droit non pas en vertu du corps politique dont il fait partie, mais du seul fait d'y être né [...]. Elle essayait en fait de ramener la politique à la nature [...] le nouveau corps politique était censé reposer sur les droits naturels de l'Homme, sur les droits qu'il a en tant qu'être naturel: droit à la 'nourriture, aux vêtements et à la reproduction de l'espèce', c'est-à-dire droit aux nécessités de l'existence» (156). Elle écrit ailleurs en se référant à Burke à ce propos: «[...] il est intéressant de noter que le mot latin *homo*, équivalent

'd'homme', signifie à l'origine quelqu'un qui n'est qu'un homme, une personne sans droits, par là même un esclave» (62).

On voit là qu'une perspective des fondements de l'essence d'une nature humaine commune à tous les humains – même en tant que *zoon politikon* –, base du droit naturel n'est pas l'approche choisie par Arendt. De telles idées étaient déjà bien présentes lorsque une quinzaine d'années auparavant, elle écrit son texte sur *The Perplexities of the Rights of Man* traduit en français par «la complexité des Droits de l'Homme», – traduction qui appauvrit le propos d'Arendt. En fait Arendt effectue dans ce texte une critique de toute position fondationniste, y compris celle des droits naturels en s'affirmant à la fois pour l'institution de l'espace public et pour une vision conventionnelle des droits intégrée au politique comme on l'a vu. Nous résumons ci-dessous Arendt dans un des passages importants de son œuvre où elle précise bien les rapports entre la liberté et l'égalité:

La liberté est sans âge pour Arendt, on ne peut pas la situer dans une tradition spécifique, elle est donc de tous les âges, conclut Chaumont (1987, 129) en s'inscrivant dans le mouvement de pensée d'Arendt. Elle est le trésor perdu de la révolution française, mais en quel sens est-elle un trésor, de «cet héritage précédé d'aucun testament»? La liberté est une chose différente de ce que nous appelons les «libertés civiles» (41). Ce n'est pas non plus la libre entreprise, précise-t-elle aux Européens, en se référant à la révolution américaine (320). C'est la «liberté d'agir» (343) (action, partie II). C'est «une forme de gouvernement» (321). Elle signifie «le droit d'être copartageant au gouvernement» (322), par l'action et par la parole qui permet l'échange de la diversité des opinions (337).

> «La liberté en tant que phénomène politique date de l'essor des Etats-cités grecs du V^e^ siècle. Depuis Hérodote, elle a été conçue en tant qu'organisation politique dans laquelle les citoyens vivaient ensemble en dehors de l'autorité, sans division entre gouvernés et gouvernants. Cette opposition entre autorité et action politique s'exprimait par le mot d'isonomie, caractérisée parmi les formes de gouvernements énumérées par les Anciens, définie justement par ceci que la notion d'autorité (l'*-archie*' dans monarchie et oligarchie, ou la '*-cracie*' autorité dans démocratie) en était absolument absente. La *polís* était censée être une isonomie non une démocratie. Le mot démocratie exprimant même alors la domination de la majorité, le règne du nombre, avait été inventé précisément par ceux qui s'opposaient à l'isonomie et qui voulaient dire: ce que vous appelez l'autorité de personne n'est en fait qu'une autre domination, le pire des gouvernements, *Demos* au pouvoir.»

On voit là clairement en quoi Arendt oppose *isonomie* et *démocratie*. En assimilant la liberté à l'isonomie qui la fait privilégier la non-autorité, la construction d'un consensus à l'origine de la constitution d'une communauté politique par le partage du pouvoir et non un accent sur le conflit apparaissant plus tardivement dans le mot démocratie.

Puis Arendt, sur la base de sa distinction entre nature-social-politique, du primat qu'elle accorde à la politique, qui sert à sa comparaison entre les révolutions française et américaine, introduit sa fameuse distinction entre égalité sociale et égalité politique, qu'elle développera encore dans sa critique des droits de l'homme et aussi dans sa critique de la modernité où l'Etat, loin d'être un cadre du politique, devient un Etat social qui envahit le privé alors que s'effondre l'espace public. La liberté, l'égalité, pour Arendt comme pour Tocqueville, sont politiques et seulement politiques. Elle pose

ainsi une opposition tranchée entre l'ordre de la politique et l'ordre du social, entre l'égalité politique et sociale (voir aussi OT II 125 ss).

Arendt, tout en s'appuyant sur la notion d'isonomie, puise chez Tocqueville, un de ses compagnons de route durant plus de trente années, l'idée que l'égalité peut être un péril pour la liberté.

> «L'égalité, écrit Arendt, selon une intuition de Tocqueville est souvent appréhendée comme un péril pour la liberté. A l'origine elle équivalait presque à celle-ci. Mais cette égalité dans le champ de la Loi que le terme d'isonomie sous-entend n'était pas une égalité de condition – même si cette égalité était dans une certaine mesure la condition de toute activité politique dans le monde antique où n'avaient voix au chapitre que les propriétaires de biens et d'esclaves – mais l'égalité de ceux qui forment un corps de pairs. L'isonomie garantissait l'égalité, non point parce que tous les hommes sont nés ou créés égaux, mais, au contraire, parce que les hommes par nature, ne sont pas égaux et qu'ils ont besoin d'une institution artificielle, la *polís*, qui par la vertu de son existence les rend égaux. L'égalité n'existerait que dans ce domaine spécifiquement politique, où les hommes se rencontrent les uns les autres en tant que citoyens et non comme personnes privées. On ne saurait trop insister sur la différence qui existe entre cette conception de l'égalité et la nôtre, celle de l'être par le jeu des institutions sociales et politiques, œuvre de l'Homme. L'égalité, l'isonomie, était l'attribut de la *polís*, non des hommes, qui recevaient l'égalité par le fait de la citoyenneté, non par droit de naissance. Ni l'égalité ni la liberté n'étaient considérées comme une qualité inhérente à la nature de l'Homme, ni l'une ni l'autre n'étaient données par la Nature et grandissant d'elles-mêmes; elles étaient artificielles, filles de la convention, produit de l'effort humain, qualités du monde issu de la main de l'Homme» (40).

Elle développe encore son idée, avec en arrière-fond l'opposition autorité-isonomie, en montrant que la liberté et l'autorité du maître sont antinomiques, dans la mesure où le maître «détruit l'espace politique, avec pour résultat qu'il ne subsiste plus de liberté, ni pour lui-même ni pour ceux sur lesquels il règne» (40). Et plus loin encore:

> «[...] la liberté y était vue comme manifeste dans certaines mais pas dans toutes les activités humaines, il s'en faut, et [que] lesdites activités ne peuvent apparaître, s'affirmer que quand autrui peut les voir, les juger, s'en souvenir. La vie d'un homme libre rendait nécessaire la présence des autres. La liberté, pour cette raison même, rendait indispensable un lieu de réunion – *l'agora*, la place du marché, ou la *polís*, c'est-à-dire l'espace politique proprement dit» (41).

On voit clairement une nouvelle fois dans cette citation que l'égalité politique, telle que la conçoit Arendt à partir de l'isonomie des Grecs et en reprenant Tocqueville, est basée sur la reconnaissance de pairs distincts intervenant dans la construction d'un espace public commun. En ce sens, bien qu'avec l'isonomie elle mette l'accent sur le commencement de la politique, sur le consensus, sa démarche est étrangère à la revendication du fameux droit à la différence qui pose au centre de la différence la recherche et la préservation de l'identité de nature. Les deux approches sont irréductiblement différentes. Ce qui intéresse Arendt c'est l'origine et la construction d'une communauté politique, d'un espace public référé à *l'agora* sur la base de la distinction, de la pluralité des sujets-individus politiques. La distinction qu'elle pose entre la différence biologique des individus qui renvoie à la sphère de la nature et l'institutionnalisation publique d'une communauté de pairs à la fois égaux et distincts dans un espace public, signifie au contraire un désaccord d'Arendt par rapport à une position différentialiste et essentialiste en politique.

3.2 *L'*isonomie *n'est pas l'égalité au sens moderne*

Pour définir la politique et quand elle réfléchit à la révolution à partir d'une comparaison entre les révolutions française et américaine, pour articuler les notions de liberté et d'égalité, Arendt s'élève déjà et de manière plus approfondie dans un texte de 1959 (QP 54-91) contre l'idée d'une assimilation entre l'*isonomia* et l'égalité au sens moderne qui pour elle établit un lien entre égalité et justice, en gommant ainsi l'individualité de pairs distincts qui sont appelés à devenir sujets-individus politiques en construisant l'espace public.

Avec la définition de l'isonomie et sa démarche de définition de l'isonomie elle reconstruit donc le lien entre liberté et égalité en sauvegardant la distinction dans la pluralité dans la possibilité de l'existence de la politique. Pour Arendt la politique n'est pas une nécessité «naturelle», c'est un accord. Elle s'élève ainsi contre

> «un préjugé moderne en vertu duquel la politique serait une nécessité irréfutable et qu'elle a toujours et partout existé. Le politique n'est précisément nullement nécessaire, ni au sens impérieux d'un besoin de la nature humaine, tels la faim ou l'amour, ni au sens d'une institution indispensable pour la communauté humaine. Au contraire, il commence même précisément là où le domaine des nécessités matérielles et celui de la force physique cessent» (59).

Voyons ci-dessous ce qu'Arendt souligne quant au contenu de la définition grecque *d'isonomia* qui établit un lien entre égalité et liberté[157] et non entre égalité et justice dans le cadre du commencement, de la constitution de la politique:

> «[...] nous associons à l'égalité le concept de justice et non celui de liberté, et c'est la raison pour laquelle nous mésinterprétons l'expression grecque pour désigner une constitution libre, l'*isonomia* (isonomie), en la confondant avec le sens qu'a pour nous l'égalité devant la loi. Mais l'*isonomia* ne signifie ni que nous sommes tous égaux devant la loi, ni que la loi est la même pour tous, mais simplement que tous ont les mêmes titres à l'activité politique, cette activité consistant de préférence dans la *polis* en une discussion entre égaux distincts. L'*isonomia* désigne donc prioritairement la liberté de parole, la même chose que l'*isegoria*, ces deux termes que Polybe réunit par la suite simplement sous le terme d'*isologia*. Mais la parole sous la forme de commandement et l'écoute sous la forme de l'obéissance n'étaient pas considérées comme une parole et une écoute authentiques. Si ce n'était pas une parole libre, c'est parce qu'on était lié à un processus déterminé non par la parole, mais par l'action ou le travail. Les mots ne constituaient alors pour ainsi dire qu'un substitut de l'action, et, qui plus est, d'une action qui présupposait la contrainte et l'être contraint. Lorsque les Grecs disaient que les esclaves et les barbares étaient *aneu logou*, privés de la parole, ils voulaient dire qu'ils se trouvaient dans une situation où toute parole libre leur était impossible. Le despote, qui ne sait que donner des ordres, se trouve dans la même situation; pour pouvoir parler, il fallait qu'il ait en face de lui d'autres égaux. La liberté ne requérait donc pas une démocratie égalitaire au sens moderne, mais bien une sphère étroitement limitée par une oligarchie ou une aristocratie, au sein de laquelle un petit nombre au moins, ou les meilleurs d'entre les pairs, pût aller de concert. Cette égalité n'a naturellement rien à voir avec la justice.
>
> Ce qui est décisif pour cette liberté politique c'est qu'elle est liée à un espace assurant la possibilité du mouvement pour qu'existe et se construise la relation (la pluralité). Celui qui abandonne sa *polis*, ou qui en est banni, perd non seulement sa patrie ou la terre de ses ancêtres, mais il perd aussi le seul espace où il pouvait être libre; il perd la société de ses pairs. [...] Cet espace public ne devient politique que lorsqu'il est garanti dans une ville, c'est-à-dire lié à un endroit circonscrit auquel non seulement les actions mémorables mais aussi les noms

des acteurs mémorables survivent et qui peut être transmis à la postérité de génération en génération. Cette ville qui offre aux mortels, à leurs actions et à leurs paroles éphémères un lieu stable, c'est la *polis*, et elle est politique et par conséquent différente des autres implantations parce qu'elle n'est précisément construite qu'en vue de l'espace public, la place publique sur laquelle ceux qui sont libres et égaux peuvent se rencontrer à toute heure » (62).

Les réflexions sur la démonstration d'Arendt

4 L'Etat-cadre, charpente de la politique

Avec la disparition des trois empires-Etats et le processus totalitaire, l'Etat en tant qu'institution, cadre stable, assurant sous la forme empire un soubassement pour la possibilité de la politique a été disloqué. Il a été remplacé par l'Etat-nation et l'Etat totalitaire dont le principe n'est plus d'être cadre mais processus du mouvement de destruction. Arendt constate tout d'abord une rupture historique du cadre de l'Empire-Etat, puis sa transformation. Elle met en valeur ainsi la signification de l'existence de l'Etat en tant que cadre, contenant de la politique. Tout en montrant la gravité de la rupture du cadre de l'Etat et ses conséquences avec l'apparition de millions de personnes sans résidence ni appartenance politique, elle montre encore que sa transformation en Etat-nation n'a pas résolu le problème de la nécessité d'un cadre stable pour tout humain et la société, assurant la résidence et l'appartenance politique et contenant la dynamique du pouvoir politique – domination, action – par laquelle se constituent à la fois le sujet politique et l'espace public.

Sans être une partisane du système d'empire-Etat, Arendt est amenée à constater un processus de dislocation de l'Etat impérial, cadre politique pluri-ethnique et pluri-national, qui a débuté en 1914. L'Etat impérial a été remplacé par un système d'Etats-nations constate Arendt. L'Etat-nation est un lit de procuste fragilisé par le totalitarisme et par les gouvernements post-totalitaires. Arendt décrit la fragilité et les limites de l'Etat-nation : le cadre trop étroit de l'Etat réduit à la nation et de l'espace confiné dans la logique de souveraineté territoriale du système d'Etats-nations, « avec une perception confuse d'une sorte d'identité entre un sol, des hommes » (Zumthor 1993), a sacrifié la diversité sur l'autel de « l'union sacrée de la nation... ». Elle parlera encore ailleurs de la mutation de l'Etat-nation en bureaucratie (JM 22). Mais en est-elle restée à ce constat pessimiste que l'histoire l'a forcée à faire ?

Arendt ne fait pas seulement une critique des limites de l'Etat-nation. Elle réfléchit à son déclin, sa fragilité aux liens entre l'Etat, l'Etat-nation et un régime politique postulant que lorsque « tout est possible », le processus totalitaire met à nu les limites de l'Etat-nation et ne détruit pas seulement les humains, la nature mais aussi le cadre nécessaire à la politique. Elle rappelle les antécédents d'une telle fragilité : l'impérialisme d'outre-mer et l'impérialisme continental partagent « un même mépris pour l'étroitesse de l'Etat-nation » (OT II 172).

La fragilité de l'Etat-nation la ramène à l'Etat. Son point de référence, qu'elle ne développe et ne théorise pas, est l'Etat considéré comme cadre articulé à un régime politique nécessaire pour la dynamique entre les *sujets politiques* et le *tiers*, l'*espace public*. L'Etat-cadre n'est pas séparé de la société. Arendt ne considère pas le rapport exploiteur-exploité à propos de l'Etat, mais le rapport dominant-dominé au travers de la possibilité de la résidence et l'appartenance politique lié à l'existence du cadre notamment. Elle critique aussi le fait que lorsque la nation devient un critère discriminatif donc exclusif après une transformation de la nature de l'Etat, l'Etat-nation n'est plus le garant des droits. Il est le garant de la nation au détriment des droits. Le problème de la séparation Etat-société n'est pas la préoccupation dominante chez Arendt. Y a-t-il une division – originaire, historiquement constituée de la société ? – Arendt ne tranche pas clairement la question qui est recouverte par une autre préoccupation, celle de l'Etat-cadre indispensable à la politique, réduite, effacée par l'Etat-nation. L'Etat comme cadre remplit une « fonction suprême de protection de tous les habitants » sans considération du *juis sanguis* et du *juis solis*. La séparation apparaît lorsque l'Etat se fond dans l'Etat-nation n'assurant plus ni la résidence, ni l'appartenance politique à une partie des humains sur la terre.

En ce sens, la vision implicite d'Arendt en ce qui concerne l'Etat est celle d'un Etat, cadre obligé créé historiquement, dont l'Etat-nation est une des formes historiques. L'Etat pour Arendt dans son analyse des sans-Etat n'est ni un Etat de classe (Marx), ni ne peut être un Etat-nation (mono-national ou représentant les intérêts de certaines nations au détriment d'autres). En tant que cadre de la politique, il incarne une sorte de chassis de soubassement de la politique dont la nécessité devient visible lorsqu'il se fragilise ou disparaît. Le manque d'Etat fait apparaître la nécessité intrinsèque d'un cadre pour la politique. C'est un principe de cohésion structurel sur lequel repose la possibilité de l'existence même du mouvement positif de la politique, de son organisation matérielle dans l'espace et le temps (l'histoire). En posant l'exigence de l'Etat comme cadre, Arendt postule qu'il devrait pouvoir être soustrait aux conflits et à l'emprise des hiérarchies sociales, des classes sociales et des nations, etc. Elle le pose comme un cadre structurel de base, sans pour autant qu'il soit forcément consubstantiel à la société, comme on voit la distance d'Arendt face à son rôle (L'Etat devrait, etc.). Dans le cas historique où elle situe son analyse, l'Etat ne doit pas se fondre dans la nation. L'Etat porte en lui une des conditions fondamentales – la condition structurelle – de l'intérêt général de tous les humains de l'existence d'un cadre pour la politique. L'Etat est le châssis de la politique, dont le manque et ses effets négatifs se manifestent lorsqu'il disparaît. Il ne peut donc être monopolisé par une (ou quelques) nation(s) ou par une (des) classe(s). Arendt pose d'autant plus fortement l'exigence du cadre – l'Etat – qu'elle constate la disparition des fondements transcendentaux du politique (Dieu, nature, Homme abstrait basé sur la raison).

Le cadre ne disposant plus de fondement transcendental pour que son existence soit garantie en soi, il en découle qu'il n'est pas à l'extérieur du politique, mais qu'il est intimement lié, en tant que cadre, au processus de construction et de destruction de la politique. A ce niveau, Arendt montre bien comment l'Etat, cadre indispensable au mode d'organisation du pouvoir politique, est un cadre fragile lorsque de cadre, il devient processus en étant mis en mouvement dans une combinaison entre un régime (totalitarisme) et une organisation politique spécifique (Etat-nation). Elle montre en effet que l'évolution d'un régime politique (totalitarisme), les modes matériels d'organisation

historique du politique (Etat-nation) peuvent mettre en cause l'Etat en tant que cadre indispensable de la politique. On ne peut s'empêcher de mettre en rapport cet accent sur la fragilité de l'Etat, la rupture historique du cadre avec celle de la fragilité des humains devenant superflus quand elle a décrit le totalitarisme. La fragilité et la superfluité des humains sont des thèmes tragiques fondamentaux de l'œuvre d'Arendt.

Par sa pensée qui circule entre un cadre, une forme d'action et « d'organisation » politique concrète (la démocratie directe), une description de l'organisation politique et des droits qui en découlent, nous pensons qu'Arendt nous a conduits au cœur de la naissance et de l'institutionnalisation d'une contradiction, d'un des conflits majeurs contemporains post-totalitaire entre *Etat, Etat-nation* et *régime politique* qui s'est cristallisé dans l'Etat-nation, forme d'organisation politique dominante après l'empire-Etat. Elle met en évidence un des lieux, une des formes irrésolues et déplacées de l'inégalité politique à considérer au-delà de la nation et du territoire (sol et sang). Elle met en évidence une des apories centrales de la politique.

La privation de résidence et d'appartenance politique est le symptôme exemplaire de la rupture du cadre. Ces privations montrent l'exigence du cadre et mettent à vif la contradiction indépassable dans le système de pensée existant entre l'appartenance nationale (sol) ou ethnique (sang) et l'appartenance politique. Il ne s'agit pas pour Arendt du conflit de classe et de la nature bourgeoise de l'Etat – ce qu'elle n'exclut pas sans que cela soit central dans son analyse –, mais de l'enfermement de l'obligation du cadre pour la politique dans la logique exclusive national-non national, la souveraineté, l'exercice du pouvoir politique (action) emprisonnés dans le territoire national qui est au centre du monde politique contemporain. Au-delà de la tragédie de la rupture du cadre pour la possibilité de la politique (autre thème combien contemporain avec la dislocation d'Etats), elle nous montre ainsi, à propos des sans-droits produits par le système d'Etats-nations contemporains, qu'un des problèmes fondamentaux de la politique est celui de la possibilité d'existence d'un cadre détaché d'une logique de frontières, de nation, de sol, de sang, où puissent se construire un lieu tiers – l'espace public – et les sujets politiques disposant d'une résidence et d'appartenance politique, matérialisent le rapport politique par l'exercice de leur pouvoir d'action plurielle.

5 Les sans-Etat, ni exploités, ni pauvres, ni réfugiés : « hors-la-loi »

Pour Arendt, la privation d'Etat est un phénomène nouveau du XX^e siècle. Les sans-Etat sont à la fois hors de la vie nationale et de la lutte des classes. Ils ne font plus partie d'un Etat, même en tant que minorité. Ce qui détermine leur exclusion n'est pas leur appartenance à une classe (prolétaire), c'est le fait politique qu'ils sont en dehors de la politique. Qu'une telle exclusion est à la fois extrêmement dangereuse pour le système politique et pour ceux qui sont privés de la politique (PA 52).

Les sans-Etat sont des « hors-la-loi » qui se distinguent des autres exploités du capitalisme et de l'impérialisme. Ils ont d'autres souffrances que les classes moyennes dépossédées, les chômeurs, les petits rentiers, les personnes privées de statut social, de droit au travail, de droit de posséder (OT II 242). Ils vivent dans des « conditions d'illégalité absolue » (OT II 242). Le héros du château de Kafka n'appartient ni au bas-peuple, ni à ses dirigeants. Il est « abstrait », parce qu'il est en dehors de son rôle, de sa position, de sa profession, il n'existe pas (FK 111). Etant exclu du système politique, de la communauté politique, il est exclu de la communauté humaine, il n'est personne : « Vous n'êtes pas du château, vous n'êtes pas du village, vous n'êtes rien » (FK2 209). Le sans-Etat privé de la politique s'affronte à une difficulté majeure qui est de l'ordre du cadre politique (Etat) disloqué ou alors prisonnier du système et des catégories d'Etats-nations qui l'exclut :

> « La vraie difficulté, s'agissant des réfugiés et des apatrides, réside dans le fait qu'elle est tout simplement insoluble à l'intérieur d'une vieille organisation nationale étatique des peuples. Les apatrides mettent à nu beaucoup plus et bien plus clairement que tous les autres, la crise de l'Etat-nation » (SDA 138).

Le trait fondamental qui en découle pour le sans-Etat est le fait « d'avoir cessé d'appartenir à une communauté tout court » (OT II 280).

Etre sans-Etat n'est donc prioritairement pas le fait d'être pauvre pour Arendt. La distinction est de l'ordre de l'exclusion de la politique. Le pauvre a la possibilité d'être admis dans la citoyenneté. Durant la Révolution française, par exemple, le pauvre pouvait espérer s'enrichir par le travail et être en mesure d'apporter la contribution nécessaire pour être admis dans la citoyenneté active. « Bref, son exclusion pouvait toujours être débattue dans le cadre de l'unité fondamentale de tous les êtres humains considérés comme individus » (Varikas, texte non daté).

Comment, pour Arendt, celui qui est privé de la politique a-t-il la possibilité de transformer une situation d'injustice et de souffrance subie, en situation agie, en appartenance politique ? En bref, Arendt distingue les droits pré-politiques de libération (qu'elle oppose à la liberté), dont la liberté de mouvement fait partie avec les autres conditions d'existence (manger, se vêtir, habiter, se reproduire, etc.) et qui précèdent le noyau de la résidence et l'appartenance politique et en ce sens sont pré-politiques. Elle accorde une priorité absolue à la résidence et à l'appartenance politique quand elle assimile le cosmos, le monde à l'espace politique. Si l'on confinait le sans-Etat à l'intérieur des conditions pré-politiques, aujourd'hui nous dirions dans la sphère humanitaire, il serait assimilable « aux malheureux qui firent leur apparition dans les rues de Paris [au moment de la Révolution française], [...] tout autant en dehors du corps politique qu'en dehors de la société » (ER 157). Or les « malheureux » peuvent se transformer en « enragés » (ER 159), mais pas en membres actifs d'une communauté politique.

A un moment historique où l'humanitaire a tendance à relayer la politique, la définition philosophique et politique du sans-Etat par Arendt, même si elle n'épuise pas les causes complexes et notamment économiques d'exil forcé des exilés actuels, permet de dégager la signification philosophique et politique de la situation de privation de la politique et nous aide à réfléchir aux aspects politiques de la situation actuelle des millions de clandestins qui sont les hors-la-loi d'aujourd'hui. Elle nous aide à articuler la question des hors-la-loi à celle de la citoyenneté. Arendt pose un rapport entre une victime innocente de l'histoire appelée par elle à devenir actrice – paria rebelle et conscient – l'action politique de l'ensemble des acteurs, le cadre (Etat) et l'espace-tiers, l'espace public. Pour Arendt si celui qui vit la privation de la politique est une victime innocente, il n'est pas pour autant un assisté, ni une victime passive. Il est caractérisé non par un manque social, mais par un manque politique : la privation de résidence et d'appartenance politique, du « droit d'avoir des droits ».

En prenant un autre chemin, on pourrait être tenté, en connaissant les connotations humanitaires et médiatiques actuelles du terme de réfugié, d'interpréter la notion de sans-Etat comme une figure du réfugié, pour que celle-ci devienne compréhensible au plus grand nombre. Certains auteurs le font à partir de l'œuvre d'Arendt (Agamben 1993a, b). Une telle démarche rejoint le langage commun où le terme de réfugié (économiques, politiques, de la faim, de la violence, sur orbite, etc.) recouvre en fait des situations extrêmement diverses. Une telle opération s'inscrit dans le processus actuel d'effacement de l'asile, de privation du droit d'asile. Où le terme de réfugié s'est presque totalement vidé de son sens philosophique, juridique et politique. On doit constater qu'une telle démarche accompagne au niveau du discours et de manière paradoxale la tendance à rendre le droit d'asile provisoire, temporaire, en fait, à consacrer sa disparition. En ce sens, la figure du réfugié serait plus une non-figure[158] dans la mesure où elle assimile de manière discutable le statut juridique du réfugié à celui d'apatride ayant perdu toute nationalité et toute appartenance d'Etat. Le réfugié dans la plupart des cas demande une protection et dispose d'un statut doublement national par ses liens (de persécution) à son Etat d'origine et par ses liens (de protection) à l'Etat d'accueil.

En rapport avec l'œuvre d'Arendt, assimiler la notion de sans-Etat à celle de réfugié serait oublier la double définition qu'Arendt donne du mouvement des sans-Etat : masse déferlante d'humains devenus barbares en étant rejetés dans la sphère de la nature et aussi parias conscients et rebelles. Pour établir le lien dans toute sa complexité entre sa double définition du mouvement du pouvoir (domination, action) et le mouvement

des migrations, c'est-à-dire en tant que mouvement de destruction-recomposition-création, il faut passer successivement par la masse déferlante puis par le paria conscient, rebelle et humain, avant-garde du peuple sans-Etat pour y découvrir l'accent que met Arendt sur la résidence et l'appartenance politique de chaque humain indispensable pour assurer son appartenance au monde.

L'assimilation entre réfugié et sans-Etat n'est donc pas le propos d'Arendt quand elle décrit la situation des millions de sans-Etat. Ce qui intéresse Arendt de manière centrale, est la protection et surtout la résidence et l'appartenance politique. Lorsqu'elle utilise le terme de réfugié dans son œuvre, elle le fait en rapport étroit avec le droit d'asile, la protection, la situation de réfugié. Quand Arendt écrit *Les origines du totalitarisme* elle connaît la littérature spécialisée sur la situation des réfugiés dans le monde et les débats de la Société des Nations qui aboutiront à la création de la Convention de Genève de l'ONU relative au statut des réfugiés, du 28 juillet 1951, signée par 78 Etats, entrée en vigueur le 22 avril 1954. Elle connaît aussi les débats dans les organisations intergouvernementales à propos de la mise sur pied d'un organisme international chargé de la protection des réfugiés et des apatrides (futur Haut Commissariat pour les Réfugiés de l'ONU), sur la notion de *Statelessness* qui donneront naissance au Haut Commissariat de l'ONU pour les réfugiés et à deux conventions de l'ONU sur le statut d'apatride de 1954 et sur la réduction de l'apatridie de 1961 et aussi à des publications juridiques et d'autres domaines. Une assimilation entre *protection* et *appartenance* serait contradictoire avec le but général qu'elle recherche : dégager un contenu et une signification philosophique et politique au terme de *Statelessness* et en le mettant en rapport avec un contenu du pouvoir politique dans sa généralité et sa matérialité.

6 Les sans-Etat, déchets de la fin de l'histoire ou figures-sujets politiques contemporains ?

6.1 La figure du danseur et non un concept abstrait

Pourquoi donc, à propos des sans-Etat parler de *figure exemplaire* – telle qu'Arendt évoque ce terme à propos du jugement à partir de la première et de la troisième critiques de Kant (partie IV) – plutôt que de statut, de concept ou de définition ? Rappelons que la figure, est une *(X^e, figura)* forme, un exemple représenté visuellement. *Voir* pour «comprendre» avant de conceptualiser. Arendt nous fait *voir* les millions de sans-Etat en décrivant leur situation, le cadre juridique et politique dans lequel ils sont contraints, exclus. Lorsque Arendt décrit la perte et la privation (résidence et appartenance politique), en rappelant les millions d'humains vivant une situation de privation de la politique et les exemples de Socrate ou encore d'Eichmann et aussi d'Heidegger, elle ne met pas l'accent prioritairement sur leur statut ou condition juridique, bien qu'elle décrive les situations historiques concrètes, mais sur leur condition ontologique et politique.

On retrouve là une de ses constantes à propos de l'imagination, du lien que pose Arendt entre l'imagination, la pensée, le jugement. Tout en racontant le sort des millions de sans-Etat, elle nous conduit à imaginer la signification philosophique et politique de tels faits historiques. En ce sens, les sans-Etat se transforment par le travail philosophique d'Arendt. Ils deviennent une figure exemplaire, non seulement quant à leur situation particulière, mais pour la généralité et la matérialité de la politique. La figure exemplaire des sans-Etat se situe plus au niveau de l'imaginaire que de la pensée logique, formalisée, conceptualisée et traduite dans les systèmes juridiques en vigueur.

Dans le travail de connaissance, l'imagination précède et habite la conceptualisation, la théorisation. En clair, pour pouvoir penser ce que nous indique la privation de la politique et de la pensée, Arendt nous demande d'abord de la *voir*, de l'imaginer. Elle rend intuitionnable, pensable, jugeable l'absence-présence paradoxale des sans-Etat. Elle figure une situation et, en la figurant, elle met en scène une signification contenue dans une situation de changement et de mouvement dans l'espace physique, public, politique.

Les sans-Etat deviennent donc une figure dans un récit exemplaire avant d'être un concept. Pour pouvoir conceptualiser la privation de la politique et surtout pour montrer sa signification pour la politique, pour qu'elle puisse être renversée en appartenance politique, il faut la voir, se la figurer dans l'imaginaire : « [...] l'imagination suscite créativement le nouveau pensable » (Castoriadis 1991, 34). L'auteur attribue à la figure une des deux fonctions de l'imagination liée à la création scientifique et philosophique. La figure en tant qu'exemple permet le passage du particulier à la généralité que contient une situation, comme l'explique très bien Arendt à partir de Kant. A partir de la privation de la politique et de la pensée sont ainsi évoqués, au niveau de l'imaginaire, le sens pour la politique de la résidence, de l'appartenance politique et l'exercice de l'infinitude de la liberté en tant que spontanéité dans l'action politique. Nous verrons comment, pour Arendt, l'imagination joue aussi un rôle créatif dans le jugement politique qui intervient dans cette construction d'une signification existante et nouvelle (partie IV). Le mode de construction de la signification permet en effet d'intégrer, de saisir le mouvement entre ce qui est ancien et nouveau. C'est là qu'Arendt bouscule l'ontologie, la pensée politique et la philosophie politique. On peut penser que c'est dans ce type d'opérations, de mouvement de la pensée qu'Arendt se trouve lorsqu'elle nous décrit la figure des sans-Etat dans le passage *Homeless-Statelessness-Worldlessness* ou encore le mal politique extrême et banal d'Eichmann.

Les sans-Etat acquièrent une validité exemplaire pour la généralité et la matérialité de la politique grâce à l'imagination. Par le statut qu'elle accorde à l'imagination dans la pensée et le jugement, en construisant une figure, Arendt dégage ainsi la signification philosophique et politique de la condition des sans-Etat. Elle nous montre dans le désir de la politique, la contradiction centrale au cœur de la politique entre la privation de la politique, de la pensée et le manque de la politique. En le faisant, elle ne nous dresse pas l'inventaire de deux droits qui seraient particuliers (résidence, appartenance politique), qu'il suffirait d'ajouter à une liste de droits particuliers pour tenir compte des droits des sans-Etat. La résidence et l'appartenance politique ne sont pas des revendications particulières. Les deux manques n'ont pas un statut de privilèges ou de droits particuliers qu'il s'agirait d'octroyer pour Arendt. Elles sont au cœur de la définition de la politique. En quelque sorte, elles sont la politique par excellence. Arendt nous amène ainsi au cœur du processus de définition de la politique quand elle est, devient mouvement conflictuel dans l'histoire et l'espace.

La figure exemplaire de sans-Etat s'inscrit tout à fait dans le mouvement de pensée d'Arendt qui va d'un manque au désir de politique pour définir les notions en les transformant en puissance, en potentialité d'action, d'exercice de la liberté. Elle décrit une perte, une privation négative, qui renversée devient une définition positive de la politique par l'action où est engagée la liberté. La figure exemplaire met en scène le mouvement, les tensions du renversement – ou en d'autres termes l'infinitude de la liberté dans la finitude humaine – et permet d'imaginer les potentialités et les perspectives que nous ouvrent le mouvement, l'avènement du sujet.

On voit mieux alors ce que nous invite Arendt à voir et à imaginer dans la figure exemplaire de sans-Etat. Prise dans la tension entre cadre, forme de gouvernement, peuple, acteurs, spectateurs pensants et espace territorial, en passant par l'imagination et le jugement, elle ouvre la pensée politique à un mouvement dans le temps et l'espace, appelés à se transformer de temps, d'espace physique, public (Kant) contrôlés, divisés et clôturés en territoires d'Etats-nations en une histoire vécue et un espace public déterritorialisé.

Dans le domaine de la danse, une figure est le chemin décrit par les danseurs suivant des lignes déterminées. En nous servant de l'image du danseur, on peut imaginer encore que la figure des sans Etat, quand elle désigne la privation de la politique, de la pensée et son renversement en appartenance politique comme étant la figure du mouvement dans l'espace physique et historique limité, appelant, dessinant un nouvel espace public-politique permettent que les sans-Etat s'inscrivent dans le temps historique. Figure exemplaire, tragique par l'arrachement à l'origine, l'exil, l'errance, les dangers de participer à la domination, la perte de résidence, la privation d'appartenance politique, l'oubli de l'imagination, la perte de capacité de pensée et de jugement et aussi par la revendication de résidence et d'appartenance politique hors de la logique de l'Etat-nation et du territoire. La figure exemplaire des sans-Etat devient une sorte de danseur dans l'espace du politique qui, en devenant mouvement et en dessinant le mouvement dans un espace, appelle à une transformation de l'espace physique fini, l'espace public enfermé et divisé dans le cadre de l'Etat-nation en un espace public artificiel – au sens où Arendt utilise ce terme après Kant pour définir l'espace public – en intégrant les nouvelles formes et visages de l'action et la pensée, plutôt que de les exclure dans la clandestinité, hors du temps et de l'espace en produisant des réfugiés sur orbite. La figure exemplaire des sans-Etat nous montre qu'il existe des formes d'action liées au mouvement en tant qu'action dans le temps, l'espace public et non seulement en tant que liberté particulière de mouvement (la libre-circulation) qui n'est qu'une condition de libération pré-politique précédant la liberté pour Arendt. La figure exemplaire est un appel à une invention, une création d'un nouvel espace public dans l'imaginaire et la réalité historique de la politique pour qu'un espace public existe où le mouvement trouve sa place.

Toute prudence contextuelle, mise provisoirement entre parenthèses, avec la figure exemplaire de sans-Etat Arendt pose «une nouvelle figure/modèle imaginaire d'intelligibilité» (Castoriadis 1991, 35) qui rend intelligible une condition de la généralité de la politique, en rendant manifeste le lien entre l'espace et le mouvement. Nous verrons qu'un tel mouvement transforme l'espace public et appelle à inventer un nouvel espace public détaché du territoire permettant l'inscription des sujets politiques dans l'histoire.

6.2 *Les sans-Etat, une figure post-moderne annonçant la fin de l'histoire et du sujet ?*

Je suis partie d'un soupçon venu de la lecture d'interprétations élaborées par des auteurs de certains textes d'Arendt concernant les sans-Etat. Serait-elle, comme on pourrait le déduire à la lecture d'interprétations, une métaphysicienne de «l'horreur» déterministe et naturaliste prisonnière du pouvoir de domination totale, plutôt qu'une philosophe de la politique soucieuse d'appartenance, d'émancipation et de transformation, en d'autres termes de pouvoir d'action, quand elle réfléchit aux sans-Etat ?

Dans l'œuvre d'Arendt, les sans-Etat ne seraient alors figurés que dans l'ordre de la nature, sur le mode de la perte d'origine, de la privation, du manque, de la négation contenus dans la définition juridique classique : sans-Etat, *Staatenlose*, *Statelessness*. Il est vrai que le manque (d'Etat) est la manière négative dont ils sont définis, présentés dans le langage juridique les désignant et qu'Arendt ne prend pas de recul

critique explicite par rapport à l'énoncé du concept juridique. Après le féminin, les sans-Etat seraient-ils ainsi devenus la figure préférée d'une altérité radicale (naturelle), dangereuse, sans statut ontologique au niveau de la politique, dépossédés de leurs droits, jetés dans l'ordre de la nature, *worldlessness*?

Alors, à la place d'un sujet, une place vide. Les sans-Etat seraient de l'autre côté du miroir de la politique, rejetés dans la sphère de la nature. Ils ne seraient pas partenaires du jeu. Ils n'auraient pas de véritable place, si ce n'est de figurer le manque et le vide. Ils ne seraient pas sujets, mais objets et objets vides ou alors remplis des intérêts du dominant. Le constat qu'ils sont souvent objets d'enjeux multiples (marchés de l'asile, de l'humanitaire, etc.) en serait une confirmation empirique flagrante. Ils seraient exclus et jetés dans l'ordre de la nature et même du vide cosmique («réfugiés sur orbite») pour que d'autres se constituent en tant que sujets dans l'ordre de la politique, des rapports de pouvoir en tant que rapports de domination. Après les femmes confinées dans l'ordre de la nature, dans l'inhumain par la philosophie post-moderne notamment (Ivekovic 1997), les sans-Etat hors de tous droits deviendraient à leur tour non seulement a-historiques, a-politiques mais rayés du monde, consacrant ainsi à leur tour l'éclatement du genre humain en étant inscrits dans le néant? Ce dualisme ontologique à la base des rapports sociaux, de l'ordre symbolique est en fait un monisme déguisé. Le seul référent du genre humain dans ce cadre serait l'homme «national» du «nord», du «premier cercle» désignant la différence raciale, ethnique, voir «culturelle» irréductible (Caloz-Tschopp 1997b)? Lui seul serait humain et disposerait de la possibilité de la politique et de la pensée. En plaçant l'autre dans l'ordre de l'inhumain (nature) et du néant, il s'introniserait alors ainsi en tant que seul référent du genre humain et de la «civilisation».

En ce sens la figure des sans-Etat préfigurerait-elle et en quel sens de nouvelles figures extrêmes spécifiquement modernes de la violence, celles de *población chatarra*, «d'homme jetable» décrites par B. Olgivie (1995) où s'efface la différence entre la nature et la politique, où les humains seraient inscrits dans l'ordre de la nature et des ordures, mis sur orbite avant de disparaître hors du monde. Arendt, en décrivant la *Solution finale* en tant que parachèvement du système totalitaire, en décrivant la horde de barbares, aurait alors préfiguré «l'homme jetable» et l'impossibilité contemporaine de l'existence, de la politique pour des millions d'humains. En décrivant l'extrême dans la naturalisation et la néantisation des rapports de domination, plutôt que de postuler la possibilité de la politique, elle aurait en fait montré la catastrophe contenue dans le mouvement des populations et l'impossibilité de la transformation, de l'émancipation pour des millions d'humains.

En décrivant le système totalitaire et le sort des sans-Etat, Arendt s'est certes installée avec une lucidité désespérée «par-delà l'hétéronomie de la politique, dans une hétéronomie de l'hétéronomie» (Balibar 1997) où a été radicalement mise en cause la constitution de la politique comme émancipation et transformation. Mais est-elle restée prisonnière de la terreur totalitaire en dessinant les sans-Etat en figure catastrophique et aurait-elle perdu le sujet politique et l'histoire en chemin? Il est vrai qu'elle s'est promenée jusqu'aux extrêmes limites du régime totalitaire, dans le désert, le lieu de la «désolation», de formes de dépropriation du système totalitaire qui nous aident à saisir le sens des formes contemporaines de dépropriation (Benslama 1996). En regardant en face l'horreur de la *Solution finale*, elle s'est tenue sur le seuil de l'inhumain et du néant.

En repérant dans l'œuvre les sans-Etat comme figure, contribuerait-on alors à inscrire la pensée d'Arendt dans la pensée post-moderne procédant à une décomposition de la subjectivité et de l'histoire, accompagnant le relativisme politique et la déshumanisation du sujet dès le moment où il n'y aurait plus d'instance supérieure souveraine (Mairet 1997) unifiante assurant l'autorité contre la liberté. A l'égal des femmes, les sans-Etat ne seraient qu'une figure post-moderne de l'horreur totalitaire et post-totalitaire. Ils ne seraient pas sujets. Ils ne seraient alors que l'autre du sujet figurant comme absence néantisée. Ils ne pourraient être présents qu'en tant qu'absents. Ils seraient inscrits dans une telle économie du sacrifice poussé jusque dans ses extrêmes limites, l'isolement, l'acosmie, le néant. Objets néantisés. Leur présence paradoxale contiendrait leur propre élimination en quelque sorte programmée par l'expérience de « la production industrielle de cadavres ». Cet argument est circulaire, comme l'explique bien R. Ivekovic (1997), pour les femmes.

Pour sortir du cercle, il nous faut voir comment Arendt articule la *figure* et le *sujet*, à partir de la natalité, de la liberté et à l'aide de sa double définition du pouvoir (domination-action), dans son approche des sans-Etat, en s'affranchissant de l'espace territorial et national de l'Etat-nation, puis en considérant la pensée, tout en s'inscrivant dans l'histoire.

6.3 L'équivoque des barbares

Faut-il aller jusqu'à penser que les sans-Etat, figure d'un exode généralisé, dessineraient la « condition moderne, voire celle de l'humanité » allant « de la bombe atomique au nettoyage ethnique » (Hassner 1997)? L'auteur entend par condition moderne, la réduction à un état de barbare, à l'état de nature de l'humanité, ou dans les termes d'Arendt, la privation totale de la politique. La question mérite d'être posée quand Arendt parle de mouvement de population et aussi quand elle s'interroge sur la signification politique de leur radiation de la politique. Mais elle mérite d'être posée, non en restant figé dans le lieu du manque, mais en se situant dans la dynamique du manque et du désir politique qui traverse toute l'œuvre d'Arendt.

Les métaphores abondent chez Arendt quand elle décrit les sans-Etat sur le mode de la quantité indistincte, comme un phénomène de masse prisonnière d'un destin dramatique totalitaire et post-totalitaire. Plus elle décrit la privation de la politique qui est un rejet dans l'état de nature pour Arendt, plus les métaphores abondent. En voici deux exemples. Les sans-Etat sont la lie de la terre, lie qui indique dans la réalité le dépôt imbuvable des boissons fermentées se formant au fond du récipient de la terre. Ils sont le chien errant qui serait juste un chien en général perdu dans la généralité des chiens et donc invisible dans un système où la loi générale l'exclut: « [...] il est exact que les chances du réfugié célèbre sont plus grande, tout comme un chien qui a un nom a davantage de chances de survivre qu'un chien errant qui ne serait juste qu'un chien en général » (OT II 266). Quand la loi générale pour celui qui vit la condition de sans-Etat est d'être hors-la-loi, il vaut mieux être une exception, qu'être un chien en général, écrit Arendt. On constate que pour la description du poids déterministe de situations historiques auxquelles se réfère Arendt, elle s'aide de l'imagination plutôt que de la raison conceptuelle pour faire « comprendre » la tragédie qui a lieu. Mais peut-on tirer la conclusion

qu'Arendt en reste à constater le rejet d'une partie de l'humanité dans l'état de nature en décrivant la privation politique ? La réponse est négative. Arendt n'est ni une philosophe cynique, ni une philosophe nihiliste.

Evoquons des exemples d'équivoque dans l'interprétation du statut des sans-Etat dans son œuvre. Au premier abord, en se confinant à une lecture des parties de l'œuvre où Arendt décrit directement la situation factuelle des sans-Etat, surtout le fameux chapitre V (OT II) et plus précisément aux quelques citations reprises (OT II 253 et 292) qui circulent beaucoup chez des auteurs citant Arendt à propos des sans-Etat. Cela pourrait nous guider vers des conclusions hâtives. Que cachent donc les métaphores d'Arendt quand on les remet dans leur contexte et qu'il nous faut découvrir ?

Prenons pour commencer un premier exemple d'une citation d'Arendt, dont le contenu peut appeler à l'équivoque, à un glissement dans l'interprétation, si la citation est prise hors contexte de son texte :

> « 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 réduits à devenir superflues, si nous nous obstinons à concevoir notre monde en termes utilitaires » (OT III 201).

Signalons déjà qu'Arendt met l'accent sur un critère philosophique caractérisant le régime, système totalitaire : la *superfluité humaine*.

Voyons ensuite plus précisément les citations d'Arendt concernant les barbares. Lorsqu'elle décrivait le mouvement totalitaire, Arendt écrivait qu'il se structure en organisant les masses (et non les classes) sur la base du nombre. La masse est inconstante et donc précaire, avec une « absence de continuité extraordinaire » (OT III 28). La société totalitaire est une société atomisée où toute identité est détruite, composée d'individus isolés et passifs qui ne peuvent être atteints « ni par l'expérience, ni par l'argumentation », vu qu'il se produit une « identification absolue avec le mouvement et un conformisme absolu » (OT III 29). La règle de l'uniformité abstraite domine.

Quand elle décrit le mouvement de ceux qui subissent la condition de sans-Etat elle ne les nomme pas en termes de masse, tout au plus les évoque-t-elle comme le « phénomène de masse le plus nouveau de l'histoire contemporaine » (OT II 253).

Il est juste, comme le fait H.-M. Enzensberger (1995 101, 108), de rappeler la notion de superfluité liée au nombre, à l'augmentation du nombre qui accompagne le totalitarisme. Il est par contre erroné d'assimiler la superfluité résultant d'une privation de la politique aux « masses superflues » du système économique international actuel « les catégories utilitaristes »[159], avec les conséquences qu'en tire l'auteur, la haine de soi et le « nous sommes trop » qu'il emprunte encore à Arendt sans lui emprunter, par ailleurs, ni son analyse politique ni la signification philosophique de résidence et d'appartenance politique[160] qu'elle dégage, ni les conséquences politiques qui en découlent. Pour Arendt, s'il s'agit phénoménologiquement d'un déracinement, terme qui par ailleurs renvoie à la nostalgie de l'origine (racines), il s'agit ontologiquement et politiquement d'une perte d'un chez soi, d'une résidence à laquelle a succédé l'exclusion politique – privation de la politique par des mesures politiques précises (dénaturalisation, expulsion), puis la privation d'une place dans le monde.

Que cachent donc un tel usage de la métaphore du barbare et un tel montage de citations d'Arendt? Le montage de H.-M. Enzensberger aboutit à une sorte de fatalisme que l'on pourrait qualifier avec un auteur (Michaud 1994) de désabusé devant l'augmentation des masses superflues produisant une peur diffuse que l'on met facilement en relation avec le concept de «guerre civile moléculaire» (Enzenberger 1995, 83) de cet auteur, où la liberté est réduite à s'exercer dans la guerre individualiste de tous contre tous, dans une absence de garantie de réciprocité et dans un retour à l'état de nature, alors que l'analyse politique d'Arendt qui s'intéresse à la politique en priorité et le met en rapport avec le nombre (démographie), l'espace (fini) dans un cadre temporel précis mais pour un autre but. Tout en décrivant les barbares, elle dégage en creux la matrice fondamentale de la politique (résidence, appartenance politique) liée au pouvoir comme action de liberté qui renvoie au contenu, à la généralité et à la matérialité de la politique. Rappelons simplement ici ce qu'elle écrit à propos du rapport entre des humains superflus et le système politique:

> «Tout à coup, il n'y a plus un seul endroit sur terre où les émigrants puissent aller sans tomber sous le coup des restrictions les plus sévères, aucun pays où ils aient une chance de s'assimiler, aucun territoire où ils pourraient fonder leur propre communauté [...], cela n'avait rien à voir avec un quelconque problème de surpopulation, ce n'était pas un problème d'espace, mais d'organisation politique» (OT II 276).

Une lecture attentive des deux derniers paragraphes du fameux chapitre V suffit à rappeler le lien entre privation de la politique, c'est-à-dire dans les termes de la pensée de l'Etat-nation (privation de nationalité et de citoyenneté) et en termes philosophiques (privation de possibilité d'action politique et acosmie).

En rejetant de toute possibilité d'appartenance politique ceux qui subissent la situation de sans-Etat, le système politique rejette une partie de l'humanité dans l'état de nature où Arendt situe les différences irréductibles (les dons naturels) qui appellent la haine, parce que l'égalité est absente de cette sphère. Si l'on veut comprendre la pensée réflexive, jugeante d'Arendt, et non en rester à sa description d'un phénomène, il est important de citer la fin de son chapitre en articulant les deux dernières citations qui se succèdent dans le texte, ce qu'omettent certains des auteurs qui ne citent que la dernière citation, ou plutôt sa dernière partie. Un tel procédé met en scène de manière très puissante l'horreur naturelle produite par la masse de barbares tout en cachant la raison politique de leur exclusion du genre humain, leur rejet dans l'état de nature, à savoir la privation d'Etat et de la politique. En ce sens, il faut rappeler encore que pour Arendt, ce n'est pas le mouvement des sans-Etat qui produit la déstabilisation du système politique. C'est l'effondrement puis les limites du système politique qui produisent une masse de barbares qui à leur tour déstabilisent le système politique. Les deux raisonnements, en plus d'avoir un rapport différent au déterminisme, ont des implications politiques très différentes. Le premier raisonnement est déterministe et voile le processus de privation de la politique et donc la possibilité d'action politique pour y remédier. Il conduit au désenchantement et à l'impuissance politique. Il s'inscrit dans ce que j'appellerai une métaphysique de la catastrophe et non dans une ontologie du pouvoir d'action politique basé sur la liberté («le sens de la politique est la liberté», écrira plus tard Arendt, dans QP).

Rappelons donc les deux citations en question. La première rappelle la privation de la politique, le grand danger et ses conséquences quant à l'exclusion du genre humain de ceux qui en sont privés:

> «Le grand danger qu'engendre l'existence d'individus contraints à vivre en dehors du monde commun vient de ce qu'ils sont, au cœur même de la civilisation, renvoyés à leurs dons naturels, à leur stricte différentiation. Ils sont privés de ce gigantesque égalisateur de différences qui est l'apanage de ceux qui sont citoyens d'une communauté politique et cependant puisqu'il leur est désormais interdit de prendre part à l'invention humaine, ils n'appartiennent plus à la race humaine de la même manière que les animaux appartiennent à une espèce animale spécifique [...][161] (l'être humain ne représente) rien d'autre que sa propre et absolument unique individualité qui, en l'absence d'un monde commun où elle puisse s'exprimer et sur lequel elle puisse intervenir perd toute signification» (OT II 292).

La deuxième citation (dernier paragraphe du chapitre) signale un grave danger, différent du premier danger évoqué par Arendt, la déstabilisation du système politique par le mouvement de millions d'êtres humains qui vivent la situation de sans-Etat et qui sont en danger d'être exclus du genre humain. Dans l'histoire contemporaine, ils relaient les dangers de catastrophes naturelles qui venaient de l'extérieur pour Arendt. Alors que la nature et les anciens barbares (Mongoles) ont été maîtrisés, c'est de l'intérieur que vient le nouveau danger. Notre civilisation produit des millions de barbares:

> «L'existence de ces personnes entraîne un grave danger: leur nombre croissant menace notre vie politique, notre organisation humaine, le monde qui est le résultat de nos efforts communs et coordonnés, menace comparable, voire plus effrayante encore, à celle que les éléments indomptés de la nature faisaient peser autrefois sur les cités et les villages construits par l'homme. Le danger mortel pour la civilisation n'est plus désormais un danger qui viendrait de l'extérieur. La nature a été maîtrisée et il n'est plus de barbares pour tenter de détruire ce qu'ils ne peuvent pas comprendre, comme les Mongols menacèrent l'Europe pendant des siècles. Même l'apparition des gouvernements totalitaires est un phénomène situé à l'intérieur et non à l'extérieur de notre civilisation. Le danger est qu'une civilisation globale, coordonnée à l'échelle universelle, se mette un jour à produire des barbares nés de son propre sein à force d'avoir imposé à des millions de gens des conditions de vie qui, en dépit des apparences, sont les conditions de vie de sauvages» (OT II 292).

En conclusion, Arendt, tout en décrivant métaphoriquement le danger d'une transformation des humains en barbares, explique en même temps les raisons politiques de leur exclusion du genre humain, ce que se gardent bien de reprendre ceux qui la cite en reprenant ces passages. On voit alors que les deux raisonnements – celui d'Enzensberger et celui d'Arendt – en plus d'avoir un contenu explicatif différent quant aux causes de la barbarie, ont un rapport différent à la politique et à l'action politique. Dans le cas d'Enzensberger, la description des migrations aboutit à un fatalisme, à un déterminisme désabusé, à une annonce du retour de l'état de nature et de la barbarie, de la «guerre civile», alors que dans le cas d'Arendt, la description des masses migratoires qui parle à l'imagination aboutit à l'exigence de l'appartenance et d'action politique pour tout humain:

> «En réalité, l'expérience des camps de concentration montre bien que des êtres humains peuvent être transformés en des spécimens de l'animal humain et que la 'nature' de l'homme n'est 'humaine' que dans la mesure où elle ouvre à l'homme la possibilité de devenir quelque chose de non-naturel par excellence, à savoir un homme» (OT III 194).

Les humains deviennent des barbares lorsque la politique les rejettent dans la sphère de la nature ou lorsque «l'utilitaire» domine. Les humains ne sont pas humains par «nature». Ils deviennent humains et politiques par la politique et l'action des humains.

Nous pouvons faire maintenant un pas de plus pour infirmer le soupçon par une autre voie, en continuant à décrire la construction de la figure des sans-Etat comme sujet politique à propos du rapport parvenu-paria, en attendant de considérer la pensée et la conscience (partie V). Une lecture attentive du chapitre V mise en dialogue avec le reste de son œuvre, enrichie d'une lecture plus approfondie de l'ensemble de l'œuvre à la lumière de *Qu'est-ce que la politique ?*, éclaire les écrits d'Arendt sur les sans-Etat d'une toute autre manière.

6.4 *Le paria rebelle, conscient, humain enrichit la figure des sans-Etat*

Par le biais des quatre figures successives du paria, Arendt aborde l'appartenance politique du côté des individus et des peuples subissant la domination. Arendt utilise la figure du paria pour montrer diverses phases dans la construction de la rébellion et de la conscience politique dans le cadre de l'émancipation. L'usage de la figure du paria rebelle et conscient revient, pour Arendt, à puiser dans « la tradition cachée », la culture de résistance du peuple juif, après avoir décrit l'illusion de l'assimilation du parvenu, qui peut être comprise, en un certain sens, comme ayant cédé à l'assimilation. Reste ouverte la question de savoir si pour le parvenu, s'assimiler est céder ou consentir[162]. On peut penser que pour Arendt il s'agit de l'illusion d'un consentement du parvenu, dans la mesure où il a l'illusion de se trouver dans un rapport politique du contrat supposant que les deux parties soient égales, alors que les conditions matérielles et politiques qu'elle décrit à propos de l'émancipation indiquent bien que les rapports ne sont pas contractuels, mais de domination, de dominants et de dominés. Le parvenu n'est pas un sujet politique à part entière. Bien que disposant de certains droits et privilèges, il n'a pas de conscience libre. Il est prisonnier avec sa conscience du rapport de domination. Elle le montre en décrivant l'illusion quant à l'émancipation et surtout la garantie inaliénable de l'appartenance politique, mise radicalement en question en Allemagne qui avait pourtant développé une politique d'assimilation des Juifs au moment des Lumières.

Le paria est dans une autre position. Il a conscience de la domination et il désire l'intégration, tout en refusant l'assimilation ou même une position nationaliste. Pour lui, être paria c'est l'art de résister en devenant actif sur la scène politique. Notons qu'ici Arendt recourt à la notion du paria (OT II 240) qui, dans la tradition, contient une ambiguïté. C'est une figure négative centrée sur l'exclusion, qui contient en quelque sorte une centration sur la différence (son exclusion, son état de paria) plus que sur la généralité de la politique en termes d'exigence d'appartenance et d'action des opprimés, idées qu'elle développera par ailleurs.

Malgré l'ambiguïté du terme, quand Arendt construit le paria en tant que figure politique rebelle et consciente, en passant du paria onirique, suspect au paria rebelle et conscient, Arendt ne s'enferme pourtant pas dans l'ambiguïté. Comme M. Leibovici (1989) le montre bien, Arendt s'inscrit dans la distinction entre la sphère sociale et la sphère politique. Pour le hors-la-loi l'émancipation est politique. Elle ne décrit pas une lutte assimilable aux luttes sociales du mouvement ouvrier, qu'elle a par ailleurs critiquée (ER). Le paria rejoint ici le sans-Etat opposé au pauvre de la révolution française d'Arendt. La lutte dévoile que le paria conscient et rebelle est l'antithèse du

pauvre, comme il est l'antithèse du parvenu participant à l'illusion de l'assimilation ou encore du mendiant. Il est hors de toutes les lois. Son statut est donc politique et accepter pour lui d'être mendiant, ou pauvre, ou parvenu c'est accepter la domination :

> « [...] une fois que le paria se fait mendiant, il a perdu sa dignité, non parce qu'il est pauvre et qu'il mendie, mais parce qu'il mendie précisément auprès de ceux qu'il devrait combattre et parce qu'il mesure sa pauvreté en vertu de critères de ceux qui y contribuent. Une fois devenu mendiant, le paria devient immédiatement un des piliers de la société dont il est lui-même exclu. Car de même qu'il ne peut pas vivre sans ses bienfaiteurs, de même ceux-ci ne peuvent se passer de lui. Et c'est précisément par ce système de bienfaisance organisée que les parvenus du peuple juif ne s'en sont pas seulement assuré la domination, mais ont même réussi à déterminer les critères de valeur pour le peuple tout entier. Le parvenu qui redoute en secret de redevenir un paria et le paria qui aspire à devenir enfin un parvenu ne font qu'un et se sentent unis à juste titre » (BL 198).

Pour Arendt, en termes de droits, du « droit d'avoir des droits », le paria n'a donc pas en priorité besoin d'assistance humanitaire qui pourrait lui assurer des droits sociaux pré-politiques (nourriture, habits, logement, etc.). Il a un autre besoin prioritaire bien plus fondamental : la possibilité de résidence et d'appartenance politique, pour pouvoir être actif en ayant la possibilité d'être acteur et défendre lui-même ses propres droits pré-politiques et politiques et participer à la création d'un espace public auquel il puisse participer sans médiation. Avec le paria, on voit que la figure exemplaire des sans-Etat d'Arendt n'est pas celle d'une victime passive, couchée, avachie, détruite. Elle n'est pas une victime ou un déchet sur laquelle se précipitent les humanitaires. Il est un opprimé qui a subi une injustice et surtout une privation d'appartenance politique et qui revendique une possibilité d'action. Qui agit au niveau où il en a la possibilité, qui cherche à augmenter son pouvoir d'action et donc de participation à la politique. Il désigne l'exigence de résidence et d'appartenance politique pour chaque humain. Si le paria se réfère à la révolution, c'est à la révolution comme action (liberté, égalité) et non comme acquis de droits sociaux.

Le paria est engagé dans une lutte depuis une situation de hors-la-loi sous deux aspects, quand il est dominé en étant radicalement exclu de la politique, quand il refuse l'assimilation, le repli dans le rêve, sur sa communauté, dans un rôle d'exception où se fixe la haine, quand il devient suspect par la description de la situation et finalement quand il se revendique de la généralité de la politique, c'est-à-dire qu'il demande à s'inscrire de plein pied dans la citoyenneté. Le paria devient rebelle quand il entre activement sur la scène publique et agit dans la pluralité. Tant sa participation que sa conscience – en termes de capacité de penser et de juger – se forgent dans la pluralité politique, comme Arendt l'expliquera dans des œuvres postérieures (VE1, JUG).

Le paria c'est un sans-Etat qui, entre céder à la domination comme le parvenu et la rébellion consciente, a choisi la deuxième alternative. Sa rébellion n'est pas morale ou sociale, elle est politique. Il est à la fois rebelle et conscient, c'est-à-dire qu'en pensant librement, il agit politiquement, la politique exigeant l'activité de penser et de jugement. Il n'est pas objet, mais sujet politique dominé. A travers le paria rebelle et conscient, Arendt construit le sujet politique, non plus seulement comme sujet-individu extérieur dont la présence dans l'espace public assure l'existence (modèle grec du sujet-individu), mais comme sujet politique individu disposant d'une conscience, c'est-à-dire d'une intériorité en relation qui le fait être pleinement humain. Elle passe

ainsi d'une conception de l'individu-sujet à l'individu-sujet-personne. Lors de cette transformation du sujet, le sujet acquiert son statut d'humanité (Kafka) en humanisant la politique. Soulignons qu'après s'être référée à la culture grecque, chrétienne (Augustin), Arendt puise ses sources à la culture juive d'émancipation pour décrire une telle humanisation du sujet. Le paria conscient a pour elle « un cœur juif », l'humanité, l'humour et l'intelligence désintéressée.

Elle pose ainsi les premières bases dans la figure du paria pour une philosophie politique de l'action et du jugement qui, notons-le en passant, est interculturelle. Elle poursuivra son exploration dans *La vie de l'esprit* et ses travaux sur l'imagination et le jugement. La résistance et l'action politique impliquent à la fois la conscience et la rebellion en rapport à l'espace public puisqu'elles impliquent que le paria soit sujet politique en action et en pensée, ce qu'Arendt ne définit pas clairement encore à ce stade. Nous avons vu comment le paria est devenu critique de l'assimilation, puis figure de passage qui transcendait la référence au peuple élu et à une culture nationale allemande ou juive avec Heine, un rebelle conscient avec Lazare, un suspect avec Chaplin, pour devenir finalement avec l'homme de bonne volonté, radical dans l'exigence de ses droits les plus simples, les plus généraux avec Kafka, une figure d'émancipation et de résistance qui prépare les conditions de lutte collective de tout individu, de tout peuple lorsqu'il est réellement ou potentiellement exclu, privé de droit et donc privé d'appartenance à la politique. Dans sa dignité, dans le désir de savoir, de connaître, de comprendre l'exclusion de Kafka, dans la revendication des droits humains les plus simples, les plus généraux inscrits assurant l'appartenance politique et une place dans le monde.

Le paria rebelle et conscient d'Arendt ne se revendique pas d'eschatologies messianiques religieuses séculaires, ni d'une morale de l'impuissance. S'il est prisonnier du rêve, s'il est suspect avant de devenir conscient et rebelle, il n'exprime aucune ambiguïté eschatologique de la rédemption, du salut. S'il est privé de pouvoir en étant opprimé, il n'est pas impuissant. S'il a de la bonne volonté, il est aussi rebelle conscient tout en n'ayant aucune vocation, aucune mission, vu qu'il n'est élu, choisi par personne et qu'il récuse la notion de peuple élu.

Le paria en devenant sujet politique rebelle et conscient n'est pas l'exception, mais il s'inscrit dans la loi générale de la politique et des droits. En devenant une figure exemplaire, il désigne quelque chose qui a à voir avec le contenu et la généralité de la politique, à savoir l'appartenance politique de chaque humain à la politique pour pouvoir agir. Dans ce sens, le paria qui se soucie de l'humain dans le héros du château de Kafka est un rebelle conscient, pour qui la solidarité avec les autres opprimés va de soi. Il est un « défenseur d'un peuple opprimé, luttant pour conquérir sa liberté, combat qui va de pair avec la libération sociale et nationale de tous les opprimés d'Europe » (BL 194). En se situant au cœur de la politique et de l'action politique, il n'est plus objet, mais devient sujet politique dans une lutte. Quand il est avant-garde, il n'est ni l'avant-garde du prolétariat, ni une exception. Il n'est pas différent. S'il est à l'avant-garde, c'est simplement que par sa situation politique de domination et de rebellion consciente, il montre, il rend visible, qu'à l'égal de tous les sans-Etat et de chaque humain, il souffre de privation politique et qu'il a un désir d'appartenance et d'action politique et qu'en se posant en tant que sujet politique il lutte pour l'obtenir.

Le paria n'est pas uniquement un paria juif pour Arendt, dans le sens où les Juifs, avec les Tziganes, les handicapés, les opposants politiques au nazisme ont été les parias désignés par le système totalitaire en tant qu'opprimés à éliminer par le nazisme. Bien

qu'elle décrive le paria juif, elle ne décrit pas la situation de paria, en se confinant à la situation, à l'histoire particulière du peuple juif ou d'une catégorie particulière. Si elle parle du peuple juif ici, si elle décrit la situation de paria à partir de la tradition cachée de résistance et de la condition du peuple juif, ce n'est pas pour défendre un nationalisme juif, c'est parce que le peuple juif, avec d'autres peuples et groupes a été radicalement exclu (TC 238) de la politique et du monde. Dans la condition historique du peuple juif qu'elle décrit, c'est la privation de la politique et sa signification pour la philosophie de la politique qui l'intéresse. Elle réfléchit à la condition de paria à la fois du peuple juif et de tout peuple opprimé. Elle a bien comme projet d'une part s'adresser aux opprimés pour les inviter à une lutte collective et d'autre part pour, à partir de la condition juive qui est son présent politique à un moment de l'histoire, illustrer la condition politique de tout individu et de tout peuple exclu de la politique. Le contenu de sa réflexion sur les droits a permis à Arendt de montrer ce qui, dans la politique – quand on assume la position de penser jusque dans les ultimes retranchements une situation subjective qui croise l'histoire, quand il concerne des individus et des peuples concrets – tout en étant individuelle, particulière rejoint l'ordre général de la politique.

Le paria est un «modèle». Il acquiert une validité exemplaire qui s'adresse par le biais de l'imagination au jugement politique de tous les humains, comme elle le décrira à propos de l'exemple dans son étude sur le jugement (partie IV). Tout en réfléchissant à la politique à partir du particulier dans ce qu'il a de plus général et de plus radical comme on le voit bien dans sa description de Kafka, elle échappe à un universalisme abstrait, formel et vide.

Arendt, tout en signalant la distance de Kafka par rapport au nationalisme, n'a cependant pas précisé les implications politiques quant au cadre, à l'espace-tiers et au mode d'organisation pour une philosophie de la politique se préoccupant des droits des individus et des peuples. A ce stade, si elle a parlé d'un monde commun, elle n'a pas encore parlé de l'espace public. Mais l'accent qu'elle met sur la nécessité d'une conscience rebelle politique chez Lazare, sans aborder la question de la nation et de l'Etat chez Lazare qui en tant qu'anarchiste avait bien réfléchi à ces questions, montre qu'en décrivant le paria, elle réfléchit en fait aux attitudes pré-politiques et politiques dans une lutte collective concernant les individus et les peuples opprimés. Le paria pose simplement par sa présence active ce qui est le plus général pour la politique: avoir droit de cité pour avoir droit à la vie, appartenir à une communauté politique, travailler, se marier. Tout en ne disant rien à ce stade sur l'espace public, elle ne dit que négativement – ne pas être nationaliste – ce qu'implique dans l'émancipation, un dépassement politique de l'Etat-nation.

6.5 *Le modèle parvenu-paria actualise «l'homme en général»*

Tout en constatant la construction de la figure du paria, constatons que le modèle de la dialectique parvenu-paria est fondamentale chez Arendt. Les deux héros de Kafka en sont le support. Quand Arendt affine le modèle du paria en scrutant les héros du *Procès* et du *Château* de Kafka (TC), on la voit opposer l'image de deux héros contradictoires, Joseph K héros du *Procès* qui est victime et K le héros du *Château* qui résiste et se rebelle. Elle s'en explique: «Le thème central des romans de Kafka est le

conflit entre un monde qui est décrit comme une machinerie fonctionnant sans heurt et un héros qui cherche à la détruire» (FK 112). Elle y développe encore une fois, du côté des sujets, sa philosophie de l'histoire anti-déterministe. Pour Arendt, il n'y a pas progrès inéluctable, même dans la lutte. Le couple parvenu-paria indique la double possibilité d'exister dans le rôle du parvenu et/ou du paria. Tout sujet peut passer par les deux états. Le résultat est lié à une lutte permanente et jamais acquise.

On y voit Joseph K, le héros du *Procès*, figure du parvenu s'illusionnant sur une société de privilèges, prisonnier du déterminisme et d'une normalité anormale présentée comme la nécessité, s'empêtrer dans la machine du procès, se soumettre, participer parfois même au fonctionnement de la machine, se sentir coupable d'une faute qu'il n'a pas commise, devenir coupable puis malveillant, victime et lorsqu'il n'y a plus de différence entre la culpabilité et l'innocence, disparaître. «Il se laisse emmener et se laisse mourir sans la moindre résistance ni réplique» (101). «Il sera tué au nom de la loi, il se soumet au nom de la loi» (101). L'unique espoir qui subsiste pour lui, «c'est comme si la honte devait lui survivre. A savoir, la honte que tel soit l'ordre du monde et que lui, Joseph K, même s'il en était la victime, n'en était pas moins pour autant un membre obéissant» (101). Il y a coïncidence entre le fonctionnement de la machine et l'évolution interne du héros.

On y voit aussi K, le héros du *Château* qui a une autre attitude. Qui se situe dans un esprit, une position d'indétermination pour rechercher la vérité (FK 115). Il n'est pas une victime innocente qui se sent peu à peu coupable et se laisse assassiner. K, le héros du *Château* est la figure de la politique d'émancipation des Lumières. K veut «s'installer, devenir un concitoyen, bâtir sa vie en se mariant, en trouvant un emploi, bref en devenant un membre utile de la communauté humaine» (104). Il s'intéresse «aux choses les plus générales, ne lutte que pour des choses qui sont octroyées à l'homme dès sa naissance» (104). Il ne désire qu'une chose, «un minimum requis pour l'existence humaine: son droit». Il rencontre deux problèmes: 1. le maître du château n'octroie les droits que comme des dons ou des privilèges; 2. les habitants ont peur qu'il devienne un des leurs et ne leur apporte pas des privilèges à partir d'une situation d'exception. K. n'est donc ni habitant, ni fonctionnaire du château. Dans une société de privilèges, demander la généralité des droits est exceptionnel. K doit lutter. Les habitants le voyant lutter prennent peur et se détournent de lui. K. n'obtient rien, mais il meurt d'épuisement, d'une «mort tout à fait naturelle» (106). Il y a des acquis indirects de sa lutte. Les habitants comprennent qu'il est venu pour un autre bonheur, tout en ne comprenant pas cependant la raison de son obstination à vouloir ses droits. Ce n'est pas la honte, mais la mémoire qui lui survit. Sa lutte a été solitaire. Il n'a pas réussi à construire une solidarité. Il n'a pas réussi à faire comprendre aux habitants l'importance de la généralité des droits, qui seule permettrait de remettre en cause une logique de privilèges et donc le rapport maître-travailleur/esclave-exception. Arendt nous montre que seul, il n'est pas possible de changer le monde et elle laisse transparaître l'absence de l'espace public pour les acteurs de la politique d'émancipation des Lumières (question qu'elle reprendra plus tard).

K. est le modèle de «l'homme en général» qui a une seule qualité, «une concentration inébranlable sur ce qui est humain en général». Ce héros «découvre que le monde et la société normale sont en fait anormaux» (113) et «il met à nu les structures du monde» (113). Il est seulement intéressé par les structures cachées du monde, mais absolument pas par les faux-semblants, les apparences des phénomènes. Il désire

construire un monde, « où il ne serait pas une exception, mais un citoyen, un membre de la communauté » (12). « Cet homme de bonne volonté peut être n'importe qui et tout un chacun, peut-être même toi et moi » (121). L'attitude du héros permet de comprendre le monde sans pouvoir le changer. Son activité individuelle dépasse ses forces humaines. Le héros meurt d'épuisement, car il ne revendique que d'être humain, identique aux autres humains, mais il n'a pas réussi à dépasser la logique d'exception dans sa propre lutte. Il est isolé dans sa rébellion consciente. Il lui manque l'espace public où construire une lutte publique et collective.

7 La signification ontologique de la figure des sans-Etat pour la politique

7.1 *Que signifie* Statelessness, *être sans-Etat ?*

Arendt construit la figure des sans-Etat, du côté des dominés, des sujets politiques par défaut par les notions de parvenu et de paria et du côté du cadre, de la structure, du mode d'organisation de la domination. Elle parcourt le chemin de la privation: *Homeless-Statelessness-Worldlessness.* Si Arendt dénonce la perte de résidence, de patrie, d'un lieu d'origine *(Homeless, Heimatlose)*, c'est pour désigner finalement la privation de la politique, ce qu'elle appelle *Statelessness* et sa conséquence tragique irréparable – *Worldlessness* –, l'acosmie.

Précisons, pour éviter toute équivoque, que l'approche d'Arendt n'est pas une approche de spécialiste de philosophie du droit. Son approche est celle d'une philosophe de la politique qui réfléchit à la privation du cadre (l'Etat), du tiers (l'espace public) et de la possibilité de la politique pour des sujets à partir d'une définition du pouvoir en tant qu'action supposant la résidence et l'appartenance politique. Pour dégager une telle signification philosophique de la politique à partir de la privation de la politique, elle part de deux faits historiques majeurs en termes de privation de la politique: la perte d'Etat et de résidence à la suite de la dislocation de deux Empires-Etats, de changements dans la souveraineté territoriale politique de dénationalisations massives, d'expulsion de l'Etat nazi[163] et de ses satellites et de privation de la citoyenneté qui a préparé les camps d'extermination.

Pour saisir la signification de *Statelessness*, il faut la mettre en rapport avec la résidence, l'appartenance politique, puis mettre ces deux éléments en rapport avec le lien politique qui se fait par l'action plurielle. Il faut savoir que le droit à la résidence, l'appartenance politique quand il se matérialise dans un cadre politique est appelé dans le vocabulaire juridique, « droit de nationalité » – ce qui nous indique immédiatement que le droit est régi par le système d'Etats-nations. Le droit à l'appartenance politique devenu droit à la nationalité est donc basé sur un fondement étatique national et non, par exemple, sur un fondement solide de droit international, ou encore sur un droit de la personne humaine. Il est pensée dans le cadre de l'inertie et non du mouvement. Le droit de la nationalité est donc directement lié aux prérogatives et aux attributs de la souveraineté territoriale de l'Etat-nation. Le droit à la nationalité se situe dans le cadre

d'un « lien politique d'allégeance verticale entre un Etat et un individu » (Kessedjian 1995, 158) qui a fonctionné depuis au moins le début du siècle et lors de la Deuxième Guerre mondiale.

En termes juridiques, il n'est donc pas étonnant que *Statelessness* décrive la situation juridique d'une personne sans-Etat, c'est-à-dire « a person who is note a national of any state. The term 'stateless' is today the usual term to denote 'destitute of nationality'. Terms like 'apatride', 'apolides', 'staatenlos', 'staalos', 'heimatlos', have, more or less, the same connotation, and it seems fitting to use the term in its widest sens to describe all sorts of persons not having a nationality » (Weis 1944, 3). De *Statelesness*, on glisse à *nationality*. Dans ce contexte, pour comprendre le terme de *Statelessness*, il s'agit alors de comprendre ce que recouvre le terme de nationalité, précise logiquement le juriste P. Weis. Le terme de nationalité, à son tour, a des connotations diverses, précise-t-il, mais des diverses connotations (en 1944), on peut déduire qu'une *stateless person* souffre d'une privation d'appartenance nationale d'où découle une privation de citoyenneté, *deprivation of citizenship* (Weis 1979, 117). Dans le cas des dénationalisations massives, ce n'étaient pas la dénationalisation en tant que sanction[164], touchant l'ensemble des nationaux qui intervenait, mais la dénationalisation massive de nationaux, ainsi dénationalisés et donc privés de citoyenneté puisque celle-ci dépendait de la logique nationale. Pour P. Weis il s'agit à la fois d'une privation légale et politique, dans le sens d'une privation des droits politiques. En ne partant pas uniquement des dénationalisations massives des nazis, mais aussi de la privation d'Etat antérieure (1914) à la suite de la dislocation des trois empires-Etats, en se situant dans le cadre de la pensée et du vocabulaire de l'Etat-nation, Arendt définit la politique et la privation d'Etat (privation de résidence + privation nationale + privation de la citoyenneté) sur le terrain philosophique en termes de privation de possibilité d'action politique et non seulement des droits politiques, en tant que droits faisant partie d'un catalogue de droits.

En ce sens, ses conclusions philosophiques sur la déchéance de nationalité en regard à l'appartenance politique dépassent le cadre juridique qui est celui de P. Weis qui, en partant d'une extension du système d'Etats-nations, du rapport sujet-Etat-national à un système d'Etats-nations avec leurs lois internationales, en fait découler (en 1944) deux exigences pour le droit international quant au sujet de droit : la protection diplomatique et le droit de séjour et de retour.

Pour comprendre ce que met philosophiquement et politiquement en valeur Arendt par la figure des sans-Etat, le passage par la notion d'apatride éclaire aussi le contenu de la privation d'Etat et l'appartenance politique du point de vue de la définition de la politique, du pouvoir (contenu et résultat). La condition d'apatride est une conséquence d'une privation de nationalité et aussi d'une absence d'octroi de nationalité en cas de naissance. Le concept d'apatride est défini en terme de « personne dépourvue de nationalité légale, qu'aucun Etat ne considère comme son ressortissant » (Petit Robert), ou encore : « 'stateless person' means a person who is not considered as a national by any State under the operation of its law »[165]. Mais il peut porter à confusion, pour le moins en français, quant au sens qu'Arendt donne au terme *Statelessness*. Le mot d'apatride est lié à la perte de patrie, mais aussi en fait à la perte de nationalité[166]. Le mot assimile la patrie et la nationalité, tout en confinant la privation d'Etat à ces deux pertes et en dernière instance à celle de la nationalité[167]. En un certain sens, il contient à la fois les notions de *Homelessness* et de *Statelessness*, mais dans un certain cadre

de référence théorique et politique : le cadre national. En d'autres termes, la définition d'apatride, comme celle de nationalité d'ailleurs, renvoie à la référence du système d'Etats-nations. Il n'est dès lors pas étonnant que les termes de *Statelessness* et de *Nationality* soient mis habituellement sur le même pied pour définir le statut juridique du *Statelessness*[168] dans la philosophie du droit prisonnière du cadre de l'Etat-nation. Pendant qu'il existait, qu'il n'avait pas été ébranlé par la chute de deux empires, par le totalitarisme et en partie par le mouvement de millions de sans-Etat, le système d'Etats-nations remplissait, dans certaines limites – celles d'un empire monarchique puis celle d'un Etat constitutionnel national – la fonction de protection de l'Etat. Mais Arendt, dans sa description de la genèse du système d'Etats-nations montre bien les contraintes intrinsèques à l'Etat-nation (Etat pris par la nation, tendance à l'homoégénéisation, souveraineté territoriale en contradiction avec l'exercice des droits de résidence et d'appartenance politique[169]).

Pour être fidèle au contenu philosophique et politique du terme *Statelessness* utilisé par Arendt, on traduirait le terme d'apatride plutôt par *Homelessness*[170] (perte de chez soi, de patrie, de lieu de résidence)[171] que par *Statelessness* (privation d'Etat et d'appartenance politique). Dans un autre texte antérieur au fameux chapitre V (OT II), elle décrit déjà le phénomène de *Statelessness*[172], ses rapports au droit d'asile[173], aux politiques de dénationalisation et de rapatriement, aux raisons de l'impuissance des mesures internationales[174] et au politique. On voit qu'elle y décrit déjà la genèse de l'apparition des sans-Etat, qui ont des statuts divers – par le parcours *Homelessness-Statelessness-Worldlessness*. Pour comprendre la signification philosophique et politique d'une telle genèse du terme *Statelessness*, rappelons-nous qu'Arendt réfléchit toujours à partir de la politique (cadre et forme de gouvernement, organisation) au-delà de l'Etat-nation, de la politique en tant que possibilité d'action et non d'un statut juridique ou humanitaire particulier détaché de la politique ou confiné au système juridico-politique d'Etats-nations où l'on constate à la fois l'absence d'une approche en termes de droit de la personne, de droit des peuples et la faiblesse de la doctrine, des normes et des instruments de droit international[175].

Le souci matériel et philosophique d'Arendt est la résidence et l'appartenance politique de chaque humain à une communauté politique organisée et une place pour chaque humain dans le monde, ce qui n'est pas du tout équivalent à une exigence de *nationality*[176]. L'exigence d'une nationalité, compréhensible dans le cadre juridique, se réfère à un système de gouvernement existant – l'Etat-nation. Elle n'est pas identique à une exigence d'appartenance politique qui est de l'ordre de la philosophie de la politique s'interrogeant sur l'appartenance politique au-delà du cadre de l'Etat-nation, en termes de possibilité d'action plurielle dans l'espace public.

La construction historique et philosophique de la figure exemplaire des sans-Etat dans le chapitre V (OT II) reprend la même idée. Arendt y mettra l'accent sur un lien qu'elle n'a pas invoqué explicitement dans le texte antérieur : le lien entre la perte de résidence, d'appartenance politique et l'exclusion du monde évoqué dans le processus de la perte graduelle des droits, de la perte d'appartenance politique par la dénationalisation[177] qui se termine chez les nazis par la *Solution finale* dans les camps d'extermination. Dans le chapitre en question, Arendt nous conduit pas à pas de la perte d'un chez soi, d'une patrie, d'un lieu d'origine à celle de l'appartenance politique et à l'exclusion du monde *(Homeless-Statelessness-Worldlessness)*. Elle décrit le parcours à partir de deux situations politiques différentes qui se succèdent dans l'histoire, avec en toile de

fond l'installation d'un phénomène politique central : le développement d'une tendance à la non-appartenance politique de millions d'humains hors du droit, de la politique et du monde. Elle nous montre une telle tendance d'évolution en décrivant deux situations historiques précises : 1. les *Homeless (Heimatlose)*, pour « le groupe des sans-Etat le plus ancien produit par les Traités de paix de 1919, par la dissolution de l'Autriche-Hongrie et par la mise en place des Etats baltes » (OT III 253) ; ce terme contient la notion de perte d'un chez soi, d'une patrie et d'un lieu d'origine. Plus tard, dans l'entre-deux-guerres et durant la Deuxième Guerre mondiale, avec les dénationalisations massives ; 2. les *Statelessness*. Ce terme contient non seulement la perte, mais la privation d'Etat, avec l'exclusion de la « vieille trinité Etat-peuple-territoire » (OT III 258), et au bout la *Worldlessness* avec les camps d'extermination contenus dans la logique de privation des droits et d'appartenance politique.

La notion de *Statelessness* évoque donc la persécution, la fuite, l'errance pour cause de perte irrémédiable de résidence et surtout de privation d'Etat ou si l'on veut de cadre, de résidence sur un territoire, d'appartenance nationale (Etat-nation), finalement d'appartenance politique, de possibilité d'agir politiquement en tant que sujet politique dans l'espace public et de s'assurer ainsi une place dans le monde. La perte d'un chez soi d'origine est irrévocable, puisque la patrie du chez soi, en tant que telle dans les situations qu'elle décrit, a disparu (dislocation des trois empires-Etats). Arendt lie cette première perte à la perte de résidence dans un territoire d'origine qui devient grave au moment où il n'est plus possible d'en retrouver une nouvelle, à cause des règles du jeu d'exclusion du système international des Etats-nations qui a succédé aux empires-Etats. On peut facilement imaginer ce qu'une telle perte politique d'origine éveille quant à l'origine elle-même, à la naissance et à la mort, même si Arendt ne s'en explique pas.

La notion de *Statelessness*, pour Arendt, ne se restreint pas à la déchirure de cet ordre premier impérial qui assurait la sécurité. Elle est de l'ordre du démembrement de la politique, du cadre, de la forme, de l'organisation, de l'action politique qui lui succède. Elle donne l'exemple des politiques de dénationalisation, d'expulsion et lorsque l'expulsion n'a plus été possible (projet de Madagascar pour les Juifs), d'extermination par la *Solution finale*. Arendt construit en effet sa démonstration de la privation de la politique en montrant le lien entre la fuite, la persécution, la disparition d'un cadre politique lors de la Première Guerre mondiale, puis la politique de dénaturalisation[178] largement pratiquée dans les années 1930 et dans les années qui suivirent à l'encontre de certains peuples (Juifs, Tziganes, Arméniens, Kurdes) et de certains opposants politiques (par ex. combattants de la guerre d'Espagne, opposants politiques allemands) et aussi d'expulsion, alors qu'aucun autre Etat n'acceptait de prendre sous sa protection les expulsés. En clair, le fait d'être privé de la politique contient à la fois un lien entre le cadre politique défaillant et une forme de gouvernement qui consiste à exclure des humains et des peuples avec des instruments politiques se référant à l'Etat-nation et au système totalitaire, concernent en dernière instance l'appartenance politique et au monde.

La privation de la politique est dramatique par la perte d'un chez soi, d'une résidence dans un lieu d'origine *(Homeless)*. Mais pour Arendt, elle devient irréparable quand elle s'additionne à une privation d'appartenance politique *(Statelessness)* (appartenance nationale et de citoyenneté dans le cadre de l'Etat-nation), donc de possibilité d'action politique avec au bout « la perte d'une place dans le monde » *(Worldlessness)* et le camp

d'extermination (expérience nazie de la *Solution finale*). Le renversement d'une telle situation contient, non le déterminisme absolu d'une perte absolue, mais l'affirmation du pouvoir en tant qu'action des humains devenant ainsi sujets politiques, de l'espace public. L'appartenance politique, précise-t-elle, ne dépend pas des déterminismes de l'espace physique *(fini)*, mais du choix politique des humains quand ils s'organisent, s'octroient une place dans un espace terrestre fini en communauté politique pour agir en construisant l'espace public. Elle est donc à la portée de leur main. Elle engage donc leur imagination, leur pensée, leur responsabilité, leur jugement pour imaginer la condition de *Statelessness* d'aujourd'hui dans une situa-tion post-totalitaire et y remédier. Voyons en détail ce que recouvre la résidence et l'appartenance politique.

7.2 *La résidence en tant que place, matrice de la politique*

« ... laisse-le seulement trouver
quelque part une place, et non rester ainsi
dans l'espace... »
Rainer-Maria Rilke (Samliche Werke, Wiesbaden, 1995, II, p. II)

« Tout homme à sa naissance, fait partie d'une communauté particulière et ne peut survivre que s'il est accepté par elle et y trouve place » (DC 89), écrivait Arendt dans les années 1960.

Elle écrivait déjà bien des années auparavant (1945-1948) quand elle décrivait le système totalitaire :

> « Etre déraciné, cela veut dire n'avoir pas de place dans le monde, reconnue et garantie par les autres ; être inutile, cela veut dire n'avoir aucune appartenance au monde. Le déracinement peut être la condition préliminaire de la superfluité, de même que l'isolement peut (mais ne doit pas) être la condition préliminaire de la désolation » (OT III 227).

Les bases de sa réflexion sur la résidence et l'appartenance politique étaient posées.

La résidence est une des parties de la matrice de la politique qui empêche la superfluité. Son existence est tout aussi importante que celle du cadre – l'Etat. La résidence est à cheval entre le cadre institutionnel de base et l'action où le sujet politique et l'espace public se constituent dans la relationalité. Sans disposer d'Etat, pas de cadre à la politique assurant son existence. Arendt a montré avec force combien la rupture du cadre met en danger l'existence même des humains et de la politique. La résidence et l'appartenance politique ne disposent plus de la condition première du cadre.

Sans résidence, pas de place dans le monde assurée. La place dans une communauté particulière, dans l'humanité, la place dans le monde n'est pas de l'ordre de la nature ou d'autres fondements, principes ou valeurs. C'est une condition matérielle pour la condition humaine de relationalité qui peut se perdre ou se gagner dans l'exercice de la pluralité, c'est-à-dire qu'elle est une condition ontologique de la politique. Elle est tout d'abord assurée par un lieu physique et un acte premier en quelque sorte : une place où résider[179]. La résidence est donc ancrée dans l'espace physique. On peut penser, bien qu'Arendt ne s'y réfère pas explicitement dans cette partie du texte, qu'elle ne méconnaît pas la pensée du lieu du Moyen Age d'où elle tirerait la notion de place

– «l'endroit même où l'on est» – et qu'a bien décrit Zumthor[180]. On voit à l'œuvre le lien entre la stabilité que donne un lieu et le mouvement de l'action de résider. Le lieu est donc lieu de la stabilité, de la sécurité qui renvoie à la protection d'origine. Le lieu est une niche[181] ou mieux, quand il renvoie à l'origine, il est une matrice[182]. L'acte de demeurer, de résider, est plus proche de l'acte de séjourner que de celui de s'installer. «l'homme exerce sa fonction d'habiter», dans le sens où la définit Bachelard (1972, 72). L'acte de résider renvoie à la demeure et à l'acte de demeurer[183] un certain temps dans un lieu pour y avoir une demeure sans forcément y être fixé. Entre l'acte de résider, de séjourner[184] (diurne, rester de jour) qui renvoie à l'ordre nomade, et l'acte de s'installer, de prendre domicile qui renvoie l'ordre sédentaire, il y a l'espace du mouvement dans l'espace et la méfiance d'envahissement qu'il peut susciter chez le sédentaire[185]. Quand l'acte de résider est le fait de la figure des sans-Etat en mouvement, la difficulté réside dans le fait qu'un tel acte doit s'inscrire dans un système politique d'Etat-nation dont la stabilité dans un espace territorial civilisé[186] par la nation est le critère de gestion de la souveraineté.

La résidence est une double *praxis* à la fois de remémoration d'un lieu (d'origine) et d'usage (résider) d'un lieu, d'une place. Elle est déjà une *praxis* de relation à un lieu physique, à soi-même et aux autres humains dans une action qui est le mouvement de se déplacer (ou d'être déplacé de force). La résidence en tant que place précède l'action d'apparaître dans l'espace public, comme on l'a vu. Alors que l'espace public renvoie au monde qui est un «entre-deux qui relie et sépare en même temps les hommes» (CHM 92), la résidence renvoie à la place dans un lieu terrestre, avant qu'ait pu avoir été créé un espace public commun. La résidence est une des conditions d'une telle création. La résidence assure la condition matérielle d'existence de tout humain dans un lieu, pour qu'il puisse participer à la création de l'espace public[187]. Si la résidence est rattachée à la terre (physique), cela n'implique pas, pour Arendt, la revendication d'une possession du sol, l'installation de longue durée sur un territoire, d'un domicile fixe mais plutôt de celle de la demeure en résidence qui permet l'identification de soi et un arrêt, une pause. «L'allemand *Dasein*, littéralement 'l'être-là', exprime dans l'usage courant l'idée d'existence» (Zumthor 1993, 53). Arendt, en posant la perte de résidence et l'exigence d'en retrouver une, pense que l'identification de soi – rapport à l'origine, rapport à soi dans le mouvement – est une exigence aussi forte que l'appartenance politique pour l'action politique, pour agir en mouvement. Elle pense en termes d'usage d'un lieu et de relation et non en termes de possession d'objet (sol) en tant que valeur pécuniaire. C'est son point de départ pour poser, en termes d'action de relation à soi, aux autres ou si l'on veut de pluralité la résidence et la possibilité d'appartenance politique comme l'axe central du «droit d'avoir des droits».

La résidence et l'appartenance politique ont besoin d'un ancrage dans un lieu, une place qui assure la première action privée et politique, l'action de résider. En ce sens disposer d'un lieu où résider est la première condition d'une *praxis* pour partager la condition humaine de la pluralité et cela d'autant plus quand l'action est mouvement. La réflexion d'Arendt sur la résidence et l'appartenance politique est aux antipodes de l'abstraction des droits humains qu'elle critique. Le fait d'être rien qu'un homme sans aucun ancrage, sans résidence constitue le pire des dangers. Arendt critique l'individualisme abstrait des droits humains. Sans résidence, tout humain représenté par la figure exemplaire des sans-Etat dans sa face de privation est un homme abstrait et nu, en danger d'acosmie.

L'histoire nous l'a appris, nous rappelle Arendt, en nous remémorant le sort de «ceux qui ont été chassés de toute communauté politique» (OT II 289) et encore:

> «Les survivants des camps d'extermination, les pensionnaires des camps de concentration et d'internement et même les relativement heureux apatrides n'ont pas eu besoin des arguments d'un Burke pour voir que l'abstraite nudité de celui qui n'est rien qu'un homme constituait pour eux le pire des dangers» (OT II 288).

Ce qui est dérobé, lorsque a lieu la perte de résidence, c'est la capacité première d'exister et d'agir à la fois dans la sphère privée et la politique. En ce sens, la résidence n'est pas un droit particulier, il n'est pas un des droits «abstraits» de la liste des droits humains, mais tout en s'ancrant à la fois dans le privé et l'espace public, il s'inscrit dans l'ontologie de la politique, comme la pièce première de la matrice ontologique de la politique. Cela implique un bouleversement dans la manière d'envisager ce qui est appelé dans la pensée de l'Etat-nation, la citoyenneté.

La résidence ou l'action de s'attribuer réciproquement une place distincte[188] *dans le monde*

En lisant Arendt à propos de la résidence, on saisit peu à peu qu'elle définit un des points philosophique et politique central de sa philosophie de la politique à propos des sans-Etat. La résidence est plus qu'un droit de passage d'une frontière pour préserver la vie, pour interroger et être interrogé et ouvrir ainsi la possibilité du discours (Keenan 1994). Elle est tout autre chose qu'un droit d'installation inscrit dans la logique du sol. C'est le droit de résider pour disposer d'une place[189] reconnue et garantie par les autres et disposer ainsi de la condition première pour échapper à l'état de nature et être inscrit dans la vie de la communauté politique par l'action. C'est une place à la base de l'existence et du mouvement de l'action[190] dans l'espace physique et politique. Un lien commun définit pour Arendt le fait d'être sans lieu et d'être sans-Etat: c'est le mode de la relation, la pluralité.

Tentons de mieux saisir sa pensée, à la lumière d'un texte de Kant sur le droit cosmopolite, où celui-ci pose le principe de raison d'une «communauté pacifique complète», non comme un «principe philanthropique (éthique)», mais comme un «principe juridique». Il distingue entre usage et possession du sol et commerce *(commercium)* «rapport de chacun à tous les autres consistant à se prêter à un échange» permettant de dépasser le rapport ami-ennemi (Métaphysique des mœurs, par. 62). Si je choisis ce texte où Kant définit les premiers principes métaphysiques de la doctrine du droit et dans le paragraphe 62, ceux du droit cosmopolite, c'est qu'Arendt s'y réfère quand elle réfléchit à la participation politique ou à son exclusion (dans le cas d'Eichmann par la peine de mort) et au territoire. Sa réflexion se situe dans le cadre du procès d'A. Eichmann. On peut postuler qu'Arendt réfléchit par analogie au raisonnement de Kant sur le droit cosmopolite, quant elle réfléchit à la résidence et à l'appartenance politique.

Citons le paragraphe introductif qui pose les bases du raisonnement: «Cette idée de la raison d'une communauté pacifique complète sinon encore amicale, de tous les peuples sur la terre qui peuvent nouer entre eux des rapports effectifs, n'est pas un principe philanthropique (éthique), mais un principe juridique. La nature les a tous enfermés (au moyen de la forme sphérique qu'elle a donnée à leur domicile – *(globus terraqueus)* dans des limites déterminées et comme la possession du sol sur lequel peut vivre un

habitant de la terre ne peut jamais être considéré que comme la possession d'une partie d'un tout déterminé, par conséquent comme une partie sur laquelle chacun a originairement un droit, tous les peuples sont originairement en une communauté de sol, non pas en communauté juridique de possession *(communio)*, et par là d'usage ou de propriété de ce sol, mais en communauté de commerce *(commercium)* physique possible, c'est-à-dire dans un perpétuel rapport de chacun à tous les autres consistant à se prêter à un échange *(Verkehr)* réciproque et ils ont le droit d'en faire l'essai sans qu'il soit pour cela permis à l'étranger de les traiter en ennemis. Ce droit, dans la mesure où il tend à une union possible de tous les peuples, en vue de certaines lois universelles de leur commerce possible, peut être appelé le droit cosmopolitique *(ius cosmopoliticum)*, (Kant 1985, 3, 625-626).

En résumé, en revenant à Arendt, son point de départ est le pouvoir, en tant qu'action dans la pluralité et non un principe juridique de la raison (Kant). Arendt réfléchit dans le cadre d'une philosophie de l'être pluriel plus que dans le cadre d'une philosophie de la raison, bien qu'elle se serve des catégories de Kant quand il s'intéresse aux relations internationales. L'être de la politique, pour Arendt, s'ancre tout d'abord dans un lieu, dans une place. Pour s'actualiser, exister, il doit pouvoir devenir action et action plurielle par l'appartenance qui est lien, action.

La résidence ancrée dans l'espace quelque part sur la terre, qui renvoie au sens philosophique à l'hospitalité, au refuge, dans un lieu gouverné par un Etat, est l'ancrage premier de la politique. La résidence est la possibilité de l'inscription de son être dans l'espace (lieu). Elle est le fait d'avoir une place distincte dans le monde, ou plus précisément le fait que les humains s'attribuent et se garantissent réciproquement une place dans le monde pour pouvoir être reconnus en tant qu'individus et pouvoir appartenir à une communauté politique. Le lieu est l'élément matériel et symbolique permettant l'ancrage physique de l'humain et de la politique[191] dans l'espace. La résidence dans un lieu en tant qu'action à partir de l'appartenance politique, est la première partie de la matrice ontologique de la politique sur laquelle repose la possibilité matérielle de l'existence individuelle et aussi de la vie politique, de l'appartenance politique et même d'une appartenance à l'humanité pour chaque humain distinct. Arendt précise bien que la perte de résidence est « la perte de toute trame sociale dans laquelle ils [les sans droits] s'étaient aménagé une place distincte dans le monde » (OT II, 276). En d'autres termes, la résidence est une des conditions de l'existence de l'humain comme humain distinct. Dans un autre langage, nous dirions, l'assurance de son identité relationnelle assurée, d'une relation à soi (pluralité avec soi) par une place physique pour pouvoir être en relation.

La résidence en tant qu'usage d'une place fait intervenir un rapport entre l'espace, le politique et le monde par une action. Avec le temps, l'espace est un donné[192], un support de la pensée et de l'action, pour Arendt comme pour Heidegger. On s'interrogera plus tard sur le statut ontologique de ce donné (genre de l'Etre ?). Sans espace pas de possibilité d'être, d'exister quelque part dans un lieu pour penser et agir, en clair pour s'inscrire dans le temps (l'histoire). L'espace, quand il devient lieu de résidence, place, est la possibilité de mesurer l'inscription de tout humain dans l'histoire, dans le temps, la pluralité. Sans nous attarder ici sur l'espace, voyons comment Arendt passe positivement de l'espace à la place.

Pour Arendt, la résidence ne se restreint pas à un droit pré-politique, à l'image de la liberté de mouvement par exemple, qu'il suffirait d'ajouter à la liste d'autres droits pré-politiques. Dans les termes d'Arendt, la résidence n'est pas une condition de libéra-

tion de plus pour pouvoir acquérir la liberté. La résidence n'est pas non plus un simple rapport à la nature de l'humain isolé[193]. Pour Arendt, l'humain est distinct mais il n'est pas un humain isolé. Pour qu'une significativité constitutive du monde puisse avoir lieu, une dotation d'espace, de lieu, de place intervient, c'est-à-dire dans les termes d'Arendt de résidence, ou dans les termes d'Heidegger d'installation[194]. Les deux mots des deux auteurs indiquent un accent sur *résider* et *s'installer* et une nuance[195]. La résidence n'indique pas un lien aussi fort au lieu, au sol[196] que l'installation[197]. Notons à ce propos qu'Arendt utilise le terme de résidence et non celui de domicile, plus proche de l'installation et d'une certaine fixité que celui de résidence. Il est vrai que sa référence existentielle quand elle réfléchit à la résidence n'est pas, comme pour Heidegger, la crise des loyers en Allemagne dans les années trente, mais la situation des millions de sans-Etat en danger de mort, à la recherche de résidence et d'appartenance politique dans cette même période[198]. Notons également que la notion de résidence, renvoie dans le sens commun (Petit Robert) à habiter et depuis le XX^e^ siècle, il désigne une personne établie dans un autre pays que son pays d'origine, en clair il porte les traces d'un déplacement, d'un mouvement d'un pays à un autre. Chez Arendt, l'action de résider pour être en relation avec soi-même et avec autrui prime, ou en d'autres termes l'usage du lieu pour être quelque part avec soi (privé), avec d'autres et agir politiquement (public, appartenance politique). Soulignons ce que d'autres recherches empiriques depuis lors ont montré qu'avoir une place dans un lieu pour pouvoir installer une relation dans l'espace est une condition nécessaire à toute relation à l'Autre qui a besoin d'une dimension spatiale pour se développer[199]. Arendt développera d'une autre manière cette idée quand elle réfléchit à l'égalité, la distinction et à l'espace public. « L'espace public d'apparition rend visible dans le lien social l'entre, *l'inter-esse*, l'être parmi. En d'autres termes, il rend visible la possibilité de la relation. L'espace public désigne l'*Öffentlichkeit*, le caractère public de l'espace de, *l'inter-esse* » (Ladrière 1992, 31). L'espace en tant que dimension du mouvement faisant partie de l'altérité première s'inscrit aussi déjà là.

Pour Arendt, il ne s'agit pas seulement d'avoir une place dans un espace réparti en places, mais d'avoir une place dans le monde, un monde dans un espace fini (sphère de Kant) qui est pluriel pour elle, rappelons-le. Il est significatif qu'elle parle de résidence effective quant à un double but – exister individuellement et agir politiquement, ce qui assure l'existence dans le cosmos –, et une caractéristique, que la place soit distincte pour respecter l'unicité et la diversité de chaque humain dans l'action politique collective. La place n'est pas une place anonyme pour une masse indistincte d'anonymes. La place distincte est l'assurance d'une présence distincte de chaque humain dans un lieu et aussi dans la politique. Le privé, l'individualité et la politique s'articulent. Il n'y a pas d'altérité sans distinction de chaque humain et il n'y a pas de distinction sans altérité pour Arendt.

Ce qui lui importe donc est d'avoir une place (usage d'un lieu) pour disposer d'une place distincte dans un espace pour être en relation avec soi-même, avec les autres humains, agir politiquement (appartenance politique et au monde). Sans ancrage dans l'espace fini, dans un lieu, sans action de résider qui est déjà relation, pas d'action politique. Sans action politique, pas de place dans le monde. L'ancrage matériel dans un espace physique fini – le fait de résider, le fait d'avoir une place distincte – est l'ancrage premier de la pensée et de l'action politique, la possibilité de la construction à la fois du sujet-individu distinct et d'un espace politique collectif et de s'assurer

finalement une place dans le monde. On voit s'ébaucher dans une telle opération inscrite originellement dans un rapport social où est reconnu un sujet, l'articulation de l'espace et du temps (histoire) dans le mouvement.

Mais en quoi la résidence n'est pas de l'ordre d'une dotation découlant d'un fondement, du hasard ou de la nature ? En d'autres termes, précisons comment Arendt fait intervenir l'action et la pluralité dans ce rapport espace-place-appartenance politique-appartenance au monde. La résidence n'a pas de fondement transcendental qui en ferait un principe ou une norme. En cela elle suit Kant quand il refuse un principe philanthropique (éthique) au droit cosmopolite. Alors comment s'effectue l'ancrage de la résidence dans un lieu (l'espace) et dans la politique ? Quel est le statut de la place, comment la place dans un lieu est-elle donnée et par qui ? L'opération de résidence n'est pas de l'ordre d'un don ou de la possession « naturelle », mais de la *relation :* relation à un espace physique, à soi, à l'autre : la place est reconnue et garantie par les autres. Ici intervient l'action et la pluralité qui est l'axe central de la philosophie de la politique d'Arendt où elle s'éloigne d'Heidegger et aussi de celle imprégnée par l'Etat-nation.

Le découpage de l'espace en places et l'attribution de place n'est pas le fait du hasard. Chez Arendt, une nouvelle fois ici quand elle réfléchit à la résidence en tant que place, c'est à la fois l'individualité et la pluralité qui définissent le rapport espace-monde. Comment le fait-elle ? On pourrait dire qu'il y a chez elle « antériorité du jugement d'attribution sur le jugement d'existence ». Mais l'attribution n'est pas le fait d'un Dieu horloger qui aurait attribué une place à tout être humain comme à une monade dans le monde. Il n'y a pas non plus de jeu de hasard qui lui aurait fait gagner sa place comme dans un jeu. Il n'y a pas la nature qui l'aurait doté d'une telle disposition. C'est dans un rapport politique qu'a lieu, par une attribution et une garantie réciproques d'une place dans le monde, une répartition et un usage des places (résider pour appartenir au politique). Ce n'est pas en tant qu'être isolé qui établirait un rapport isolé au monde que chaque humain aurait une place dans le monde qui lui assurerait l'existence pour agir. On a vu que ce n'est pas non plus l'Etat-nation souverain qui lui attribue une place dans un lieu. Rappelons-nous que lorsque Arendt définit le pouvoir en tant qu'exercice de la liberté, elle le définit en tant que pouvoir d'action et non de domination, de violence. Ce n'est pas non plus un rapport qui s'inscrit dans la catégorie ami/ennemi (K. Schmitt). En ce sens, l'attribution permet le dépassement de la violence et de la domination. Arendt rejoint là une nouvelle fois Kant avec son idée de « communauté pacifique complète ».

Le premier acte politique, ancré dans la pluralité, est pour Arendt l'action d'installation réciproque dans une place, un lieu qui permette l'action de résider puis l'action politique commune. C'est le premier acte de construction d'organisation politique, d'Etat (Conseil) par le bas. Arendt part de l'action de chaque humain souverain, distinct en rapport avec d'autres humains distincts. C'est un rapport d'attribution réciproque pour la reconnaissance et l'octroi de garantie et non un pur processus de reconnaissance encadré dans un mécanisme de domination. Ainsi, on peut comprendre qu'elle ne se soit pas référée à Hegel, mais plutôt à Kant. Elle ne part pas, par exemple, de l'impératif exclusif de la reconnaissance[200] comme le fait Ch. Taylor (1992) qui reprend la dialectique du maître et de l'esclave de Hegel, où le pouvoir est défini par la domination et la violence[201], ce que récuse Arendt, bien qu'elle réfléchisse en termes de reconnaissance et de lutte d'émancipation. Il ne s'agit pas d'être reconnu par le maître pour exister dans l'espace et dans le monde et ensuite mettre en question le maître. Il

s'agit de se reconnaître comme égaux, de s'attribuer, de se garantir réciproquement une place dans un espace et de s'assurer ainsi réciproquement la possibilité d'action de résidence, d'action politique (appartenance) et une place dans le monde.

La résidence dans un lieu – la condition première de la politique liée à l'espace fini – est ainsi une action (demeurer, résider), qui est action de relationnalité, qui est le fait d'une attribution et d'une garantie réciproques des humains et qui peut disparaître par l'action des humains quand elle se transforme en pouvoir de domination. Une fois l'espace de la planète étant devenu un espace fini, qui est un des facteurs de la pluralité humaine, les humains s'attribuent et se garantissent réciproquement une telle condition première en tant qu'une condition absolument nécessaire pour pouvoir à soi – rappelons-nous sa notion de pluralité – appartenir au politique et pour assurer la stabilité et la création du système politique. C'est la condition première où se joue, dans une action première, une des limites fondamentales de la démocratie, quant à la possibilité de l'exercice de la démocratie. Les humains choisissent, décident de se partager l'espace fini, d'agir pour s'attribuer, de se garantir réciproquement la résidence et ainsi assurent la nécessité d'une telle condition première qui n'est assurée par un fondement quelconque (Dieu, la raison, l'Homme abstrait, un principe éthique). Si l'espace est une catégorie à priori de la sensibilité (Kant), un donné de l'expérience, il ne devient place, résidence que dans une action et un rapport de pluralité. C'est ainsi que l'espace est construit politiquement. Tout en étant un donné matériel de l'expérience, l'espace-place, condition première de l'expérience humaine en devenant espace-résidence, est attribué et construit. C'est le premier niveau de la pluralité de soi à soi et à l'Autre, articulé à l'espace.

Il n'est pas du tout évident que les humains prennent conscience d'une telle matrice et de la pluralité qu'elle contient, condition première et nécessaire de la politique. L'absence de cette matrice première de la politique, dans le débat sur la citoyenneté (on pense au débat actuel à propos de l'octroi d'un droit de résidence temporaire et renouvelable pour les Algériens, les exilés d'ex-Yougoslavie, etc., ou encore sur l'efficacité des visas, par exemple), nous montre bien aujourd'hui que le sens philosophique et ses enjeux politiques n'ont pas encore été vus, par les acteurs pris dans la vision et les catégories de la domination et qui contiennent l'envers de la résidence, à savoir l'expulsion hors de l'espace, de l'espace politique organisés par les dominants.

Arendt explique comment elle l'a appris :

> « Nous n'avons pris conscience de l'existence du droit d'avoir des droits (ce qui signifie : vivre dans une structure où l'on est jugé en fonction de ses actes et de ses opinions) et du droit d'appartenir à une certaine catégorie de communauté organisée que lorsque des millions de gens ont subitement perdu ces droits sans espoir de retour par suite de la nouvelle situation politique globale » (OT II 281-282).

C'est donc l'expérience historique d'une privation politique qui a produit chez Arendt une telle prise de conscience du statut ontologique et politique de la résidence. Il fallait découvrir que la possibilité de résidence effacée, c'est toute possibilité d'action politique qui n'existe plus, avec la conséquence ultime de l'acosmie. Le manque politique découlant d'une privation politique désigne ce qui a été perdu et doit être retrouvé. Plus : qui est inaliénable au sens où la réciprocité d'attribution, de garantie de résidence, d'une place est la base de protection assurant la possibilité d'appartenance politique et d'action. En ce sens, la démonstration d'Arendt s'inscrit dans la mémoire politique et il faut espérer qu'elle ne reste pas enfouie dans l'oubli.

La liberté de mouvement, la résidence et l'appartenance politique

Après une définition philosophique qui peut paraître éloignée de l'expérience immédiate et pourtant qui en est si proche et que l'on voit à l'œuvre dans les luttes pour la démocratie aux frontières, tentons de saisir quelle en est l'implication politique concrète, l'enjeu pour le débat sur la citoyenneté. Précisons tout d'abord le rapport entre résidence et liberté de mouvement. La résidence est-elle un droit, une liberté parmi d'autres libertés qui serait une simple condition pré-politique, un droit particulier faisant partie du catalogue de revendications d'une série de droits ? La distinction qu'elle pose entre libération et liberté et le fait qu'elle classe la résidence, contrairement à la liberté de mouvement, dans le domaine de la liberté incline à penser la résidence comme la condition première de la communauté à naître, à créer, lorsque celle-ci veut se libérer de l'Etat-nation.

En effet, la résidence, écrit Arendt, n'est aucunement assimilable aux libertés définies par la Convention des droits de l'homme. Arendt s'en explique quand elle distingue la liberté de mouvement et le droit de résidence. La liberté de mouvement est une condition de libération, elle est condition élémentaire de la liberté. Elle n'est pas la liberté.

Dans un texte ultérieur, elle reprendra cette même idée, la liberté dans le sens grec, n'a rien à voir avec « cette liberté politique avec les mots d'aujourd'hui » (ER 41). Pour les révolutionnaires de la Révolution française, « la vie, la liberté, la propriété » signifiait l'existence de ces droits, « leur existence en tant que droits inaliénables de l'Homme. Cependant, même dans la nouvelle extension desdits droits à tous les hommes, la liberté ne signifiait rien de plus que l'immunité de l'injuste contrainte » (ER 42).

Pour expliquer une telle vision de la liberté, Arendt donne une nouvelle fois l'exemple de la liberté de mouvement, « le pouvoir de locomotion sans emprisonnement ni entrave, si ce n'est par exécution régulière de la loi – que Blackstone, en plein accord avec l'ancienne pensée politique, tenait pour le plus important des droits civils » (ER 42). Le droit de réunion, de pétition, qui sont des droits positifs et « la liberté du besoin et de la crainte » qui sont des droits négatifs, « sont le résultat de la libération mais ne peuvent, d'aucune façon, constituer le contenu véritable de la Liberté qui, comme nous le verrons plus loin, est une participation aux affaires publiques, l'admission dans le domaine public. Si la Révolution avait seulement visé à garantir les droits civils, elle n'aurait pas voulu la Liberté mais la simple libération du gouvernement qui outrepassait ses pouvoirs et violait des droits anciens bien établis » (ER 42-43).

Dans un autre texte ultérieur, elle précise plus clairement, en parlant de Lessing en faisant une analogie entre la liberté de mouvement et la liberté de pensée, le sens philosophique de la liberté de mouvement :

> « La liberté de mouvement est historiquement la plus ancienne, et aussi, la plus élémentaire. Pouvoir partir où si l'on veut est le geste le plus originel de l'être libre, de même que la limitation de la liberté de mouvement a été, depuis des temps immémoriaux, la condition préalable de l'esclavage. La liberté de mouvement est aussi la condition nécessaire de l'action, et c'est dans l'action que l'homme fait la première expérience de sa liberté dans le monde » (VP 17).

La liberté de mouvement est le premier pas de la liberté, mais elle n'est pas la pleine liberté, en tant que liberté d'agir qui, pour Arendt, ne peut se mettre en œuvre que dans l'espace politique.

La résidence est le fait de disposer «d'une place dans le monde qui rende les opinions signifiantes et les actions efficaces» (OT II 281): elle est le fait de «s'attribuer une place distincte[202] dans le monde pour partager la terre» (EJ 305). En ce sens, la résidence a un autre statut philosophique et politique que la liberté de mouvement. Arendt lie la résidence à l'appartenance politique, et non à la liberté de mouvement. La perte de la résidence n'a pas le même statut que la perte de la liberté de mouvement ou sa limitation. Elle n'est pas la perte d'un simple droit singulier faisant partie du catalogue des libertés des droits humains (qui par ailleurs n'inclut ni la résidence, ni l'appartenance politique, critique Arendt), c'est la perte d'un lieu, d'une place pour agir, penser, avoir une opinion signifiante, en transformant ainsi le lieu en l'espace public. C'est la perte d'un ancrage physique de la liberté et de la pluralité.

On peut en conclure qu'Arendt accorde une importance à la liberté de mouvement comme une condition de libération – mais pas comme une condition suffisante de la liberté. Introduire la prise en compte du mouvement des humains et des peuples dans la conception de la libération pour conquérir la liberté d'Arendt telle qu'elle la définit, ne signifie nullement être simplement partisan d'une liberté de mouvement des populations, qui s'insurgerait comme les entraves à la liberté de circulation des personnes par les visas, l'emprisonnement, et toutes les autres mesures de l'Europe de Schengen (en me référant à un autre élément d'actualité). C'est beaucoup plus. Arendt a une conception beaucoup plus radicale de la liberté et de l'égalité. C'est poser l'exigence de résidence et d'appartenance politique – donc de la possibilité de l'action – dans un espace public et politique, pour tout humain, y compris déjà pour celui qui est en mouvement. Rappelons qu'Arendt, qui utilise l'expression de «place dans le monde», ne le traduit jamais dans les termes d'une place dans un espace territorial et national. L'espace public lui permet d'apparaître, d'être visible et donc d'exister dans la pluralité, pour Arendt – en participant au politique –, est à mettre en rapport avec le principe de publicité qu'elle a repris des Grecs et de Kant, donc avec l'espace public. Voilà où se trouve la radicalité de la pensée d'Arendt quant à la communauté à naître basée sur le «droit d'avoir des droits», que je reprendrai dans le chapitre suivant, en interrogeant le lien entre espace et espace public, ce qui pose la question du statut ontologique et politique de l'espace.

La liberté de mouvement est une condition pré-politique qui a été traduite en principe de droit positif. La résidence et l'appartenance politique ont un tout autre statut dans la politique. Elles font partie à part entière de la généralité et de la matérialité de la politique. La résidence dans un lieu, en tant qu'action première est la condition première relationnelle de l'action de soi à soi et à l'autre dans l'espace qui est politique, donc qui engage la liberté et la pluralité. Elle s'articule obligatoirement, chez Arendt, avec l'appartenance politique qui est la condition seconde, matérielle, de la politique:

> «Seule une humanité complètement organisée pouvait faire que la perte de résidence et de statut politique revienne à être expulsé de l'humanité entière» (OT II 283).

On voit ce qui est perdu, on voit encore mal comment assurer la résidence, une fois les fondements du cadre politique détruits, la philosophie obsolète, le système politique disloqué et l'absence d'une garantie internationale qui ne soit pas abstraite, mais effective, c'est-à-dire politique au sens d'Arendt. L'appartenance politique par l'action assure la résidence.

7.3 *L'appartenance politique pour agir, matrice de la politique*

Si la résidence en tant que place est la condition ontologique première de la politique dans l'espace, articulée au cadre – l'Etat – où s'ancre le rapport à soi-même et à l'autre, l'appartenance politique en est la condition ontologique seconde. Arendt distingue deux niveaux d'appartenance, une appartenance «de fait naturelle» lié à la naissance, et une appartenance politique. Elle s'intéresse surtout au deuxième niveau d'appartenance qui est politique et intrinsèquement lié au pouvoir d'action et d'organisation grâce auquel est assuré le rapport au monde: «L'appartenance à un groupe est d'emblée une donnée de fait naturelle: vous appartenez toujours à un groupe quelconque de par votre naissance. Mais, appartenir à un groupe, au second sens où vous l'entendez, à savoir s'organiser c'est autre chose. Cette organisation s'accomplit toujours, au sein d'un rapport au monde» (TC 246-47). Dans ce contexte, il est significatif qu'Arendt ait souligné que pour elle les liens de sang étaient moins importants que les liens d'amitié et politiques choisis et construits.

Quand elle réfléchit à l'appartenance politique, elle articule une nouvelle fois le niveau ontologique et politique. L'appartenance politique a un statut ontologique dans la politique. C'est le lien politique qui existe en devenant effectif, matériel. Il est significatif que le système de domination totale ait remplacé l'appartenance politique par «l'appartenance à la Race ou à l'Histoire» (OT III, 210). Appartenir, pour Arendt, c'est appartenir *politiquement*, dans le sens ou appartenir c'est agir. C'est être en lien dans la sphère de l'apparaître pour agir, être en agissant, en s'organisant politiquement. Le rapport d'appartenance politique n'est donc ni un lien «naturel» de sang, ni un lien de propriété pour Arendt, au sens où les femmes vivent des rapports d'appropriation de manière prioritaire dans les liens d'appartenance à la communauté politique (Mathieu 1998)[203]. Ancrée au niveau ontologique, l'appartenance politique devient l'actualisation du lien par l'action dans la politique, c'est-à-dire commencer, mettre en mouvement et aussi gouverner, achever. L'appartenance politique, en tant que matrice ontologique, renvoie à la définition ontologique de la politique, en tant qu'actualisation de la politique (appartenance = être en lien, être actif, exercer la liberté) et de la généralité de la politique, c'est-à-dire que le pouvoir d'agir concerne le genre humain, tout humain, ancré à l'espace public (pas d'espace public pleinement réalisé sans la participation de chaque humain), et la politique dans sa généralité.

Appartenir à la politique se définit ensuite, chez Arendt, par le fait «d'appartenir à une certaine catégorie de communauté organisée» pour pouvoir agir ou, en d'autres termes, être membre actif d'une communauté politique organisée et à organiser. C'est la question de la légitimité de la participation en rapport à la communauté politique. Il ne s'agit donc pas d'une appartenance à un cadre, à une groupe, à une nation ou à un pays d'origine nostalgique[204], mais d'une appartenance qui prend la forme du droit et du choix d'appartenance à la politique par l'action politique – de commencement, d'organisation, d'achèvement (mémoire, récit) – à la politique. L'appartenance politique est un droit et un choix d'exercice de la liberté légitime pour chaque humain, le «droit à l'institution, droit au politique et droit au juridique, un droit qui est, plus fondamentalement encore, droit à la pluralité» (Roviello 1987, 198). C'est en effet l'appartenance politique inscrite au cœur de la politique qui permet à chaque humain de s'inscrire par l'action politique individuelle et plurielle en tant que sujet politique dans le temps par l'invention du nouveau, le commencement et dans l'espace public «artificiel»

(construit par les humains) et matériel en ce sens. L'espace ne peut donc pas se réduire à un quelconque territoire dont des rapports sociaux limités se seraient appropriés, par exemple ceux de l'individu isolé/Etat-nation[205].

Rappelons les propres termes d'Arendt, quand elle exprime le besoin d'appartenance politique à partir des sans-Etat[206] sous forme d'une privation politique, dont le contenu affirmé est le retournement en désir pointant la nécessité ontologique de l'appartenance pour la politique. La rhétorique du manque politique radical – de type ontologique, je ne suis pas si je n'appartiens pas à la politique et au monde, car je ne puis agir – domine toute sa démonstration et indique en creux un désir qui concerne à la fois le contenu et la généralité de la politique. Arendt précise que c'est un « point crucial » (OT II 281). On y voit bien à l'œuvre l'articulation entre la résidence et l'appartenance politique :

> « Etre privé des Droits de l'Homme, c'est d'abord et avant tout être privé d'une place dans le monde qui rende les opinions signifiantes et les actions efficaces [...]. Ce qu'ils perdent, ce n'est pas le droit à la liberté, mais le droit d'agir ; ce n'est pas le droit de penser à leur guise, mais le droit d'avoir une opinion » (OT II 281).

Nous avons ici la phrase clé du chapitre, où Arendt explique le sens de l'appartenance mettant l'accent sur la parole, ce qu'est l'appartenance politique. Soulignons que la démarche d'Arendt souligne, non tant le statut d'exclu, que le statut d'opprimé luttant pour sa participation à part entière à la politique. La manière dont elle définit l'appartenance politique ici ne permet pas de distinguer l'importance respective de la résidence et de l'appartenance politique, ce qui montre bien que quelque chose de commun et de fondamental lie et domine les deux notions : c'est le droit, la légitimité d'agir, d'exercer la liberté pour être et disposer des conditions d'existence dans une communauté politique et un monde pluriel. Dans son explication s'entremêle la résidence et l'appartenance politique, qui sont de l'ordre de la politique, qui sont le contenu ontologique existentiel de la politique où s'articulent le cadre, le tiers et l'action du sujet :

> « Nous n'avons pris conscience de l'existence d'un droit d'avoir des droits (ce qui signifie : vivre dans une structure où l'on est jugé en fonction de ses actes et de ses opinions) et du droit d'appartenir à une certaine catégorie de communauté organisée » (OT II 281).

Mais comment rendre intangible le « droit d'avoir des droits » ? Quelle en est la garantie, alors qu'il n'y a plus de transcendantalité ni divine ni normative ? Arendt nous fournit-elle une solution à ses perplexités exprimées en face des droits humains, quand elle oppose le droit d'avoir des droits aux droits humains ? Le « droit d'avoir des droits » ne saurait « s'exprimer dans les catégories du XVII^e siècle » (OT II 283), c'est-à-dire qu'on ne saurait le penser à partir d'une « nature humaine » (les guillemets sont d'Arendt) que celle-ci soit exprimée dans « les termes de la loi naturelle ou par un être créé à l'image de Dieu » (OT II 283). D'un tel droit duquel découlent les autres droits et la dignité humaine n'est possible que si chaque humain peut s'inscrire dans la politique et le monde, exercer la liberté, la pluralité et l'égalité. Un tel droit est valide, « même si un être humain est expulsé de la communauté des hommes » (OT II 284).

En clair, l'exclusion n'efface pas l'exigence de l'appartenance politique. Parler d'appartenance c'est parler de lutte pour l'existence politique et cosmique. Arendt montre que la nature et l'histoire et même l'humanité, cette idée régulatrice du XVIII^e siècle, ne permettent plus de réfléchir aux fondements de la politique. La résidence et l'appartenance politique et donc au monde ne peuvent être fondées, tout en exigeant un cadre – l'Etat. On en arrive à une « conception de la loi qui identifie le droit

à ce qui est bon pour quel-que chose – pour l'individu, la famille, le peuple, ou le plus grande nombre – devient inévitable dès lors que les valeurs absolues et transcendantes de la religion et de la loi de la nature ont perdu leur autorité» (OT II 286). Une telle manière d'envisager le droit d'appartenance politique contient un risque indépassable lié au fait que l'appartenance en tant que garantie réciproque dépend de la pleine responsabilité humaine. Il y a un problème si l'unité de mesure devient «le genre humain lui-même», parce que le genre humain peut très bien décider de liquider une de ses parties. Arendt rappelle que c'est une des plus vieilles interrogations de la philosophie politique, déjà formulée par Platon. L'autoposition du genre humain (d'où découle la réciprocité), l'absence d'assurance externe qu'elle pose au cœur de la politique contiennent un risque intrinsèque, une difficulté qui, pour Arendt, n'est dépassable que dans l'exercice de la pensée, de la compréhension, du jugement dans l'espace public, comme elle l'exprime à d'autres endroits de son œuvre.

Mais ici, Arendt oscille à ce niveau du texte entre le niveau ontologique et le cadre politique historique du pré-totalitarisme (Empire-Etat) et du totalitarisme (Etat-nation). En d'autres termes, elle cherche une solution dans l'articulation entre le niveau ontologique et politique qu'elle situe ici au niveau de l'exigence d'un cadre politique, avec en creux l'exigence de l'action, de la liberté, du jugement. Quelle solution propose-t-elle à un tel risque, tout en développant sa critique des droits humains ? Etrangement, c'est tout d'abord plutôt un constat historique qu'une solution, qu'elle apporte dans la même lancée que le manque décrit: «seule la restauration ou l'établissement de droit nationaux» (OT II 287) peut assurer le «droit d'avoir des droits». En fait, c'est dans un cadre politique national (celui qui est dominant lorsqu'elle écrit) que tout être humain peut avoir un statut politique et que les autres hommes peuvent le traiter comme leur semblable. Elle est favorable à un rétablissement du système d'Etats-nations pour assurer le «droit d'avoir des droits». L'Etat-nation serait-il devenu un Etat, un Etat de droit pour Arendt ? Il nous faut prendre acte à ce niveau que son constat historico-politique entre en contradiction ouverte avec sa critique des limites du système d'Etats-nations (OT). N'a-t-elle pas dit et redit que le système d'Etat-nation n'assurait ni la résidence, ni l'appartenance politique aux sans-Etat, une fois qu'au nom du critère d'exclusion national ils avaient perdu leur première résidence et leur appartenance politique ? Tout en décrivant la fragilité, le déclin du système d'Etats-nations, en montrant son scepticisme pour un gouvernement mondial abstrait (idée de Jaspers qu'elle critique), n'a-t-elle pas aussi montré que les anciens Etats-nations qui n'avaient pas été soumis au processus de fragilisation et les nouveaux Etats-nations créés n'assuraient plus la résidence et l'appartenance politique pour les sans-Etat exclus au nom de la nation ?

Arendt déplace sa réflexion qui continue à s'exprimer dans ses descriptions sur la perte de résidence et la privation d'appartenance politique et pose en termes plus généraux une exigence en l'exprimant une nouvelle fois sous la forme du manque politique de la sphère publique qui renvoie à la sphère privée:

> «Pour tout être humain qui n'a plus sa place dans une communauté, qui a perdu son statut politique dans les luttes de son époque et la personnalité juridique qui fait de ses actes et d'une part de sa destinée un tout cohérent, il ne lui reste plus que les qualités qui ne peuvent d'ordinaire s'articuler que dans le domaine de la vie privée» (OT II 289).

La matrice ontologique de la politique – de la résidence et de l'appartenance – exprimée en termes de désir et de lutte tout en assurant l'action, est une condition

d'assurance, non seulement d'appartenance politique à soi, à l'espace public et donc à l'humanité, mais d'appartenance au monde. Arendt place la résidence et l'appartenance politique en tant que protection du genre humain en assurant le pouvoir d'action de chaque humain contre l'assaut d'un mouvement «naturel» de déclin, c'est-à-dire en tant qu'assurance que le seuil de la politique vers la nature n'est pas franchi, et que les humains ne sont pas relégués dans l'ordre de la nature. Mais la résidence et l'appartenance politique sont plus que cela. Au-delà de la distinction entre espèce humaine et genre humain, catégorie qu'elle utilise dans sa description de la détérioration des droits et qui recoupe la distinction nature-politique, ils ne sont pas seulement une limite négative à ne pas dépasser qu'indique l'activité de jugement. Ils sont le socle d'inscription positive par la lutte pour l'existence politique du genre humain dans la politique (ontologie et pratique politique) et ainsi dans le monde par l'action dans l'espace public. En ce sens, ils sont à la fois le socle et la création de sujets politiques et d'une communauté politique, d'un espace public toujours à naître, à advenir. La signification philosophique du lien entre résidence, appartenance politique et appartenance au monde est de situer d'emblée chaque humain en tant que sujet politique actif dans la politique et dans le monde.

Avec la notion de *Statelessness* qui a acquis une validité exemplaire en indiquant la privation d'une matrice ontologique pour la possibilité de la politique, c'est l'apport et l'avertissement majeur d'Arendt à la politique, à l'ensemble du système politique et des acteurs politiques. Elle ancre son avertissement dans le rappel du socle ontologique de la politique créée ou détruite par l'action humaine plurielle. Il est important d'être attentif au respect du seuil nature politique qui s'exprime par le rempart du genre humain n'existant pleinement que dans la mesure où chaque humain a la possibilité d'advenir en tant que sujet politique. Mais il faut faire plus. Arendt place l'humain sujet politique actif, en mouvement, en lutte au centre de la politique. En ce sens, son message philosophique et politique s'adresse à l'ensemble du genre humain, du système politique et des acteurs et non seulement à ceux qui vivent la condition de *Statelessness*. En ce sens, Arendt ne parle pas prioritairement aux sans-Etat, mais à l'ensemble du genre humain et à chaque humain, responsable de la communauté à naître. En d'autres termes, la création du sujet politique est de la responsabilité de chaque humain et de la communauté politique. Dans la lutte, il y a continuité entre sujet politique et espace public. Il y a aussi la tragédie de la fragilité humaine et politique redécouverte par Arendt au cœur du «droit d'avoir des droits».

7.4 La résidence et l'appartenance politique : les deux piliers de la matrice ontologique de la politique

Arendt a bien décrit la situation des millions d'humains sans-Etat, pris entre régime, Etat et Etat-nation. Elle nous a montré comment l'Etat, l'espace public et les sans-Etat étaient devenus prisonniers de l'Etat-nation. Au cœur même de la tragédie de la violence et de l'exclusion se trouve la figure exemplaire des sans-Etat qui indique la signification d'un mouvement dans l'espace temporel et spatial, signification qui n'a pu être intégrée à la politique. Nous avons vu à l'œuvre, dans les textes d'Arendt, le double mouvement entre la destruction et la création, entre la perte, la privation et la résistance, la lutte qui est désir de vie et d'action. Le mouvement physique dans l'es-

pace physique et le mouvement d'action et de résistance sont apparemment inconciliables. Nous avons vu la figure exemplaire des sans-Etat – parvenu et paria – pris entre le déterminisme du drame de leur destin historique et la liberté par l'action, la résistance, la lutte.

Arendt a bien mis en exergue une contradiction indépassable à l'intérieur du système d'Etats-nations: la nécessité du «droit d'avoir des droits» pour ceux qui vivent la condition de *Statelessness* sous peine de privation de la politique et d'une place dans le monde (acosmie) et les contraintes nationales et territoriales mises en œuvre dans la période historique considérée par des politiques de dénationalisation et d'expulsion du territoire de l'impossibilité d'assurer le «droit d'avoir des droits», qui de plus limitait l'espace public au cadre et au territoire de l'Etat-nation.

Dans une démonstration magistrale, Arendt a montré l'exigence d'un cadre – l'Etat – et d'une matrice ontologique de la politique: la résidence et l'appartenance politique. Tout en ancrant la politique dans un cadre et le mouvement, elle dégage ainsi la signification philosophique et politique respective de la résidence et de l'appartenance politique. Elle montre que la résidence en tant que condition première de la politique intimement liée au cadre, quand la politique et l'espace fini de la planète sont indissolublement imbriqués et l'appartenance du politique en tant que condition seconde permettant l'action, donc la liberté, forment la matrice ontologique pour créer «le droit d'avoir des droits» dans une communauté politique à naître, au-delà de la logique d'appropriation du pouvoir par la nation et du sol (territorialisé) par l'Etat-nation.

C'est par cette brèche que la contradiction entre l'espace public confiné à l'espace du système d'Etats-nations et l'exigence de résidence et d'appartenance politique pour que tout humain ait la possibilité de résider, d'appartenir pour agir, d'advenir en tant que sujet politique, a été dépassée et inscrite dans la fragilité tragique, donc la liberté et la pluralité. Dans la perspective d'ontologie politique d'Arendt, les sans-Etat ne peuvent pas être vus comme des pauvres, des victimes passives, des objets du marché de l'humanitaire, des objets pour les calculs politiciens. Au même titre que n'importe quel humain, ils doivent pouvoir être des sujets politiques à part entière, qui ont leur place dans la création de la politique par la lutte et donc de la liberté. En mettant au centre de la politique, le sujet politique opprimé, forcé à la clandestinité politique tout en ne méconnaissant pas les exigences du cadre et en affirmant l'importance d'une matrice – résidence et appartenance politique – Arendt oblige à une reconversion radicale du regard. A partir de la figure des sans-Etat se construit la généralité et la matérialité de la politique. Après la dévastation du totalitarisme, dans une période historique de survie, le rôle des individus devient central dans l'avènement de l'histoire conçu comme événement fait par des humains devenant ainsi sujets, c'est-à-dire où il y a de la place pour la spontanéité, les contingences dans la dynamique des sociétés.

Arendt ouvre ainsi au cœur de l'action humaine et politique une brèche importance pour dénationaliser et déterritorialiser les droits, c'est-à-dire pour arracher la résidence et l'appartenance à l'arbitraire d'un pouvoir prisonnier des structures étroites et des critères arbitraires du système d'Etats-nations. Elle renouvelle ainsi profondément le débat sur la citoyenneté, en le centrant sur le cadre, le sujet politique *actif* et l'espace public par la résidence et l'appartenance politique.

8 La démarche d'Arendt, ses incidences sur la pensée de la politique

8.1 Une pensée forte articulant l'ontologie et la politique

Pour bien situer les intuitions nouvelles d'Arendt, il est important d'identifier la dynamique de sa pensée basée sur une articulation entre l'ontologie et la politique. Précisons tout d'abord qu'une des difficultés (qui est peut-être une richesse) de lecture d'Arendt est qu'elle n'a pas systématisé sa démarche de pensée. Elle n'a pas fait l'épistémologie de sa propre pensée. Cependant, il y a une cohérence du mouvement de la pensée chez Arendt qui s'appuie sur un principe d'immanence, sur une culture séculière. Elle ne pense pas à partir d'une logique d'identité, mais à partir d'une logique de relation[207] et d'attribution réciproque que l'on retrouve chez les philosophes politiques du contrat. Sa logique relationnelle part de la prémisse d'un monde fini, clos, où il n'y a plus de dedans et de dehors dans la sphère de la politique (Zumthor 1993, 58) si ce n'est pour désigner le dehors absolu du cosmos. En clair, Arendt utilise l'opposition entre le niveau ontologique et politique pour désigner la privation radicale, tout en posant une unité ontologique et politique (monde commun) dans la matrice de la politique actualisable grâce à la résidence et l'appartenance politique.

Elle pose quatre prémisses de base, auxquelles s'articulent des faits historiques. Son mode de raisonnement n'est pas de type causaliste (pur et simple), bien qu'elle parle par moment d'enchaînements, ce qui laisse supposer qu'elle pratique une certaine causalité bien qu'elle ait montré par ailleurs que le totalitarisme n'était pas explicable par une pensée de la causalité. Dans sa démonstration, Arendt mêle des éléments très divers: métaphysiques, ontologiques, politiques, faits historiques concrets, qui s'articulent dans une sorte de puzzle plutôt qu'ils ne s'enchaînent.

Elle pose une prémisse d'ordre ontologique. Il existe un monde unique et fini, base d'un monde commun. C'est la terre située dans l'univers. Quand cette prémisse est mise en cause par la domination politique postulant l'acosmie de millions d'humains, intervient la perte d'une place dans le monde signifiée par la mort matérialisée par les camps d'extermination. Parmi les prémisses de base qu'elle pose ensuite, comme la plupart des philosophes politiques du contrat (Hobbes, Locke, Rousseau, Kant), est la distinction entre la nature et la politique, l'état de nature et l'état politique (et même comme on

l'a vu entre nature-social-politique, CHM). L'humain n'existe donc pleinement en tant qu'humain qu'en ayant la possibilité d'être agissant lorsqu'il n'est pas confiné ou rejeté dans la sphère de la nature, qu'il a accès à la sphère politique. Puis elle met en relation ces prémisses ontologiques à une prémisse politique basée sur une logique de relation, un principe, la pluralité comme caractère fondamental du genre humain, donc de tout humain en tant qu'il est mouvement de vie (et non essence).

Elle considère l'espace politique qu'elle identifie au cosmos comme un système fermé, organisé, où si un élément est exclu d'une place temporelle et spatiale du système, il est exclu du temps et de l'espace du système. La dynamique d'exclusion articulée à la destruction du cadre politique par un régime totalitaire implique que tout le système soit transformé, affaibli et même, risque d'être détruit par implosion. Avec l'observation de faits historiques, il y a dans la pensée d'Arendt une continuité complexe entre la perte de résidence d'origine irrécupérable ailleurs, la privation d'Etat, d'appartenance politique, de pensée et les camps d'extermination.

Une autre prémisse politique est l'exigence pour le rapport politique entre sujet politique et tiers (espace public) de l'appartenance politique et d'un cadre politique (Etat) dans lequel se développe à la fois la forme historique du cadre (Etat-nation ou Conseils), d'organisation politique (régime, gouvernement). C'est dans ce cadre qu'elle pense le pouvoir et sa dynamique. Pour Arendt, le pouvoir est un double mouvement consensuel/conflictuel de domination et d'action plurielle.

Dans ce cadre Arendt présente des faits historiques de la pensée, de la culture et de la politique. Premier fait: il n'y a plus de fondements aux relations entre les humains et aux droits (Dieu, Nature, Histoire), depuis l'avènement de la modernité et cela bien avant le totalitarisme. l'« Homme abstrait », inventé par la révolution française est un fondement illusoire. Qu'est-ce qui fonde l'« Homme » et sépare l'humain de l'inhumain (sa question intervient après la *Solution finale*) ? Si pour Arendt il n'y a pas l'« Homme abstrait » qui est une fiction, il y a l'humain concret vivant de la naissance à la mort. La fragilité, l'incertitude, l'indéterminité des humains et de tout système politique sont liés à la naissance et à la mortalité. Elle fait partie de la liberté et de l'exigence de pluralité.

Puis elle pose un deuxième fait concernant l'espace qui est inscrit dans le temps (histoire). L'espace a une caractéristique depuis le XVII[e] siècle où le processus de découverte de tous les continents a été mené à bout, il est fini en ce qui concerne la communauté politique des humains (planète). L'espace en tant qu'espace politique et le système politique n'ont plus d'extériorité où expulser des éléments indésirables du système, donc chaque humain doit avoir une place dans l'espace matériel fini et inscrit dans l'histoire (les rapports politiques). Les humains, la politique doivent prendre acte de cette limite spatiale. C'est à ce niveau que s'inscrit la première privation, la privation de résidence, la privation d'une place reconnue et garantie dans l'espace terrestre.

Puis elle pose un troisième fait quant à la communauté politique. A L'empire-Etat en tant que cadre monarchique plurinational et pluriethnique s'est substitué l'Etat-nation et son critère exclusif du national confiné au territoire étatique. A un régime qui respectait les droits dans les limites d'un empire monarchique, après les limites, l'affaissement des Etats-nations a succédé l'Etat totalitaire et aussi des régimes post-totalitaires qui ont suivi les mêmes tendances que le régime totalitaire quant au progrès (bombe atomique) et au traitement des sans-Etat. Pour diverses raisons historico-politiques, l'Etat en tant que cadre et gardien des droits n'a pas rempli sa fonc-

tion. C'est à ce niveau que s'inscrit la deuxième privation, la privation d'appartenance politique impliquant l'exclusion de l'humanité. « Seule la perte d'un système politique l'exclut du reste de l'humanité » (OT II 283).

Elle revient ainsi au point de départ, en articulant la politique à l'ontologique, la privation d'un chez soi dans un lieu – résidence –, la privation de la politique – l'appartenance politique –, la privation de pensée, à la privation d'une place dans le monde unique, qui est la perte absolue pour tout humain qui se matérialise jusqu'à ses ultimes conséquences dans une ultime action politique, la production industrielle de cadavres et l'acosmie.

Ce qui peut garantir de n'être pas radicalement exclu du système et donc du monde pour chaque humain, c'est la relation incluant une réciprocité d'attribution, de garantie de résidence et d'appartenance politique au cœur de la politique. La résidence et l'appartenance politique sont la matrice ontologique de la politique pour Arendt. En ce sens, ils ne sont pas des droits annexes pré-politiques ou particuliers de la politique, des privilèges, des exceptions provisoires mais font partie ontologiquement de la politique elle-même. L'invention politique implique l'inclusion de la résidence et de l'appartenance dans la généralité de la politique, par l'action, la lutte des sans-Etat privés d'existence politique. Si l'attribution réciproque de la résidence et de l'appartenance n'existe pas, c'est le pouvoir en tant qu'action politique, qu'exercice de la liberté et de l'égalité à la base de l'invention, de la pensée et l'espace public lui-même qui ne peut exister.

Dans ce bref résumé, on voit bien la cohérence de la démonstration d'Arendt. On soupçonne aussi des conséquences de sa démonstration qu'elle n'a pas formulées de manière explicite en rapport à la démocratie contemporaine. En posant la résidence et l'appartenance politique dans le lieu ontologique et les termes où elle les a posées, Arendt ouvre de nouvelles questions pour la démocratie libérale, nationale prisonnière du cadre de pensée ontologique et politique du système d'Etats-nations soumis au national et au territoire, à la logique de la différence qui affaiblit ontologiquement la politique.

Arendt lance un important défi à la citoyenneté définie dans le cadre et la pensée de l'Etat-nation. Elle pose une nouvelle définition ontologique de la politique. L'attribution, la garantie réciproque de la matrice de la résidence et de l'appartenance politique est une auto-position de chaque humain face aux autres humains et une reconnaissance réciproque par l'attribution d'une place (résidence), de l'appartenance politique qui rend possible la politique (cadre, forme, gouvernement pour l'exercice de la liberté) et sa création continue par l'action.

Une telle autoposition réciproque met en cause radicalement la nature et les principes de fonctionnement de l'Etat-nation qui, dans sa définition, contient la non-réciprocité et l'exclusion. En suivant Arendt on en arrive à réfléchir à la dénationalisation et déterritorialisation de la pensée et des droits, qui n'est pas l'équivalent de la « déterritorialisation de la responsabilité », bien au contraire. Ancrée dans un temps et un espace fini, le projet démocratique est appelé à se détacher de la forme qu'a pris le cadre de l'Etat, celle de l'Etat-nation et des traces post-totalitaires de domination dans l'action et la pensée. Son intuition qui découle de la matrice de la résidence et de l'appartenance politique est basée sur une autre intuition quant au rôle du mouvement et au statut de l'espace inscrit dans le temps (l'histoire) dans ce processus de détachement. C'est là qu'Arendt introduit une de ses brèches dans la philosophie de la politique.

C'est là qu'elle nous invite à imaginer et à créer un nouvel espace politique en l'inscrivant dans le mouvement, l'histoire pour la communauté politique (sujet politique, espace public) à naître. Mais pour cela, il est nécessaire d'interroger à son tour la pensée de la politique, de quitter la raison étroite pour saisir le mouvement à l'œuvre dans la pensée. L'imagination nous y conduit. La figure exemplaire des sans-Etat nous y invite.

8.2 *Arendt n'est pas une philosophe du droit à la différence, d'une logique de privilèges et d'exception*

Pour Arendt, exercer le pouvoir en agissant politiquement pour être et exister n'est pas revendiquer le droit à la différence. Au contraire, elle aborde la différence en tant que participation au consentement demandé et légitimation de nouvelles formes de domination et la critique à plusieurs niveaux et selon des modalités qui lui sont propres. Arendt réfléchit à la politique dans ce qu'elle a de plus général pour chaque humain et non à partir d'une logique de droits particuliers, dont elle a pu mesurer la pérennité dans la politique d'assimilation en Allemagne. Elle définit l'action politique – liberté, pluralité, égalité et distinction – de la manière la plus générale. Elle distingue entre l'humanitaire et la politique, entre le social et la politique, entre le pauvre et le peuple, entre la victime et le réfugié pour construire la généralité et la spécificité de la politique. Dans son *Essai sur la révolution* et le fameux chapitre V (OT II), elle montre que l'absence de résidence et d'appartenance politique est le rejet des humains à l'état de sauvages. A propos de la notion de peuple élu et lorsqu'elle prend position pour la sécularisation contre la référence à une religion, elle s'oppose à la notion de peuple élu ou à une appartenance de type religieux. A aucun moment dans son œuvre, on la surprend à entrer dans une logique de différentiation dans des critères qu'elle aurait appliqués à des groupes à part dans la politique. Elle n'entre jamais dans une logique de « différentiation politique en 'différence' » (Varikas 1995) qui produit ou avalise l'exclusion.

C'est une situation historique et politique et non une prise de conscience subjective, sioniste ou abstraite qui lui a fait prendre conscience – non tant de sa différence juive[208] –, que d'un rapport politique dans lequel son statut de juive devenait un statut d'exclusion politique. Elle expliquera que les sans-Etat ne sont pas une minorité ou encore un peuple élu différent. Sans nous y attarder, rappelons quelques éléments sur ce point. Arendt analyse l'évolution de pensées théologiques allemandes (Lessing, Mendelssohn, Dohm, Mirabeau, Friedländer, Schleiermacher, Herder) articulées à l'évolution politique de l'*Aufklärung*, de l'après *Aufklärung* en Allemagne et de l'échec de l'assimilation des Juifs. Je ne reprends pas ici cette question de théologie qui concerne également l'articulation entre la sphère religieuse et la sphère politique.

Signalons, sans reprendre sa démonstration, qu'Arendt refuse la notion de peuple élu au nom d'une appartenance politique à l'humain en général et trouve politiquement dangereux, à une époque où apparaissent les limites de la stratégie et de l'idéologie d'assimilation (TC 12) des Juifs allemands parvenus dans un contexte politique qui change (fin XIX^{e}, début XX^{e} siècle) les courants religieux juifs qui s'en réclament, ou alors les théologiens allemands comme Herder qui s'y réfèrent pour critiquer l'*Aufklärung* et mettre en cause ses acquis quant à l'égalité. Arendt montre (TC 11-38) comment Herder met en effet en cause l'autonomie de la raison, la thèse de l'égalité

entre les hommes, et notamment transforme la question de l'émancipation des Juifs en une question politique pour l'Etat allemand de l'intégration d'une nation, la nation juive. Arendt montre comment Herder reprend la question de la diversité juive, en l'instaurant en différence, par un retour très particulier à l'histoire, pour y puiser des arguments dans ce sens: «Plus un peuple est ancien et plus il se différencie de tous les autres» (AUF 28). L'histoire juive apparaît ainsi comme «une histoire essentiellement déterminée par l'acquis de l'Ancien Testament» (AUF 29). «Herder comprend l'histoire des Juifs telle qu'eux-mêmes l'interprétaient, c'est-à-dire comme l'histoire du peuple élu» (AUF 29). Le peuple élu est en fait une nation pour Herder et la question de la différence s'inscrit alors pour lui dans le cadre politique national-non national de l'Etat-nation (TC 29-30-31). Ce qu'Arendt critique précisément.

En nous remémorant ce qu'elle écrit sur l'égalité, il est impossible de penser qu'à aucun moment dans son œuvre Arendt «substitue l'idée d'un droit à l'égalité, à celle d'un droit à la différence» (Renaut, Sosoé 1991, 203). Il n'est pas nécessaire à son propos de «remettre en question la sacralisation contemporaine de la différence» (Renaut, Sosoé 1991, 306), il suffit de la lire attentivement pour saisir ce qu'il y a d'original en rapport à la révolution et à l'égalité, dans sa comparaison entre les traditions des révolutions américaine et française, dans sa notion d'égalité et d'espace politique, la différence entre la distinction dans la politique et la différence postulant un développement séparé, un chacun pour soi dans sa différence et qui renvoie en ultime instance à une forme de racisme naturaliste. Arendt n'est pas un chantre du droit à la différence. Sa relecture des Grecs quant à l'isonomie et à l'espace public est un apport de la philosophe qui ne peut être masqué derrière le droit à la différence.

Si le cadre de réflexion d'Arendt pour penser le pouvoir est celui de la *polis* grecque, de Kant et la révolution des Pères Fondateurs, il n'est pas celui de l'Etat-nation républicain devenu le modèle de système politique universel et la place des droits humains en son sein. Elle ne s'inscrit pas non plus dans un débat de philosophie politique du droit et dans une «idée moderne du droit» qu'elle dénonce. Avec l'avènement de la modernité, elle constate la disparition de tout fondement du politique et des droits (Dieu, l'histoire, la nature, l'Homme). Elle en signale très clairement la disparition comme un fait problématique, en disant que c'est à partir de là qu'il faut réfléchir à la politique et aux droits. En ce sens, comme elle est opposée au retour à une transcendance, elle est opposée aussi à un retour aux droits naturels. Elle s'inscrit dans une vision conventionnaliste des droits et dans l'autolimitation (en se référant à la conception de la loi en Grèce). Sans entrer dans un débat technique de philosophie du droit, on peut admettre que «sa position soit originale, étrangement intermédiaire» entre l'anti-modernisme juridique avec sa critique de la modernité, «sans pour autant qu'elle revalorise le droit naturel antique», comme l'écrivent Renaut et Sosoé (187). Calliclès, Epicure, Carnéade (Voelkle 1982) ne sont pas en arrière-fond de l'œuvre d'Arendt qui se réfère à Platon, Socrate, Aristote. On peut aussi être d'accord quand les deux auteurs soulignent l'accent que met Arendt sur la liberté et l'égalité, avec une nuance importante. Quand elle énonce ses perplexités face aux droits humains, elle les pose non tant à partir d'une critique du rationalisme juridique moderne, comme l'écrivent encore Renaut et Sosoé (187) qu'à cause d'une impuissance des droits humains «abstraits» à s'inscrire au cœur de la politique, à devenir de ce fait effectifs et à intégrer le droit à la résidence et à l'appartenance politique pour tout humain dans le contenu de la Déclaration qui par ailleurs pour être effectifs, pour Arendt, devraient être ancrés dans la politique. En ce

sens, et au-delà de leur faiblesse, les droits humains restent prisonniers du national et du territoire qui est le fait de l'Etat républicain prisonnier de l'Etat-nation pour Arendt.

Nous avons vu l'usage qu'elle fait des arguments de Burke, en partant de sa critique des droits humains pour adopter une position critique, mais en poursuivant un but tout autre. E. Burke vise un désengagement de l'Etat quant aux droits. Arendt ne réfléchit pas au droit en priorité, même si son approche paradoxale des droits humains est son socle descriptif pour dénoncer leur limite en rapport à la politique et affirmer « le droit d'avoir des droits », c'est-à-dire le droit à la résidence, à l'appartenance politique et à l'appartenance au monde. Elle réfléchit en priorité au cadre, au régime, à l'organisation politique pouvant assurer la résidence dans le monde et l'appartenance politique à tout humain. En d'autres termes, elle réfléchit à la matérialité de la politique.

Il est par contre beaucoup plus difficile d'admettre que ce que Renaut et Sosoé appellent « la thématique des droits nationaux » soit « interprétée comme affirmation d'une problématique du droit à la différence », du « droit à la différence contre le droit à l'égalité » (196). Il est juste qu'Arendt critique un des fondements des droits humains, ce qu'elle appelle « l'homme abstrait », la « nudité abstraite d'un être humain ». Mais elle n'en assume pas pour autant une position fondationnaliste (un autre fondement que l'Homme et non des hommes, TC 12) quant au politique, aux droits et donc aussi aux droits humains. Elle articule la liberté, l'égalité et l'espace public d'une tout autre manière. Elle ne cherche pas un nouveau fondement des droits humains par une démarche phénoménologique, contrairement à ce qu'affirme R. Legros (1985). Elle en dénonce au contraire la non-effectivité dans un système politique et limité aux catégories (nationales et territoriales) de l'Etat-nation vidant les droits humains de leur effectivité. Elle montre bien comment des humains et des peuples, en étant privés d'appartenance nationale et de possibilité de résidence sur le territoire de tout Etat-nation, perdent toute possibilité d'appartenance politique, donc d'action politique et sont privés d'une place dans le monde. Elle constate que les droits humains sont impuissants à résoudre ce problème.

Si elle se prononce pour le rétablissement des droits, elle ne « revalorise pas les droits nationaux », ni ne dit pas non plus que « la restauration ou l'établissement des droits nationaux est la seule parade à la manière dont l'apatride s'est vu retirer tout droit à une quelconque dignité » (196). Affirmer cela serait oublier l'articulation entre les droits nationaux et sa réflexion critique sur l'Etat-nation. Une telle affirmation confond le niveau phénoménologique, descriptif – perte de la nation, privation d'Etat – et le niveau philosophique (ontologique) d'Arendt. Quand elle décrit la *polis*, il est vrai qu'elle admet la distinction *dans-hors* de la cité qui détermine l'appartenance politique en dénonçant le fait que l'étranger n'en fasse pas partie. Quand elle se trouve au niveau philosophique, Arendt pense en termes d'exigence de résidence et d'appartenance politique inscrite dans l'unité du genre humain dans la politique, où chaque humain est en relation, avec la prise en compte de la distinction individuelle qui doit apparaître dans l'espace public en tant que telle et non de la différence. Quand elle construit la figure de sans-Etat, elle montre qu'il désigne ce qui est non homogène dans une société, mais aussi ce qui lui est général et que donc toute société et tout Etat-nation républicain a tendance à éliminer. Elle montre les limites de l'invention humaine, quand elle situe celle-ci au niveau de la nature en lui opposant l'action, la création humaine au niveau de la politique par la construction de la liberté, de l'égalité dans un espace public. Elle dénonce la tendance des Etats-nations à l'homogénéisation, et la nécessité d'une intégration dans le

politique d'une différentiation basée sur une nécessaire distinction des égaux (individus-peuples) entre eux, mais sans basculer dans la logique inverse, celle de la différence. Pour Arendt, défendre le droit à la différence serait consentir à une logique de privilèges et d'exception au détriment de la généralité des droits et basculer dans la sphère de la nature, accepter que la sphère de la nature envahisse la sphère publique.

En étant profondément attachée à la reconnaissance de la liberté, de l'égalité dans la distinction et de la pluralité dans la politique (cadre et forme de gouvernement) – avec son horreur des masses et de l'homégénéisation constatée dans le totalitarisme et dans la modernité – en critiquant l'Etat-nation républicain et ses tendances homogénéisantes elle est aussi profondément éloignée d'une homogénéisation et de son contraire une logique de la différence qui est aux antipodes d'une action créant et construisant la liberté, l'égalité et un espace public et politique, un monde commun.

8.3 Comment Arendt dépasse l'aporie de l'identité-différence

En arrière-fond des trois piliers de la politique et de la philosophie de la politique d'Arendt, on retrouve l'aporie centrale de la paire *identité/différence* analysée par G. Fraisse (1996) en ce qui concerne la différence des sexes. Au premier abord l'opposition semble logiquement irréductible, même si elle est interprétée en tant que symptôme politique dans le débat sur la différence des sexes. Impossible de se revendiquer du général et du particulier à la fois. Les deux termes sont irréductibles. Il y a forcément superposition, assimilation de la différence, du particulier à l'identité. Arendt construit un chemin propre de pensée pour dépasser l'aporie identité-différence quand elle réfléchit au politique. Ce qui lui permet de le faire, c'est qu'elle pense à la fois en termes ontologique (identité-différence) et en termes politique (liberté, isonomie, pluralité) et qu'elle conceptualise le pouvoir en articulant les deux niveaux et donc en dynamisant l'activité de penser (tout le contraire d'une essentialisation).

Elle ne raisonne donc pas en termes d'opposition mais de conjonction des deux niveaux. Il faut à la fois le général au niveau ontologique (l'unité du genre humain), l'égalité, la pluralité, la diversité de chaque individu au niveau politique, à partir de l'exigence de la résidence et de l'appartenance politique. Il n'y a pas à choisir une alternative. La généralité, l'irréductibilité de l'unité du genre humain s'inscrit dans l'ordre ontologique. L'affirmation de la résidence, de l'appartenance politique se situe au niveau de la généralité de la politique. Les deux choses doivent exister et coexister sous peine de verser dans l'inhumain. La dynamique est mise en œuvre matériellement dans la politique, les rapports politiques. Penser politiquement les droits à partir de la liberté, la pluralité et la distinction des individus tout en ancrant les droits dans cette généralité ontologique est une question politique. L'appartenance politique, les droits, pour Arendt, ont un ancrage ontologique, mais sont surtout une question politique quand ils s'inscrivent matériellement dans le mouvement de l'histoire et dans l'espace, dans les rapports politiques. Dans la conjonction dynamique des deux niveaux, il y a construction d'un objet, la politique, c'est-à-dire le pouvoir politique par des sujets actifs construisant un espace public. Ainsi s'effectue le dépassement de la domination totale qui, dans son infinitude de destruction, a pour Arendt un poids « pseudo-ontologique » qui a besoin du cadre de l'ontologie et de la politique pour ne pas déborder le réel et tout détruire. En d'autres termes, elle a l'air réelle, mais elle détruit le réel. Il faut donc opposer l'on-

tologique et le politique au pseudo-ontologique. Tout en confinant le mouvement dans le cadre temporel (natalité, mortalité) et spatial du réel, elle effectue ainsi le passage de la fixité[209] où sont assignés les sans-droits, au mouvement qu'elle inscrit au cœur de la politique, de l'histoire, de l'espace. L'action par définition est mouvement, comme on l'a vu (partie II). En suivant sa perspective, on comprend dès lors pourquoi elle est fermement opposée à toute logique d'exception, de la différence, de privilèges qui ramènerait une question politique sur un terrain métaphysique, où elle serait essentialisée, figée. De sujets de droits, les sujets deviendraient alors des objets, des choses, voire des déchets s'inscrivant dans l'ordre de la nature, de l'a-temporalité, du nulle part, et pouvant être ainsi exclus de la sphère de la politique et même du monde (acosmie). Alors l'action humaine inscrite dans le temps (histoire) et l'espace en tant que pouvoir et dans la pluralité humaine n'aurait plus de prise sur l'ordre métaphysique. Le déterminisme effacerait la liberté.

Nous verrons que contrairement aux recherches sur la différence de sexe[210], Arendt échappe à la logique paradoxale qui consisterait à conceptualiser la situation des sans-Etat à partir de leur différence en les essentialisant. Quand elle décrit la situation des sans-Etat, elle se pose en même temps la question du sens ontologique et politique des faits qu'elle décrit dans le mouvement. Quand elle décrit les sans-Etat, c'est le cadre ontologique de la résidence et de l'appartenance politique et c'est le système des rapports politiques qu'elle pose et pense ensembles. Elle prend, en effet, un tout autre chemin que celui de la différence, avec un objet central : « qu'est-ce que la politique ? » Elle construit le sans-Etat en figure exemplaire qui montre l'invention, la construction d'un nouveau concept positif du pouvoir à partir de la privation de la politique. En renversant la privation des droits et de la pensée en désir politique, elle érige les sans-Etat en figures-sujets exemplaires montrant quelque chose de l'ordre du général et aussi du particulier pour chaque individu distinct dans la politique – la liberté s'exerçant dans le pouvoir comme action –, concernant la généralité du genre humain et chaque être humain, se développant dans la pluralité.

Pour ce faire, Arendt ne se centre pas sur l'altérité[211] mais s'ancre plutôt dans la pluralité, que nous nommerions dans un langage plus contemporain, la *relationnalité* (Gotthold 1998) qui a un caractère à la fois ontologique et politique. L'Etre en tant qu'Etre est relation avec lui-même et avec autrui. C'est sur cette base ontologique et politique qu'elle envisage et définit l'action politique. Arendt installe la pluralité depuis la pensée la plus intime jusqu'à l'action la plus publique dans l'espace public en imbriquant les deux niveaux, qui ainsi se dynamisent, intègrent le mouvement de la politique, tout en se donnant la liberté, la possibilité de le contrôler en posant des limites. La pluralité fait en effet partie intrinsèque de chaque activité humaine – pensée, action, jugement. La politique n'est pas essence figée de l'homme, mais elle est relation de liberté, d'action à tous les niveaux des activités et par la construction fragile, jamais achevée d'un espace public et politique entre les humains pour qu'ils puissent agir et parler ensemble. L'égalité en rapport étroit avec la liberté ne peut donc être confinée dans un débat sur l'égalité sociale ou encore dans une logique de la différence de groupes avec des droits à part ou des privilèges.

Elle le rappelle à propos de l'antisémitisme (partie II, OT II, chap. 2) quand elle montre le paradoxe de l'émancipation des Juifs qui a consisté à demander l'égalité sous forme de privilèges, les figures du parvenu et du paria et aussi quand elle analyse la situation politique des sans-Etat. Nous avons vu aussi que l'isonomie grecque

(partie I), référence d'Arendt pour penser politiquement l'égalité est étroitement liée – non à des droits sociaux ou humanitaires particuliers acquis par un groupe social particulier – mais à l'inscription de chaque être humain en tant que sujets politiques donc à la possibilité d'action politique de chaque individu pour la construction d'un espace public, nécessaire à l'action politique. Elle pose ainsi la généralité de la politique, tout en prenant en considération l'unicité de chaque être humain.

9 Les sans-Etat: une présence paradoxale

9.1 Les sans-Etat désignent une limite de la révolution des Conseils

Avoir poser l'importance de la résidence et de l'appartenance n'implique pas qu'Arendt ait dépassé toutes les difficultés et qu'elle se soit libérée de toutes ses ambiguïtés en face de la liberté. Quand elle réfléchit à la révolution des Conseils, elle y découvre une limite en rapport aux sans-Etat. Dans sa démonstration sur l'égalité, Arendt pose l'irruption du plus grand nombre, de chaque humain dans l'espace public. Les sphères de la vie privée, de la société et de la vie publique s'imbriquent dans sa démonstration comme l'a bien montré G. Evan-Granboulan (1990, 263-273). L'auteur met l'accent sur le fait qu'Arendt s'intéresse à la démocratie directe par les Conseils qui sont les organes de l'action révolutionnaire, qu'Arendt oppose aux partis (Partisan, vol. 12, 504-513) et à la bureaucratie étatique. Mais comment envisage-t-elle concrètement la présence des sans-Etat tant dans la nouvelle forme d'organisation d'Etat (Conseils) que dans les différents niveaux de l'Etat à la base de l'égalité? Tenter de répondre à une telle question apporte des éléments au conflit que vit Arendt entre la privation de la politique et de l'appartenance politique quand celui-ci concerne les sans-Etat.

On se rappelle que lorsque Arendt fait le procès de la démocratie, c'est à partir de l'isonomie de l'origine de la démocratie (elle critique la démocratie de masse), plutôt que de l'égalité. En partant d'une critique de la confiscation de l'autorité par les oligarches, elle oppose l'isonomie à la tyrannie et aussi à la démocratie. Ce qui l'intéresse c'est l'origine, la constitution de la politique qui suppose une reconnaissance de la distinction de chaque individu dans un espace d'apparence, *l'agora*. Elle fait le procès de la démocratie grecque représentative et oligarchique qui échappe à l'action politique de chaque pair. Elle a en arrière-fond la référence des masses du totalitarisme et de la société moderne de consommation. Tout en se prononçant pour la démocratie directe des Conseils, elle fait aussi le procès d'une démocratie moderne basée sur le système d'Etats-nations avec la non-prise en compte dans l'organisation politique de la pluralité quand elle se présente sous les traits des sans-Etat, c'est-à-dire quand il ne répond pas au critère du national. Elle montre qu'il ne suffit pas de revendiquer des droits par-dessus les frontières détachées de la politique au nom des droits humains[212],

il faut remettre en question la forme de l'Etat-nation qui n'est pas un cadre adéquat pour inventer l'espace public. Mais alors comment la démocratie directe des Conseils dépasse-t-elle une telle difficulté inhérente à la *polís* basée sur l'isonomie et à l'Etat-nation républicain ?

Dans *Essai sur la révolution*, Arendt parle à un moment donné des droits des non-nationaux. Ils font partie de la multitude d'opinions. Elle parle d'un des acquis des deux révolutions (américaine et française), cette dernière n'étant pourtant pas révolutionnaire car prisonnière d'une pensée essentialiste de l'homme, prise dans l'enthousiasme pour les droits de l'homme :

> « La vérité ne devait pas moins valoir pour tous les hommes, en ne tenant pas compte où ils étaient ni de quel pays ils étaient citoyens. La vérité, en d'autres termes, était rattachée aux citoyens, parmi lesquels pouvaient exister une multitude d'opinions, non aux nationaux d'un pays donné dont le sens de la vérité se trouvait limité par leur propre histoire et expérience nationale. La vérité devait être rattachée à l'homme en tant qu'homme qui, comme réalité tangible et terrestre, naturellement n'existait nulle part » (ER 74).

Une nouvelle fois, elle critique le cadre de l'Etat-nation :

> « [...] l'enthousiasme pour les 'Droits de l'Homme' devait rapidement s'apaiser, tant en Amérique qu'en France, disparaître dans la naissance d'un Etat-nation [...], résultat relativement durable de la Révolution en Europe » (ER 74). Ailleurs, elle assimile au moment de la Révolution française (période de Robespierre) l'Etat-nation à la raison d'Etat liée à l'intérêt national (ER 109).

Mais, centrée sur l'origine, la constitution de la politique, lorsqu'elle réfléchit aux Conseils, comment intègre-t-elle sa critique lorsqu'il s'agirait d'y intégrer les sans-Etat ? Dans son chapitre VI (ER) notamment dans les aspects qu'elle présente des conflits « entre la rue et le corps politique » et « entre le Peuple et un appareil de pouvoir centralisé » (dans la Révolution française), en considérant le lien entre la forme de gouvernement, l'espace public et les « sans droits », Arendt part d'une ambiguïté de la révolution. Celle-ci concerne le mouvement de l'action politique, qu'elle formule sous forme d'une question : « La liberté, au sens le plus élevé, celui de la liberté d'agir, doit-elle être le prix de la fondation ? » (ER 343). Comment faire pour que la liberté d'action ne soit pas liberté de démolition et que sous le choc de la révolution, l'esprit révolutionnaire sèche et se mette à dépérir (ER 352) ? La Révolution a donné « l'idée et le goût de la liberté publique » (362), mais tout en posant la nécessité pour réussir une révolution de « procurer une institution durable à cette dernière » (ER 342) et créer un espace politique, quelle doit être cette institution ?

Sans reprendre ici les arguments critiques d'Arendt sur le système d'Etat-nation et de parti qu'elle oppose au système spontané des Conseils[213] fédérés ayant existé dans la Révolution française, en 1870 en France, en 1905 et 1917 en Russie, en 1918 et 1919 en Allemagne, en 1956 en Hongrie (ER 388-389), en tenant compte de niveaux politiques différenciés, retenons qu'elle souligne que l'exercice de la liberté implique « une forme entièrement nouvelle du gouvernement », un nouvel « 'espace[214] de liberté', ouvert et organisé dans le cours même de la Révolution » (ER 369), où les citoyens participent, exercent leur pouvoir d'action, leur part « de puissance publique » (ER, 377).

Ces Conseils n'étaient pas de simples organes exécutifs, mais ils ont – sous des formes concrètes diverses – permis la participation directe de chaque citoyen aux affaires publiques en étant des lieux « d'action du citoyen ordinaire » (ER 391) et qu'ils étaient

«l'espérance d'une transformation de l'Etat, d'une forme nouvelle de gouvernement» (ER 394). Arendt nous donne même des indications sur leur composition en fonction de tâches en ce qui concerne notamment la révolution de Hongrie. Elle critique le rapport Etat-parti-Conseils et ce qu'elle appelle «le gouvernement oligarchique» c'est-à-dire «la démocratie quand elle est une forme de gouvernement où le petit nombre gouverne, au moins en principe dans l'intérêt du grand nombre» (ER 399). Mais on attend en vain une réflexion critique d'Arendt sur le rapport Etat-Etat-nation/Conseils dans la perspective d'une appartenance possible des sans-Etat.

C'est le contraire qui se produit lorsqu'elle réfléchit à l'espace physique dans ses rapports à l'espace politique de *l'agora*. Elle pose une limite spatiale physique au mouvement de la liberté et de l'égalité dans la révolution. Elle pose cette limite en reprenant – ce qui est symptomatique – l'exemple de la liberté de mouvement, qui rappelle-t-elle est une liberté négative, qui n'est qu'une condition de libération, mais qui n'est pas la liberté. Ce qui est étonnant dans son exemple, c'est qu'elle se réfère à la tradition du système républicain de l'Etat-nation, sans le questionner ici, à propos du rapport entre mouvement et action politique. Même s'il existe un monde commun et fini délimité par la sphère de la planète, l'Etat a un dedans et un dehors. Il a un territoire et des frontières comme l'Etat-cité (grec) était protégé par des murs:

> «Les frontières du territoire national ou les murs de l'Etat-cité entouraient et protégeaient l'espace dans lequel l'homme pouvait évoluer en toute liberté. Les garanties et les traités internationaux permettent l'extension de cette liberté limitée par des frontières territoriales pour les citoyens en dehors de leur pays, mais même dans des conditions modernes cette coïncidence de la liberté avec un espace délimité demeure manifeste» (ER 408).

Elle précise encore:

> «Ce qui est vrai pour cette liberté particulière ne l'est pas moins pour la liberté en général. La liberté au sens positif n'est possible que parmi les égaux, et l'égalité elle-même n'est d'aucune manière un principe d'une validité universelle mais lui aussi applicable seulement avec des limites spatiales.»

Ces espaces sont «des espaces d'apparition», «des îles au milieu de la mer ou des oasis dans le désert». Ces métaphores qu'Arendt utilise déjà pour penser au totalitarisme indiquent qu'elle pense, à la fois que l'espace public a besoin d'être clôturé (nécessité d'une frontière pour la liberté et l'égalité) et que l'espace est un «espace d'apparition» pour la liberté et l'égalité[215], pour la productivité spécifique de l'infinitude de l'action qui est «d'établir des rapports»[216].

On a vu que le cadre d'un tel espace public référé, pour Arendt, à l'*agora* est indistinctement celui de la cité-Etat, de l'Etat constitutionnel et aussi des Conseils. On a vu aussi que l'espace public n'apparaît, ou n'est inventé, que dans l'action plurielle de pairs distincts. C'est le champ de l'action basée sur la distinction et la pluralité qui le délimite. En ce sens, Arendt, tout en s'appuyant sur l'*Öffentlichkeit* de Kant, ne la repense pas comme le souligne Enegrén (1984, 48). Dans un autre texte, Arendt précise le rapport entre territoire et espace public. Dans les rapports politiques, l'espace se matérialise dans un territoire qui pourtant, pour Arendt, n'est pas géographique mais politique, juridique. Il exprime un passé commun et des rapports communs (langue, fois, histoire, coutumes, lois communes) entre individus faisant partie d'un groupe:

> «Un territoire n'est pas tant une étendue de terrain qu'un espace entre des individus faisant partie d'un groupe dont les membres ne sont pas liés entre eux, à la fois séparés et protégés

> les uns des autres, par toutes sortes de rapports, fondé sur une langue, une foi, une histoire, des coutumes, des lois communes. Ces rapports ne se manifestent dans l'espace que dans la mesure où ils constituent eux-mêmes l'espace dans lequel les différents membres du groupe entretiennent des rapports les uns avec les autres» (CHM 289, cité par Enegrén 1984, 48).

Un tel espace d'apparition permet aux communautés constituées par l'histoire et l'expérience commune d'apparaître. Il n'est là donc pas strictement restreint à l'Etat-nation. En ce sens, peut-il laisser apparaître le mouvement comme action quand il est représenté par l'action des sans-Etat en mouvement qui n'est pas forcément un groupe d'individus constitué ? Comment penser la contradiction entre la nécessité de la frontière et le mouvement quand il n'est pas ancré dans l'histoire, l'espace et l'expérience commune ? Si Arendt a intuitionné la contradiction, elle ne la pense cependant pas jusqu'au bout.

Par un autre chemin, nous voilà à nouveau au cœur de l'aporie, du point aveugle politique quant aux sans-Etat en mouvement à propos de la résidence et de l'appartenance politique traduite dans l'espace. Qui sont les égaux distincts ? Est-il possible d'être un égal distinct, d'acquérir un statut de pairs dans l'espace public lorsque l'on est en mouvement, en d'autres termes – non seulement éventuellement de disposer de droits pré-politiques provisoires et fragiles – mais surtout d'appartenir à la communauté politique, avec un statut qui reste à définir, quand on est en mouvement dans l'histoire, l'espace et pas forcément constitué en groupe commun ? Arendt précise que les affaires publiques intéressent «le nombre total des citoyens» (ER 409). Mais qui est citoyen de ce nombre total ? Arendt le définit en rapport à des qualités : courage, recherche du bonheur public, goût de la liberté, ambition qui s'efforce à l'excellence. Elle s'éloigne de la contradiction, tout en s'approchant d'une conception quelque peu élitiste de l'autorité pour exercer le pouvoir (puisée dans ses sources de l'origine de la démocratie grecque), paradoxalement tout en excluant le fait que faire de la politique soit un métier. Elle pose le critère du «principe de la sélection du meilleur» basé sur la «confiance personnelle» (ER 413), lorsqu'il s'agit de choisir quelqu'un pour un mandat. Il existe aussi, en politique, la possibilité de s'auto-exclure pour chaque humain.

Mais elle oublie les contraintes posées par la nationalité à la base de l'Etat-nation et de la territorialité qui exclut les non-nationaux et les sans-Etat radicalement de l'espace public, avec le danger qu'ils soient radicalement exclus de l'espace physique. Leur absence de la politique a hanté Arendt alors qu'elle travaillait sur le système totalitaire mais elle l'a oublié quand elle a réfléchi à la révolution et aux Conseils. On constate à ce niveau un manque important dans la pensée politique d'Arendt qui, tout en se référant aux Conseils, reste malgré tout prisonnière de l'Etat-nation républicain quand elle pense aux non-nationaux, alors qu'elle s'en affranchit au moyen des Conseils pour les citoyens nationaux et dans une certaine mesure pour les individus faisant partie d'un groupe avec une histoire et une expérience commune. L'opposition national-non national a été en partie décrite, critiquée, mais n'a pas été dépassée par Arendt, en tout cas quand elle réfléchit à la révolution et aux Conseils (textes pourtant ultérieurs à ses analyses du totalitarisme et des sans-Etat). Comme si elle se retrouvait au cœur d'une aporie indépassable contenue dans le rapport fondamental dedans-dehors qui déterminerait fondamentalement l'Etre de la politique ? Le mouvement des sans-Etat aux frontières de la démocratie serait alors le lieu d'un conflit toujours présent, jamais dépassé, jamais dépassable ? Il serait une des formes du mouvement conflictuel de l'Etre de la politique ?

Nous avons pu voir que la référence à l'isonomie et à l'espace public, tant des Grecs que de Kant (VP, 107), riches et séduisants quant au rappel de l'importance de l'origine, de la constitution de la politique en tant qu'exercice de la liberté et de l'égalité (isonomie pour Arendt) basé sur le principe transcendantal de publicité et traduit dans un espace public artificiellement construit, ouvre des brèches mais ne permet pas encore de penser la citoyenneté en quittant le national et le territoire de l'Etat-nation. Arendt reste là prisonnière du mythe de l'origine de la démocratie et en oublie l'histoire et le mouvement. Reste à voir comment les sans-Etat, leur mouvement dans le temps et l'espace en rapport à l'action va continuer à hanter la conception du pouvoir en tant qu'action d'Arendt.

Confrontés aux difficultés et aux apories du conflit, de l'isonomie, de la révolution, on saisit l'importance de son repère de l'isonomie (utile pour penser à l'aporie identité-différence), malgré ses limites indépassables. On comprend l'accent qu'elle met dans une vision de l'histoire centrée sur l'événement et son affirmation que le sens de la politique est la liberté. On a vu comment ils étaient mis à l'épreuve (partie II). Il reste à les mettre à l'épreuve du mouvement dans la pensée, entre mal politique et conscience dans l'espace public (partie IV).

10 Le sujet politique : individu distinct, rebelle, conscient, humain, membre d'un peuple, solidaire avec les autres peuples

Dans la figure politique des sans-Etat, à ce stade de la démonstration d'Arendt, on assiste à sa description du processus de fabrication d'un sujet politique par défaut, mais non vide, installé par le système totalitaire et ses lois d'exception qui ont transformé des citoyens à part entière en non-citoyens, avant de les éliminer industriellement, puis avec l'opposition paria-parvenu à la construction d'un sujet politique-individu à advenir, articulé à une critique de l'assimilation et ses variantes autour de la bienfaisance et des limites de la politique d'émancipation (privilèges, absence d'espace public).

Lorsqu'elle se réfère à la tradition cachée juive, puis à partir de l'isonomie et de l'espace public des Grecs, d'une critique de l'égalité dans la Révolution française, nous voyons émerger un individu-sujet politique tendu entre deux positions possibles – parvenu victime ou paria rebelle et conscient qui devra, pour ne pas mourir d'épuisement, être en lien dynamique avec l'espace public-tiers qu'Arendt inscrit dans le contenu et la généralité de la politique à l'aide des Grecs, de Kant (et rejetant toute idée de différence qui le renverrait soit à une logique d'exception liée à la survie et au hasard, aux aléas de la politique d'assimilation, de bienfaisance, soit plus gravement à un état de nature où il est mendiant), avec l'exigence d'un cadre politique (Etat). Le contenu de la politique manifesté par le sujet (l'action) en relation a donc besoin du tiers (l'espace public) et du cadre (Etat) pour pouvoir se réaliser. Sous peine d'épuisement.

A ce stade, la conscience de soi pour Arendt (paria conscient et rebelle) chez le sujet-individu n'est pas intériorisée en soi, séparée, mais elle découle du fait qu'en entrant activement sur la scène politique (sans qu'elle s'en explique encore clairement quand elle décrit le modèle du paria), le sujet-individu puisé chez les Grecs construit avec des pairs distincts l'espace public, qui seul permet à chaque sujet-pair d'apparaître et donc d'exister par l'échange d'opinions et de paroles. La possibilité de *relation* et du *cadre* du *tiers* est donc fondamentale pour la construction de la conscience de soi. Il est significatif, et il convient de le rappeler ici, qu'Arendt oppose déjà un individu intériorisé, isolé posant un acte individuel et un sujet politique en rapport à l'espace public, en classant deux actes à partir du critère de la relation et de l'opposition privé-public : l'objection de conscience et la désobéissance civile (partie II).

Lorsque Arendt appuie sa démonstration sur la Grèce, le sujet-individu politique «conscient» existe en quelque sorte par un processus d'extériorisation dans la relation politique, en apparaissant dans un espace d'apparence de l'extériorité dans lequel se construit la liberté (action) et l'égalité distincte grâce à la découverte et à l'action dans l'espace public. Dans le même mouvement, en luttant à la fois contre l'oppresseur et les parvenus de son peuple, il devient défenseur de son peuple opprimé «combat qui va de pair avec la libération sociale et nationale de tous les opprimés d'Europe» (194) et appartient donc à la fois à son peuple, à la communauté des opprimés, même s'il est hors-la-loi. Mais il n'est pas encore reconnu dans l'espace public. Sa légitimité est une légitimité de lutte d'opposition. Il meurt d'épuisement, parce qu'il est isolé dans sa lutte et n'a pas encore conquis la légitimité de l'espace public.

Après avoir décrit le modèle du paria, Arendt a récupéré de l'héritage grec l'individu-sujet existant comme sujet politique dans la mesure où existe un espace d'apparence, l'espace public avec des pairs égaux et distincts. Puis, elle a parcouru les conditions de la privation de la politique des sans-Etat pris dans l'étau du totalitarisme, elle a montré l'absurdité de la différence qui quelque part lui correspond. A la logique d'exception, où le privilège déjoue rarement le hasard et encore moins la domination. Bien qu'il vaille mieux, dans des circonstances d'exception être un chien d'exception qu'un chien en général, on ne parvient pas deux fois, rappelle Arendt, au parvenu à la suite de Balzac. Arendt a décrit avec une ironie sarcastique la tactique consistant à survivre en étant une exception alors que l'on est hors-la-loi. En d'autres termes, la logique de la différence ne peut avoir un sens que comme tactique désespérée de survie et de hasard lorsque l'on est hors-la-loi. Elle n'est en aucun cas une stratégie d'action politique positive (de lutte, ou de participation à l'espace public).

Dans ce passage où Arendt construit à la fois un individu-sujet politique qui appartient à son peuple et à l'histoire des opprimés, elle lie la conscience, la révolte et l'humanité (paria conscient, rebelle humain) à l'activité de parole des humains dans l'espace public (à l'aide des Grecs et en montrant un vide de la politique d'émancipation). C'est aux autres humains que le paria rend alors compte de son action: «dans la mesure où l'homme est plus qu'un simple produit de la nature, plus qu'une simple créature engendrée par Dieu, il sera sommé, où qu'il soit, de rendre compte des choses que les hommes font aux hommes dans un monde qu'eux-mêmes contribuent à façonner» (197). Elle poursuivra dans la VE et dans ses travaux sur le jugement (partie IV) la construction du sujet politique *conscient* en s'interrogeant sur la pensée, la compréhension et le jugement, c'est-à-dire en articulant dans la relation l'extériorité à une intériorité du sujet-individu, puis à nouveau à une extériorité (espace public) que nous examinerons.

Mais à ce stade, Arendt a dégagé *l'humanisation* du sujet avec K, le paria du château de Kafka, préoccupé de «l'homme en général». Voyons maintenant comment elle achève la construction du sujet politique *pensant* et *conscient* en enrichissant également sa notion grecque de l'espace public, avec celle de Kant étroitement liée au jugement.

QUATRIÈME PARTIE

La pensée en mouvement. Imagination, compréhension, jugement du sujet politique dans l'espace public

« La seule chose qu'il nous soit permis d'affirmer est que l'habitude de penser, de réfléchir au sens et aux conséquences de ses actes ne dépend nullement de la position sociale, de l'éducation ou de la valeur intellectuelle des individus. »

Arendt, DC 67

Introduction générale

Une anomalie qui devient un fil rouge

Dans l'œuvre d'Arendt, une anomalie devient un fil rouge pour repérer le mouvement de ses discours sur la pensée, l'imagination, la compréhension et le jugement. Elle indique une brèche qu'elle entrevoit pour la philosophie de la politique. Ce sont des notes de séminaire sur l'imagination qui n'ont pas de statut clair dans la cohérence de sa démarche sur le jugement. Les notes sur l'imagination font partie d'un séminaire, mais ne sont pas intégrées dans ses notes de cours sur le jugement. Et pourtant, à plusieurs reprises et déjà en pensant à Kafka, Arendt parle du rôle actif de l'imagination, cette « faculté de l'âme »[217] et non de l'entendement qu'elle met en rapport avec la compréhension, le jugement, la mémoire, le récit. C'est cela qu'il nous faut observer, suivre dans ses textes sur la pensée, ce qu'elle dit sur l'imagination, la compréhension et le jugement en interrogeant les implications et les enjeux pour la philosophie de la politique.

Pour présenter les activités de la pensée, de l'imagination, de la compréhension, du jugement, je vais procéder par étapes successives. Je ne m'arrêterai pas à sa démonstration sur la volonté. Je reprendrai sa démonstration quant à l'imagination, à la compréhension, au jugement en rapport à la capacité de pensée. Sans établir les conditions et le développement technique du débat qui a déjà été effectué, on a à l'esprit les deux interlocuteurs paradoxaux d'Arendt: Eichmann, Heidegger et la référence de Kant, importante pour Arendt. Dans une deuxième étape, je reviendrai à la question de base: *qu'est-ce que l'activité de penser et la privation du penser pour Arendt et quelle est sa signification pour la pratique de la philosophie quand celle-ci s'intéresse à la politique ?* En quoi a-t-elle un rapport avec la privation et la jouissance de la résidence, de l'appartenance politique ? Les privations exprimées en tant que privations, manque de la politique indiquent en creux un désir politique chez Arendt. Quel est le statut de l'imagination, de la compréhension et du jugement en rapport à la pensée rapportée à la politique et aux sans-Etat ? Quelle brèche a entrouverte et quelles questions poser à partir d'une démarche qui développe la construction du sujet politique dans le domaine de la pensée et du jugement ? En bref, nous verrons qu'elles concernent une nouvelle

culture politique de l'incertitude et de la fragilité intégrant le pouvoir de l'imagination dans la compréhension, l'élargissement de la pensée et du jugement politique d'un sujet politique ne pouvant exister pleinement que dans l'espace public. Nous verrons quelles questions restent irrésolues.

Le contexte de la réflexion d'Arendt sur la pensée

Arendt s'en explique elle-même. L'époque dans laquelle elle a vécu a été celle des «sombres temps»[218]. «Le fait d'avoir été et même d'être restée une déracinée – sans résidence reconnue et sans appartenance politique pendant de longues années – est sans doute ce qui l'oppose le plus à la pensée d'Heidegger. Pour elle, le monde a été un champ de bataille non un foyer d'installation. Elle a connu les circonstances tragiques du milieu du siècle, «elle est typiquement une enfant du siècle, une moderne» (Eslin 1980). Le fil entre la tradition, l'autorité, l'absolu a été rompu, préparant l'arrivée du totalitarisme. Elle s'est trouvée dans le lieu qu'elle a décrit: la brèche entre le passé et le futur. Elle a été forcée à un constat vertigineux à certains égards qu'elle exprime en citant le poète René Char: «Notre héritage n'est précédé d'aucun testament» (CC 11).

On comprend dès lors que la pensée soit étroitement liée à ce qu'elle appelle l'événement et qu'elle décrive le «penser poétiquement» comme une activité de pêcheur de perles (à propos de W. Benjamin):

> «Ce penser, nourri de l'aujourd'hui, travaille avec les 'éclats de pensée' qu'il peut arracher au passé et rassembler autour de soi. Comme le pêcheur de perles qui va au fond de la mer, non pour l'excaver et l'amener à la lumière du jour, mais pour arracher dans la profondeur le riche et l'étrange, perles et coraux, et les porter, comme fragments, à la surface du jour, il plonge dans les profondeurs du passé, mais non pour le ranimer tel qu'il fut et contribuer au renouvellement d'époques mortes. Ce qui guide ce penser est la conviction que s'il est bien vrai que le vivant succombe aux ravages du temps, le processus de décomposition est simultanément processus de cristallisation; que dans l'abri de la mer – l'élément lui-même non historique auquel doit retomber tout ce qui dans l'histoire est venu et devenu – naissent de nouvelles formes et configurations cristallisées qui, rendues invulnérables aux éléments, survivent et attendent seulement le pêcheur de perles qui les portera au jour: comme 'éclats de pensée' ou bien aussi comme immortels *Urphänomene*» (VP 305-306).

Il faut prendre acte de la situation. Inutile de le regretter, écrit Arendt. «L'âge moderne avec l'aliénation croissante du monde qu'il a produit a conduit à une solution où l'homme où qu'il aille ne rencontre plus que lui-même» (CC 123). La perte de l'espace commun, du monde commun, cet espace public qui était celui de la politique, signifie l'isolement *wordlessness* le repli sur soi, caractéristique de l'homme privé. La société est synonyme de cet état de dénuement de la vie politique où les individus se préoccupent d'abord d'économie, c'est-à-dire de leur bien-être matériel; ramenés au souci vital, ils n'agissent plus. L'être humain vit de manière quasi animale, entièrement replié sur lui-même et se consacrant à la préservation de sa vie. Avec la perte de l'espace public, l'homme moderne n'agit plus, ne pense plus. Constat pessimiste sur notre époque. Et pourtant la possibilité de l'action demeure dans sa radicalité, pense Arendt. Après avoir

écrit *Les origines du totalitarisme* et après l'expérience du procès d'Eichmann à Jérusalem, de sa réflexion sur la révolution et sur la crise de la culture, Arendt continue sa réflexion autour de questions qui structureront son œuvre depuis lors et jusqu'à sa mort: qu'est-ce que l'action? Qu'est-ce que penser, comprendre pour disposer d'une faculté de juger et échapper ainsi à la superfluité qui guette chaque humain après le totalitarisme et construire un espace public par l'action et aussi par la pensée? En quoi ces actions, quoique différentes, sont intrinsèquement liées et en quoi est-il si primordial pour Arendt de ne pas les délier, ou si l'on veut de tenir ensemble philosophie et politique, malgré leur différence de nature et leur conflit (partie I)? Quels en sont les enjeux tant pour la pensée que pour la politique?

La Vie de l'esprit et les écrits sur l'imagination, la compréhension, le jugement prolongent *Condition de l'homme moderne* où Arendt avait développé une réflexion sur l'action – contre l'action réduite à la contemplation de ceux qu'elle appelle les philosophes professionnels. Elle écrivait déjà alors à propos de la pensée:

> «L'activité de penser est aussi incessante, aussi répétitive que la vie, et la question de savoir si la pensée a un sens se ramène à l'énigme sans réponse du sens de la vie; ses processus imprègnent si profondément la totalité de l'existence humaine que son commencement et sa fin coïncident avec ceux de la vie elle-même» (CHM 226-227).

Il y a aussi un lien entre *La vie de l'esprit* et *Eichmann à Jérusalem ou la banalité du mal* et la question d'Heidegger: «Qu'est-ce que penser?» La pensée, la volonté comme liberté, l'imagination, la compréhension et le jugement, contrepoints de la trilogie de CHM – travail, œuvre, action – sont au centre de la philosophie de la politique d'Arendt. «Pensée, volonté, jugement sont les trois activités mentales de base; on ne peut les déduire l'une de l'autre et bien qu'elles aient certaines caractéristiques communes, elles ne se réduisent pas à un dénominateur unique» (VE 1 85). Dans une conférence en 1970, qui constituait une première esquisse de VE 1 et VE 2 écrits entre 1970 et 1975 (les dix dernières années de sa vie entre 65 et 75 ans), Arendt affirme une nouvelle fois le lien entre l'absence de penser passionné et le mal politique. C'est un des deux arguments qu'elle donne pour expliquer les raisons de son projet de travail philosophique sur la pensée, la volonté et le jugement. Une nouvelle fois elle revient à son expérience du procès Eichmann à Jérusalem et à Heidegger. Il convient de rappeler les étapes, les enjeux et le contenu de son importante introduction à *La vie de l'esprit*.

Eichmann et Heidegger, interlocuteurs paradoxaux de *La vie de l'esprit*

Le penser et le vouloir sont, pour Arendt, «deux pouvoirs distincts de l'esprit» (des facultés ou des organes, écrit-elle). La pensée est concrète et non abstraite. Avant d'en arriver à son introduction importante à VE 1 rappelons qu'Arendt ne pense pas seulement avec elle-même, mais qu'elle établit un dialogue silencieux, paradoxal mais aussi conflictuel avec deux personnes qui, à des titres divers, ont démontré expérimentalement l'existence du lien entre le penser et le mal politique extrême du régime totalitaire: Heidegger et Eichmann. Les deux hommes ont eu une fonction différente dans

l'Allemagne nazie, mais une caractéristique commune. Pour Arendt, ils ignoraient le *thaumazein* en tant qu'activité de penser, de signification déterminée par la pluralité. D'une certaine manière, en suivant Arendt dans un texte sur la responsabilité (RPRD 102), on pourrait dire qu'ils n'avaient pas l'habitude de vivre avec eux-mêmes sur un mode explicite, c'est-à-dire de se livrer à ce dialogue silencieux avec eux-mêmes ce que, depuis Socrate et Platon (partie I), nous avons coutume d'appeler penser, écrit-elle. Avec Heidegger, Arendt a vécu un conflit dans une relation intellectuelle et amoureuse en étant, selon certains et ce qui est discuté, discutable, dans « l'impossibilité de catégoriser ses sentiments » (Ettinger 1995) qui a structuré la production de son œuvre dès 1946 lorsqu'elle publie le texte *What is Existenz Philosophy ?* (WE), l'écriture d'un de ses livres importants[219] et jusqu'à la fin de sa vie (VP 307-320). Jaspers, un des mentors d'Arendt, a lui aussi été pris dans un rapport compliqué avec Heidegger. Il qualifie Heidegger d'ami et de traître (Ettinger 1995, 114). Arendt écrit même en 1954 à Heidegger, qu'elle réfléchit à la philosophie et à la politique « en s'inspirant de [son] interprétation » (Ettinger 1995). Ce qui était en cause, au niveau philosophique et politique dans le conflit avec Heidegger, était la définition de l'activité de penser et de la philosophie par rapport à la pluralité, à l'histoire, à la politique. Il n'est pas difficile d'imaginer que son rapport avec Heidegger était en arrière-fond de son travail philosophique sur la pensée et le jugement. Il est significatif, qu'au moment où elle écrit *La vie de l'esprit*, elle adresse de longues lettres à Heidegger (Ettinger 1995). J. Taminiaux (1992) décrit l'histoire intellectuelle de cette relation, où, selon lui, Arendt passe d'une « extrême fascination », à une « profonde amertume », pour devenir « la fille de Thrace ironique en face du penseur professionnel », *La vie de l'esprit* constituant l'acte de dépassement, quand elle reprend la fameuse question d'Heidegger « qu'est-ce que penser ? » dans des termes très différents de ceux d'Heidegger. Le procès d'Eichmann a été une expérience difficile à cause des faits évoqués, de la longue polémique à la sortie du livre et de sa découverte étonnée, presque incrédule de la « banalité du mal ». Elle amènera Arendt à développer sa réflexion sur le mal politique extrême en rapport à l'absence de pensée, lors d'un retour à la philosophie, comme elle s'en est expliqué.

En me situant dans la continuité d'une interrogation du lien entre régime politique (partie II), sujet politique (partie III) action, pensée et jugement, je vais montrer dans ce chapitre que deux types de ce qu'elle appelle des « déformations professionnelles », concrétisées par Heidegger et Eichmann, vont amener Arendt à définir la pensée et le jugement à partir de la pluralité, contre les « philosophes professionnels » et les fonctionnaires qui calculent mais ne pensent pas ou ne pensent pas dans la pluralité. Et cela en lien étroit avec la singularité de chaque individu – de son moi pensant – dans l'espace public et le monde.

La première déformation professionnelle sont les *fallacies* de ce qu'elle appelle les « philosophes professionnels » – terme ironique qu'elle reprend à Kant – dont Platon et Heidegger sont des illustres représentants pour Arendt. Ils ont installé un fossé entre la pensée et la politique, en restreignant la pensée au retrait du monde, à la recherche de la vérité et non de la signification, alors que

> *« l'exigence de la pensée n'est pas inspirée par la recherche de la vérité mais par celle de la signification. Et vérité et signification ne sont pas une seule et même chose »* (le caractère italique est le fait d'Arendt) (VE 1, 130).

En ce sens, pour Arendt, l'activité de penser, dans sa quête de signification, dans son «besoin urgent de penser» plus que dans le «désir de savoir» (31), dans une recherche de ce qu'elle n'a pas et qu'elle n'aura pas (manque), est de l'ordre de *l'eros* socratique. Nous verrons qu'elle s'interroge non seulement sur le lien entre la domination totale et la privation de pensée, mais encore sur le lien entre une certaine manière de concevoir l'activité de penser philosophique et la politique.

La deuxième déformation professionnelle ne concerne pas un fonctionnaire de la pensée, mais un fonctionnaire de l'action administrative qui s'occupait, selon les termes d'Arendt, de «fabrication industrielle de cadavres». Elle est l'absence de pensée et l'obéissance aveugle d'Eichmann dans l'entreprise de la *Solution finale*, qui ne pouvait plus être saisie par la tradition, puisqu'elle «prenait à rebours la pensée traditionnelle – littéraire, théologique, philosophique, juridique – sur le phénomène du mal» (18). Je vais montrer finalement qu'en choisissant de se situer, dans cette étape de son œuvre, sur un terrain exclusivement philosophique (préface VE 1), Arendt intègre dans sa réflexion sur la pensée, ses analyses sur un des problèmes du régime politique totalitaire et du mal politique. Dans la VE 1, elle revient aussi aux préoccupations qui l'avait conduite à analyser le conflit entre la philosophie et la politique à partir du rapport Socrate-Platon (partie I).

Pour saisir le contexte de *La vie de l'esprit*, je désire m'arrêter un instant à un texte pour des «mélanges» qu'Arendt écrit pour le quatre-vingtième anniversaire d'Heidegger (VP), en montrant les questions d'Arendt. Ce texte est l'occasion pour elle de poser la deuxième raison – interrogation sur les aveuglements de l'activité philosophique – de son travail pour *La vie de l'esprit* (la première étant la banalité du mal comme absence de pensée et de jugement constatée chez Eichmann qui pouvait organiser le trafic de trains d'Auschwitz et ne pas réfléchir aux implications de ses actes).

Le penser qui permet de juger est une passion, mais le penser est-il forcément une démarche solitaire, ce qui aurait des conséquences sur la manière de définir la tâche et le statut de la philosophie[220], ainsi que son rapport au monde et à la politique ? Nous verrons qu'Arendt s'interrogera sur les raisons de la démarche solitaire et ses conséquences quand les philosophes s'y enferment. C'est dans son texte sur Heidegger, écrit pour le 26 septembre 1969, qu'elle pose le penser en tant qu'activité passionnée et qu'elle s'interroge sur le statut de la solitude accompagnant temporairement mais pas structurellement une telle démarche. La solitude existe, «non seulement parce que, dans ce que Platon nomme 'le dialogue aphone avec moi-même' *(Sophiste, 263 e)*, je suis seul, mais parce que dans ce dialogue entre toujours en jeu quelque chose d''indicible' qui ne peut par le langage, être complètement porté à la voix, ni proprement à la parole, donc ne se communique ni aux autres, ni même à l'intéressé. C'est sans doute cet indicible, dont Platon parle dans la *Septième Lettre*, qui transforme à ce point le penser en quelque chose de solitaire, et qui constitue pourtant le sol nourrissier à chaque fois différent à partir duquel il s'élève et se renouvelle constamment» (314).

Endurer le *pathos*, l'épreuve du penser, Arendt rappelle que pour Platon c'est endurer le *thaumazein* (l'étonnement devant le simple) du début de la philosophie, «comme la surprise est le début des sciences» (VP 315). Une telle épreuve ne peut pas être réduite par aucune connaissance. Si elle est incontournable, il n'est pas obligatoire qu'elle s'érige en séjour permanent, comme l'a posé Heidegger. Il n'y a pas que les philosophes qui expérimentent une telle épreuve, beaucoup d'êtres humains en font l'expérience. Ils ne se mettent pas pour autant à «l'écart de la demeure des hommes». S'ils s'engagent

dans le penser et la solitude qui lui est liée, ils retournent ensuite «après un court moment» dans les affaires du monde. «Dans son essentielle séparation d'avec le monde, le penser a toujours affaire seulement à l'absent, à des questions *(Sachen)* ou des choses *(Dinge)* qui sont dérobées à la perception immédiate, [...] le penser éloigne le proche, c'est-à-dire approche l'éloigné, est décisif si nous voulons gagner une lumière sur le séjour du penser» (316).

Mais, écrit Arendt, accepter l'épreuve de l'étonnement ne signifie pas que l'on doive l'ériger en lieu de séjour, de retrait permanent. Un tel choix comporte des dangers. Une telle attitude est

> «extraordinairement rare, et nous ne le trouvons à peu près sûrement attesté que chez Platon, qui s'est prononcé plusieurs fois sur les dangers de ce séjour et, le plus radicalement, dans le *Théétète* (173 à 176). Là il rapporte aussi, visiblement le premier, l'histoire de Thalès et de la jeune paysanne thrace qui vit comment le 'sage', portant le regard vers le haut pour contempler les étoiles, tomba dans le puits, et rit de ce qu'un homme qui voulait connaître le ciel ne sût plus ce qui se trouvait à ses pieds» (317).

Platon redoutait le rire et même voulait l'interdire aux poètes, aux citoyens et à la classe des gardiens, rappelle Arendt. Et les philosophes ne se sont pas beaucoup ni souvent intéressés «à quoi le rire est bon» (318).

> «Il a une fois cédé à la tentation de changer son 'séjour' et de s''insérer' dans le monde des affaires humaines. Et, en ce qui concerne le monde, cela a tourné pour Heidegger un peu plus mal que pour Platon (qui avait aidé un tyran à Syracuse en Sicile) parce que le tyran et ses victimes ne se trouvaient pas outre-mer, mais dans son propre pays.»

Elle tire de ces erreurs[221] des critiques sur les penseurs professionnels et leurs penchants quand ils font de la philosophie en s'isolant. En ce sens, elle interroge radicalement l'activité de penser, qui dans la mesure où elle est laissée à sa propre logique, est tyrannique. L'activité de penser est essentielle, mais elle doit dépasser certaines de ses contraintes fondamentales pour s'inscrire dans l'espace public et dans le monde. Elle énonce ses critiques, non de l'intérieur du corps des philosophes mais à partir d'un lieu: le milieu du monde.

> «Nous qui voulons honorer les penseurs, bien que notre séjour soit au milieu du monde, nous ne pouvons guère nous empêcher de trouver frappant, et peut-être scandaleux, que Platon comme Heidegger, alors qu'ils s'engageaient dans les affaires humaines, aient eu recours aux tyrans et aux dictateurs. Peut-être la cause ne s'en trouve-t-elle pas seulement à chaque fois dans les circonstances de l'époque, et moins encore dans une préformation de caractère, mais plutôt dans ce que les Français nomment une déformation professionnelle. Car le penchant au tyrannique se peut constater dans leurs théories chez presque tous les penseurs (Kant est la grande exception)» (320).

L'hommage à Heidegger empreint d'admiration et aussi de critique ironique s'est transformé en programme philosophique pour Arendt: une interrogation sur l'activité du penser passionné, ses possibilités et aussi ses dérives. C'est peut-être ainsi que l'on peut comprendre la référence (en allemand) paradoxale au texte «qu'est-ce que penser?» d'Heidegger, au début de son introduction à *La vie de l'esprit*, dont le contenu est un refus des thèses d'Heidegger sur le statut de la pensée, en usant de ses propres paroles.

L'horreur du totalitarisme, passage obligé de l'imagination

> *« Seule l'imagination terrifiée (fearful imagination) de ceux qu'ont éveillés de tels récits, sans qu'ils aient eux-mêmes été frappés dans leur propre chair, de ceux qui libres par rapport à la terreur animale sans espoir – celle qui en face de l'horreur réelle, présente, paralyse inexorablement tout ce qui n'est pas pure réaction –, seule cette imagination peut être capable d'une réflexion sur ces horreurs. De telles réflexions ne sont utiles que pour la perception des contextes politiques et pour la mobilisation des passions politiques. »* (OT III 178)

L'imagination terrifiée est nécessaire aux hommes libres qui n'ont pas été frappés dans leur propre chair mais qui entendent des récits et risquent d'être paralysés devant l'horreur dans une sorte de terreur animale. Qui ne sont plus capables que de réaction et non d'action. L'imagination est nécessaire pour agir, percevoir les contextes politiques et mobiliser les passions politiques, nous dit Arendt. Voyons en quel sens et comment intervient une telle nécessité dans l'acte difficile et douloureux de compréhension qui précède le jugement.

Arendt pose un lien étroit entre imagination et compréhension de l'horreur inédite du totalitarisme. Pour Arendt, si l'horreur doit être imaginée pour pouvoir être vue, elle n'en vise pas une fascination, ce qui serait établir une confusion entre soi et l'abject ou avec son pouvoir[222]. On pourrait dire que si, par sa curiosité philosophique, Arendt ne parcourt pas les voies d'évitement de la purification ou du refoulement qui sont le fait des « codes religieux, moraux, idéologiques, sur lesquels reposent le sommeil des individus et les accalmies des sociétés » (Kristeva 1980, 246), elle en vise, par l'affrontement visuelle à l'horreur – par l'imagination – la compréhension qui pour elle est construction de sens en travaillant sur le déni que produit l'horreur. La compréhension s'articule au jugement.

Les considérations d'Arendt sur la réminiscence (VP 31), la mémoire et la narrativité[223] ouvrent la voie et montrent d'où elle parle. « Rien ne caractérise mieux les mouvements totalitaires en général, et la gloire de leurs chefs en particulier, que la rapidité surprenante avec laquelle on les oublie et la facilité surprenante avec laquelle on les remplace », rappelle Arendt (OT III 27). Les mécanismes de refoulement individuels et collectifs prennent des multitudes de visages : oubli, banalisation, dénégation, secret, déformation des faits, clivages, réduction d'objets, dépréciations de démarches de connaissance et d'interprétations avec l'illusion de réduire l'horreur, etc. « La nature effrayante de ce que nous devrions comprendre et intégrer, comme un avertissement terrible dans notre conception du monde, nous incite à nous détourner du vrai problème, à nier certains de ses aspects les plus bouleversants et à en déformer d'autres », écrit par exemple B. Bettelheim (1979, 110) à ce propos.

« Il nous suffit de garder les yeux ouverts, pour voir que nous nous trouvons dans un véritable champ de décombres » (VP 19), écrit Arendt dans une période de « sombres temps »[224]. Un rappel d'une remarque qu'elle a faite en 1954 à propos de l'horreur s'impose à un moment où d'autres massacres, génocides nous figent et d'autres amnésies nous guettent. Les philosophes ont peur de prendre au sérieux le bouleversement, le sentiment d'horreur, et d'avouer avoir fait l'expérience de l'horreur, de sa

fascination et déni, écrit-elle. Or, l'expérience de l'horreur en politique ne doit pas être niée ou effacée, «car l'horreur sans voix vis-à-vis de ce que l'homme peut faire et de ce que le monde peut devenir est à beaucoup d'égards liée à l'étonnement sans voix de la reconnaissance d'où surgissent les questions de la philosophie» (Phil eur 25). Elle doit être assumée, pour Arendt, par la faculté de *thaumazein*, d'étonnement devant les affaires humaines, qui est la condition initiale de toute philosophie et de toute philosophie de la politique.

Derrière les philosophies qui se sont développées en France (existentialisme) et en Allemagne (Jaspers, Heidegger) il y a, pour Arendt, des «expériences politiques bouleversantes» (25): deux guerres mondiales, des régimes totalitaires, l'effrayante perspective de la guerre totale (elle écrit son texte en 1954). Ces philosophies ont derrière elles, «l'horreur absolue des événements politiques contemporains associée aux possibilités encore plus horribles pour l'avenir» (25). Et pourtant, «tout se passe comme si dans ce refus d'avouer l'expérience de l'horreur et de la prendre au sérieux, les philosophes avaient hérité du traditionnel refus d'accorder au domaine des affaires humaines ce *thaumazein*, cet étonnement devant les choses telles qu'elles sont, étonnement qui, selon Platon et Aristote, est au commencement de toute philosophie mais qu'ils refusent pourtant de considérer comme la condition initiale de la philosophie politique. Car l'horreur qui vous laisse muet devant ce que les hommes font ou devant ce que le monde peut devenir est, de bien des façons, liée à l'étonnement qui vous laisse coi ou à la gratitude d'où jaillissent les questions philosophiques» (Référence citée par Young-Bruhel 1986, 671, note 115).

La philosophie de la politique, encore ici, est basée sur cet acte original du *thaumazein* pour «saisir directement le domaine des affaires et des actions humaines» (Phil eur 26), nécessaire à l'imagination et à la compréhension qui précèdent l'attitude du doute et celle de l'analyse toutes deux à la base de tout acte de connaissance.

Arendt ne cherche pas à exorciser l'horreur par la sentimentalité (VP 29). Elle tente de la saisir en face à partir des images que fournit l'imagination horrifiée[225]. De la «comprendre» pour pouvoir la penser et de la partager en l'évaluant par l'activité de jugement. Elle cherche à conjurer le déni de l'oubli. A inscrire les faits par l'imagination dans l'acte de penser pour juger, dans la mémoire de ceux qui pratiquent comme de ceux qui subissent la violence. Ces derniers ne sont pas des «victimes» mais des dominés ou alors des parias conscients, rebelles et humains quand ils résistent à la domination et à l'horreur qui l'accompagne pour Arendt. Qu'ils aient vécu l'horreur directement ou indirectement – au travers de la disparition d'autres êtres chers comme Arendt, ou en apprenant l'existence du fait incroyable de la *Solution finale* –, l'imagination est capitale pour comprendre, penser en termes de vérité et de signification, c'est-à-dire en acceptant puis en jugeant les faits et en les inscrivant dans l'histoire (par le récit, la mémoire). Ainsi, il ne suffit pas simplement de se rappeler – remémoration – pour saisir la signification d'événements irréparables. Il s'agit d'oser «imaginer» l'horreur pour la comprendre, la penser en jugeant. L'imagination est nécessaire à la fois à la compréhension, au jugement, à la mémoire et au récit. Mais pour qu'il y ait possibilité de récit, de mémoire, il faut préalablement que la pensée ait élaboré l'horreur par l'imagination et la compréhension. Imaginer l'horreur, pour pouvoir la penser, en parler en jugeant. La penser pour se rappeler et pouvoir la raconter. Vu la nature du totalitarisme et du mal politique extrême qu'il a engendré, il est impossible d'imaginer et de juger avec des référents, qui seraient de l'ordre des catégories classiques (partie II). Nous

ne sommes plus en terrain connu. L'imagination, la compréhension et le jugement sont des armes de résistance, de création qui rendent possible le passage de l'enfermement dans la domination totale vers la liberté par l'action individuelle et plurielle dans l'espace public en renforçant, en élargissant la dynamique de l'intériorité du sujet politique.

Arendt pose donc un lien étroit entre horreur – quand elle est traumatisante, «nouvelle» et incompréhensible par les catégories existantes –, imagination, compréhension et jugement. Ce qui n'est pas crédible, partageable parce que pas de l'ordre du connu, du croyable, comment le saisir, le comprendre, le juger soi-même et avec d'autres et ne pas resté envahi, fasciné par l'horreur qui rend indistinct vie et mort (Kristeva 1980, 12), ou au contraire insensible, étranger quand on ne l'a pas vécu directement, se demande Arendt? Qu'est-ce que l'imagination et comment s'articule-t-elle à la compréhension, au jugement? En quoi fait-elle intimement partie de la démarche arendtienne de la pensée et du jugement? En quoi est-elle un axe très important de la pensée et donc de la construction du sujet politique?

L'importance primordiale du jugement

Pourquoi la référence à Kant (à la troisième critique) pour la philosophie politique en rapport au jugement et pourquoi une telle importance au jugement, se demande-t-on en lisant Arendt. Je me pose une telle question tout en me rappelant qu'un des actes qu'elle avait posé pour tenter de «comprendre» une nouvelle fois Auschwitz avait été de participer au procès d'Eichmann et d'écrire son reportage vingt ans après les faits en décrivant ce qu'elle a appelé la «banalité du mal» qu'elle constate, non sans étonnement chez le haut fonctionnaire Eichmann. Il est certain que Kant est «une expression unique du tragique associé au jugement». Que si le jugement a tant de place chez Arendt, c'est qu'il a un rapport avec le tragique quand la réalité ne peut être totalement maîtrisée et qu'il s'agit de se réconcilier avec elle et de retrouver l'espoir comme l'explique bien R. Biener (1991, 199). Mais surtout, et l'intérêt d'Arendt pour la naissance, pour l'imagination nous l'a montré, il y a un lien entre la naissance, l'action en tant que commencement, et l'activité de choisir et du jugement, ou en d'autres termes, «c'est précisément parce que l'histoire est création que la question du jugement et du choix apparaît comme une question radicale et non triviale» (Castoriadis 1986, 267).

Dès 1947, en écrivant *Les origines du totalitarisme* pour tenter de comprendre à défaut de pouvoir expliquer, elle avait bien montré combien le totalitarisme et surtout la *Solution finale* échappent à l'entendement humain. Elle avait raconté à Gaus combien elle n'avait pu maîtriser la terrible nouvelle des camps d'extermination. A d'autres moments, elle avait bien décrit la crise du sens intervenue bien avant le totalitarisme dans la tradition occidentale (CC 28-58), moment historique où l'atrophie du sens avait été manifeste avec la ruine des catégories de pensée, des critères de jugement et la disparition de «référent ultime» (Biener 1991, 162). Dans son projet de *La vie de l'esprit* (dont le jugement) elle revient sur l'énigme. Pour comprendre, pour se prononcer, pour établir un lien entre le passé et le futur, pour se réconcilier avec le monde, pour sau-

vegarder l'espoir[226], il faut pouvoir penser et surtout juger un événement, même si nos critères fournis par la tradition ont éclaté en face d'Auschwitz, même si nous n'étions pas directement présents.

Mais qu'est-ce que juger? Juger n'est pas témoigner. Primo Lévi dans toute son œuvre a suivi une ligne de conduite différente de celle d'Arendt, vu qu'il avait un statut d'acteur direct en étant prisonnier durant deux ans à Auschwitz ce qui ne fut pas le cas pour Arendt. En tant que survivant, P. Lévi voulait être fidèle, jusque dans le moindre détail à son propre rôle de témoin direct. Pour lui, le témoin doit se limiter strictement à l'expérience vécue dans la mesure où il ne peut être réfuté, car il peut répondre: «J'y étais, j'ai vu, je l'ai vécu.» Mais que faire quand on n'y était pas mais qu'on est existentiellement, politiquement concerné et quand un événement «ne peut être maîtrisé», comme l'a écrit Arendt à propos de la *Solution finale*? Le jugement permet de participer à l'événement, de tenter de le comprendre, de l'imaginer, d'être concerné, malgré la distance. Et surtout de se situer face à un événement. De le «voir». De le penser et de le juger. De décider d'une attitude négative (non participation à un acte) ou positive (action de résistance pour empêcher qu'un autre événement non maîtrisable ait lieu). Un des arguments de G. Scholem[227] pour réfuter *Eichmann à Jérusalem* (surtout la critique des Conseils juifs faite par Arendt) n'avait-il pas été de dire à Arendt: vous n'y étiez pas, vous ne pouvez pas juger? Arendt distingue précisément le rôle de témoin direct (EJ 323) de celui de la participation par la compréhension qui intervient rétrospectivement, à distance, avec le jugement.

Nous avons vu qu'elle distingue aussi la pensée du jugement, en accordant un rôle spécifique à l'imagination dans le jugement. Pour Arendt, comprendre, juger c'est avoir le courage d'imaginer pour évaluer et donc de continuer à agir dans le monde, à en faire partie (partie II). Ou en d'autres termes, pour Arendt, penser, comprendre et surtout juger, c'est se donner des conditions nécessaires mais pas forcément suffisantes pour affronter directement et activement le mal politique de la domination totale, en posant l'espoir pour l'avenir[228] comme un élément important d'une philosophie politique du jugement indispensable à la survie et à la reconstruction. Nous verrons que pour fonder ses postulats, elle entreprend sa démarche en effectuant une recherche sur la philosophie politique de Kant, non dans les textes déclarés comme politiques par Kant, mais dans *La faculté de juger*.

La démonstration d'Arendt

1 Le « penser passionné », objet problématique pour la philosophie de la politique

> *« [...] le penser comme pure activité, c'est-à-dire ce qui n'est mis en mouvement ni par la soif de savoir ni par le besoin de connaissance, peut devenir une passion qui n'étouffe pas les autres connaissances et les autres dons mais les ordonne et les gouverne. Nous sommes si habitués aux vieilles oppositions de la raison et de la passion, de l'esprit et de la vie, que l'idée d'un penser passionné, dans lequel Penser et Etre-Vivant deviennent un, nous étonne quelque peu. »* (VP, 312)

Il m'est impossible, faute de place, de présenter ici la démonstration complète d'Arendt concernant l'activité de pensée. Je me bornerai donc à présenter son projet et par ailleurs, à transmettre mes commentaires sur le penser passionné de l'esprit en rapport au thème de ma recherche.

1.1 La présentation du projet de La vie de l'esprit

Dans le premier paragraphe de son introduction (VE1 17-18), Arendt commence à présenter sa série de conférences dans le cadre des prestigieuses *Gifford Lectures* d'Aberdeen auxquelles elle fut conviée en 1973, en parlant une nouvelle fois de sa position conflictuelle avec la philosophie. Mais cette fois-ci, son déni d'être philosophe est entre guillemets, car elle affronte le conflit. Elle annonce qu'elle abandonne « la sécurité relative des sciences politiques » pour une démarche de philosophe, tout en se distinguant des philosophes, ceux que « Kant appelait dans *La Critique de la raison pure*, non sans ironie, *Denker von Gewerbe*, ou penseurs de profession ». Les problèmes terrifiants en mémoire l'obligent à opter pour un tel choix. Elle se propose donc de faire œuvre de philosophe, annonçant par là un déplacement du conflit entre politique et philosophie – du statut des philosophes à l'objet, la pensée – et par là même son dépassement. Par le choix de l'objet étudié, par la démarche aussi, comme nous le verrons, Arendt assume explicitement une identité de philosophe dans *La vie de l'esprit*. Une identité qui se démarque des penseurs de profession et pose une filiation à Kant, la grande exception quant à la déformation professionnelle dans l'histoire de la philosophie,

comme l'a écrit Arendt ailleurs (VP 320). L'avertissement est clair. Le cadre est posé. Le ton ironique n'enlève rien à la gravité de la question posée. Il l'inscrit avec un certain détachement dans un concernement qui ne quitte pas Arendt.

Elle n'a pas laissé la question terrifiante des activités de l'esprit aux experts pour deux raisons différentes. La première des raisons est sa découverte d'un « fait indéniable », la figure négative du mal politique extrême, la banalité du mal représentée par l'accusé Eichmann, en lien direct avec un manque de pensée qui fonctionnait dans des contextes aussi différents qu'Auschwitz, le tribunal de Jérusalem, ou encore, l'exécution de la sentence de mort. Dans les trois situations, Eichmann avait fait preuve d'une même absence de pensée, qui « éveilla mon intérêt » (VE 1 19). Arendt précise que l'absence de pensée est habituelle. Elle est « tellement courante dans la vie de tous les jours où l'on a à peine le temps et pas davantage l'envie de s'arrêter pour réfléchir » (19).

Le constat l'amène à se poser des questions quant aux déterminismes de tout humain et à sa faculté de penser :

> « Le mal (par omission aussi bien que par action) est-il possible quand manquent non seulement les 'motifs répréhensibles' (selon la terminologie légale) mais encore les motifs tout courts, le moindre mouvement d'intérêt ou de volonté ? Le mal en nous est-il, de quelque façon qu'on le définisse, 'ce parti de s'affirmer mauvais' et non la condition nécessaire à l'accomplissement du mal ? Le problème du bien et du mal, la faculté de distinguer ce qui est bien de ce qui est mal, seraient-ils en rapport avec notre faculté de penser ? » (19).

Arendt commence par préciser ce que la pensée n'est pas. Elle écrit (constat d'expérience) qu'il faut se garder des illusions d'éducation, voire de dressage aux bonnes mœurs, qui sont si vite désappris et oubliés dans une nouvelle situation. Il faut comprendre la faculté de penser,

> « pas au sens, où la pensée serait capable de sécréter les bonnes actions, comme si 'la vertu s'enseignait' et s'apprenait – il n'y a que les habitudes et les coutumes qui s'enseignent, et chacun sait trop bien à quelle vitesse on les désapprend et les oublie, pour peu qu'une situation nouvelle exige un changement de conduite et de manières » (19).

Indirectement, elle définit la faculté de pensée, comme faculté, non seulement de répéter, mais d'intégrer la nouveauté, le changement. Il ne s'agit pas de questions de morale ou d'éthique, précise-t-elle ensuite, en prenant une distance ironique avec les mots morale et éthique grâce aux guillemets (20).

> « L'absence de pensée, face à laquelle je me trouvais, ne résultait ni de l'oubli de manières ou d'habitudes antérieures, sans doute bonnes, ni d'un cas de stupidité au sens d'incapacité à comprendre – ni même d''aliénation morale' car elle était tout aussi évidente dans des circonstances où les décisions soi-disant éthiques et problèmes de conscience n'avaient rien à voir » (20).

Eichmann pose une « question impossible à éluder » à Arendt, non tant sur le contenu et les conséquences de la pensée, que sur les possibilités de l'activité de penser elle-même. Elle formule une question sous-tendue par une hypothèse sur l'activité de penser en rapport avec la conscience, mot qui, pour Arendt, signifie « connaissance par et avec soi-même » (20) :

> « L'activité de penser en elle-même, l'habitude d'examiner tout ce qui vient à se produire ou attire l'attention, sans préjuger du contenu spécifique ou des conséquences, cette activité

donc fait-elle partie des conditions qui poussent l'homme à éviter le mal et même le conditionnent négativement à son égard ? » (20).

Une telle hypothèse ne serait-elle pas confortée par le fait que seuls ceux qui ne commettent pas le mal ont « mauvaise conscience » et l'inverse (VE 1, 20) ? De quel droit, quand la réalité l'avait mise en possession du concept de banalité du mal, pouvait-elle considérer théoriquement qu'elle possédait un tel concept et qu'elle pouvait l'utiliser ?

Tenter de théoriser la banalité du mal a un lien avec une autre vieille question philosophique : « savoir ce qu'est penser » (20). Quel est le rapport entre l'action et la pensée, se demande-t-elle alors. Quand elle s'était penchée sur le problème de l'action ce thème « le premier jamais abordé par les sciences politiques » (20), quand elle avait exploré la *Vita activa*, en écrivant CHM, elle avait ressenti un malaise. Le terme de « *Vita activa*, avait été forgé par des gens plongés dans la vie contemplative et qui observaient toutes les espèces de vécu selon cette perspective » (20).

Une opposition s'inscrivait dès lors entre les deux types d'action (*Vita activa* et contemplation), sous des formes diverses : pur/laborieux, privé/public, désert/voisinage (21). En citant Hugues de Saint-Victor, auteur sur le médiéval, Arendt veut montrer que « l'idée que la contemplation représente l'état le plus avancé de l'esprit est aussi vieille que la philosophie occidentale » (21). Dans cette perspective, l'activité de penser « vise à la contemplation et s'achève en elle et la contemplation n'est pas activité mais passivité ; c'est le point où l'activité mentale trouve le repos » (21). La tradition chrétienne appelle cela méditation. Avec l'ère moderne, « la pensée se met au service de la science, du savoir organisé » (21). Bien que la pensée se fasse alors « extrêmement active », les mathématiques, science non empirique « dans laquelle l'esprit semble ne jouer qu'avec lui-même » sont la science des sciences. Arendt cite Platon, Descartes, Hobbes pour illustrer ce rôle des mathématiques. Or, ce n'est pas la contemplation qui intéressait Arendt, mais bien le rapport entre la contemplation et l'action, ou si l'on veut le rapport entre la pensée et la *Vita activa*.

« Ce qui m'intéressait, dans la *Vita activa*, c'est que la notion contraire de tranquillité absolue de la *Vita contemplativa* exerçait un tel pouvoir que, devant semblable immobilité, toutes les différences entre les activités multiples de la *Vita activa* disparaissaient » (22).

Un tel lien était le plus souvent nié, au nom d'une opposition entre la *praxis* et la pensée, par exemple chez Marx qui lui aussi n'échappa pas à la séparation entre les deux activités, l'une qualifiée d'active, l'autre de passive.

Il fallait donc aborder la question sous un autre angle. Il fallait installer un doute quant à la séparation arbitraire entre action et pensée et quant à l'opposition actif/passif. En terminant *Condition de l'homme moderne* par une phrase de Caton, Arendt formule le doute, sans pour autant l'approfondir : « *Nunquam se plus agere quam nihil cum ageret, nunquam minus solum esse quam cum solus esset* » (jamais plus actif que lorsqu'il ne faisait rien, jamais moins seul que lorsqu'il l'était). Elle y revient avec son projet. « Mais alors, que 'fait'-on quand on ne fait que penser ? Où est-on quand, alors qu'on est toujours normalement entouré d'autres êtres humains, on se retrouve en sa seule compagnie ? » (22).

Arendt engage un parcours de la question : « qu'est-ce que penser », dans la tradition occidentale. Ces questions soulèvent des difficultés. « A première vue, elles paraissent relever de ce qu'on appelait autrefois 'philosophie' ou 'métaphysique', mots et domaines d'investigation qui, personne ne l'ignore, sont bien discrédités de nos jours. » Il ne s'agit

pas de «modernes querelles positivistes et néopositivistes» (23) qui assimileraient la philosophie à de la poésie (selon Carnap cité par Arendt), le problème est plus complexe. Certes, «la philosophie et la poésie sont de la même famille». Les deux démarches s'intéressent au «hiatus entre les mots, milieu où se meut la pensée, et le monde des phénomènes, milieu propre à la vie» (23). Un tel hiatus a conduit à la philosophie et à la métaphysique. Cependant, l'interrogation s'est déplacée et a changé de terrain:

> «[...] à l'origine c'était la pensée, sous forme de *logos* ou de *noesis*, qu'on estimait atteindre la vérité ou l'Etre vrai, alors qu'à la fin l'accent s'est déplacé en direction de ce qui s'est offert à la perception et vers les instruments grâce auxquels élargir et aiguiser les sens. Il paraît naturel que la première orientation s'en prenne aux phénomènes, la seconde à la pensée» (23).

Ce qui est compliqué avec la métaphysique, ce ne sont pas tellement les attaques qu'elle subit, que la manière dont les philosophes traitent ces questions. Ainsi, comme la crise de la théologie a commencé lorsque les théologiens ont proclamé la mort de Dieu, la crise de la philosophie s'est révélée au grand jour quand certains philosophes ont proclamé la fin (Husserl) ou le dépassement (Heidegger) de la métaphysique. Kant lui-même n'est pas en reste. Il est un «détracteur de haut vol» de la métaphysique dans ses écrits pré-critiques. R. McKeon avait raison quand il affirmait qu'il n'y avait pas de consensus quant à la fonction et à l'objet de la métaphysique. Fallait-il alors revenir, comme Kant, «à un âge avancé, après avoir porté un coup mortel à cette 'science terrifiante', il prévoyait que les hommes reviendraient à la métaphysique 'comme à une amante avec laquelle on s'était brouillé'» (24-25).

Arendt estime que cela n'est ni «très probable, ni même souhaitable». A propos de la mort de la philosophie et de la métaphysique, il faut prendre acte de la situation et en interpréter le sens: «Ce n'est pas que les éternelles questions qui remontent à l'apparition des hommes sur terre sont devenues sans objet, c'est qu'on les posait et les résolvait selon des méthodes qui ont perdu toute crédibilité» (25). Arendt pose une hypothèse explicative des raisons de cette mort.

> «Ce qui est bien mort, c'est la distinction fondamentale entre le domaine sensoriel et de domaine supra-sensoriel, ainsi que l'idée, au moins aussi ancienne que Parménide, que ce qui ne relève pas des sens – Dieu, l'Etre, Causes et Principes premiers *(archai)*, Idées – a plus de réalité, de vérité, de signification que ce qui apparaît, et ne se place pas simplement au-delà, mais au-dessus du monde des sens» (VE 1, 25). Les «vérités éternelles» n'ont pas été simplement déplacées, «a disparu ce qui permettait de les distinguer» (25).

Ainsi, «[...] tout cadre de références dans lequel s'orientait notre pensée s'écroule. A ce niveau, rien ne veut plus dire grand-chose» (26).

Les rares défenseurs de la métaphysique dénoncent le danger du nihilisme qui découle de la situation, mais ils n'exploitent pas «en leur faveur un puissant argument» que leur fournit la situation: «Il est bien vrai qu'une fois rejeté le monde supra-sensoriel, son symétrique, le monde des phénomènes, tel qu'on le concevait depuis des siècles, se trouve anéanti lui aussi. Le sensoriel, tel que le voient encore les positivistes, ne peut survivre à la mort du supra-sensoriel» (VE 1 25). C'est l'intuition qu'a eue Nietzsche. Arendt en tire une implication logique, qui apparaît comme un argument central à la thèse du lien entre *Vita activa* et pensée: «Toute pensée qui englobe deux mondes implique qu'ils soient indissociablement liés» (26).

Les différents morts et leurs implications ont atteint, non seulement les élites, mais la grande masse. Arendt fait ici référence à ses analyses sur l'origine du totalitarisme.

« Ces 'morts' de l'époque moderne – celle de Dieu, la métaphysique, la philosophie et, par implication, celle du positivisme – ont acquis la dimension d'événements de grande portée historique depuis que, au début du siècle, elles ont cessé d'être la préoccupation exclusive d'une élite intellectuelle pour constituer, plus qu'une préoccupation, l'hypothèse adoptée d'emblée par tout un chacun ou presque » (26).

Mais elle précise les limites de son propos : « Ce n'est pas cet aspect politique de la question qui constitue ici notre propos » (26). Il ne s'agit pas tant ici de la question de l'autorité politique, et la manière dont cette crise atteint nos manières de penser.

Arendt pose alors sa thèse centrale de *La vie de l'esprit* :

« Notre capacité de penser n'est pas en jeu ; nous sommes ce que les hommes ont toujours été – des êtres pensants. J'entends par là, tout simplement, que l'homme a le goût, peut-être le besoin, de penser plus loin que les limites du savoir, de tirer davantage de cette capacité que savoir et action » (27).

Alors que faire, après avoir abandonné le nihilisme ? Choisir la voie de la *tabula rasa* de Descartes ? S'imaginer qu'il serait possible de faire ce qu'a fait l'âge moderne à ses débuts, c'est-à-dire aborder chaque sujet, sans exception, « en même façon que si je traitais d'une matière que jamais personne avant moi n'eût touchée » (27). Cela est devenu impossible en partie à cause de « l'hypertrophie de notre conscience historique » et surtout, parce que les seuls qui pourraient nous fournir des informations sur l'activité de penser sont ceux qui usent des « arguments spécieux de la métaphysique » (27). Et pourtant, Arendt tire de cette difficulté un lieu où engager ses recherches : « Les arguments spécieux de la métaphysique contiennent les seuls indices connus de ce que signifie la pensée pour ceux qui s'y consacrent, même si cela est bizarre et même s'ils ne s'expriment pas de 'façon directe' » (27).

Elle indique deux avantages pour sa méthode qui découlent de la disparition de la métaphysique et de la philosophie. Le premier avantage consiste dans le fait de pouvoir « regarder le passé d'un œil nouveau, dégagé de la contrainte et du poids de la tradition, et par là même de disposer d'un foisonnement d'éléments bruts d'expérience sans que s'imposent de *dicta* quant à l'exploitation de ces trésors » (27). Elle cite une nouvelle fois après sa fameuse préface (CC) le vers de René Char pour expliquer ce rapport paradoxal à la tradition : « Notre héritage n'est précédé d'aucun testament. » Cet avantage comporte un danger, alors que s'est développée une « incapacité croissante à se mouvoir [...] dans le domaine de l'invisible », ou encore « la disgrâce dans laquelle est tombé tout ce qui n'est pas visible, palpable ou tangible » (28). Le danger est de « perdre notre passé en même temps que nos traditions » (28).

Même s'il y avait un désaccord quant à la fonction et à l'objet de la métaphysique ou philosophie, une certitude est demeurée : « Ces disciplines – qu'on les appelle métaphysique ou philosophie – traitent de problèmes qui échappent aux perceptions et leur compréhension transcende le sens commun, fruit de l'expérience sensorielle » (28). Arendt écrit que cela peut être attesté par « des méthodes et des tests empiriques ». Elle explique que

« de Parménide à la mort de la philosophie tous les penseurs s'accordaient à dire que pour se frotter à ces questions, l'homme devait disjoindre son esprit des sens [...]. Le philosophe se place en retrait du monde des phénomènes et, depuis que la philosophie existe, on parle des régions qu'il fréquente comme d'un monde d'élus » (28).

Mais depuis Platon et tous ceux qui se réclamaient d'une position de retrait, une telle position a «perdu de sa crédibilité». Arendt situe là le deuxième avantage de la situation présente. La capacité de penser n'est pas liée au statut de «penseur de profession» (28), au degré d'érudition ou d'ignorance, d'intelligence ou de stupidité. Elle rappelle que Kant a refusé que la philosophie soit réservée à quelques élus à cause précisément de ses implications morales. Puis elle revient sur la nature de la pensée et son rapport au mal et sur le siège du mal qui n'est pas «l'intériorité de l'homme». Elle prend le contre-pied de Kant et revient sur sa thèse de la banalité du mal. Cependant, écrit-elle, lorsque Kant affirme que

> «'la stupidité est causée par un cœur mauvais...'. Ce n'est pas vrai: absence de pensée ne veut pas dire stupidité; elle se manifeste chez des gens très intelligents et elle ne provient pas d'un cœur mauvais; c'est sans doute l'inverse qui est vrai, la méchanceté peut être causée par l'absence de pensée» (28).

On ne peut donc plus abandonner ces questions aux spécialistes.

Elle pose alors une base pour sa démarche d'étude de l'activité de penser: la distinction de Kant entre *Vernunft*, traduit de l'anglais en français dans l'édition française du texte d'Arendt par raison, et *Vertand*, traduit par intellect (et qu'il aurait plutôt fallu traduire par entendement)[229]. Elle rappelle que Kant a établi une telle distinction après avoir découvert le scandale de la raison, le fait que «l'esprit est incapable de connaître avec certitude et de soumettre à la vérification certains sujets et certaines questions auxquels il ne peut cependant s'empêcher de penser» (29) aux questions ultimes qui pour Kant sont Dieu, l'immortalité, la liberté, rappelle Arendt. Elle continue: Kant voyait bien que le «besoin urgent» de raison est à la fois autre et plus que «la simple quête et le désir de savoir». Ce qui fait que «la démarcation entre les deux facultés de raison et d'intellect coïncide avec une différentiation entre deux activités mentales absolument autres, pensée et savoir, et deux types de préoccupation aussi totalement distincts, la signification pour la première catégorie, la connaissance pour la seconde» (29). Kant avait libéré la raison, bien au-delà de ce qu'il pouvait imaginer, quand il avait montré que le besoin de réflexion s'exerce autant sur ce qu'il peut connaître que sur ce qu'il ne connaîtra jamais (les questions ultimes). Cependant, il a créé un autre problème: «il n'avait pas fait de place pour la croyance; il en avait fait une à la pensée, et il n'avait pas 'aboli le savoir', mais l'avait séparé de la pensée» (30).

Kant et ses successeurs «n'ont jamais prêté grande attention à la pensée en tant qu'activité et moins encore aux expériences du moi pensant» pour une raison: «ils exigeaient le genre de résultats et appliquaient le type de critères de certitude et d'évidence qui sont les résultats et les critères de connaissance» (VE 1 30). En quelque sorte, explique Arendt, ils appliquaient au *Vernunft*, les critères du *Verstand*, alors que «la pensée et la raison n'ont pas les mêmes préoccupations que l'intellect» (30).

Elle résume alors son projet de *La vie de l'esprit* en une phrase:

> «L'exigence de raison n'est pas inspirée par la recherche de la vérité mais par celle de la signification. Et vérité et signification ne sont pas une seule et même chose» (30).

Son projet est en fait la remise en cause d'une autre réalisation philosophique importante du siècle. Quelqu'un s'est engagé sur le chemin de «l'argument fallacieux par excellence [...] [qui] est d'interpréter la signification selon le modèle de la vérité» (30). On devine aisément qui est visé principalement par les propos d'Arendt.

> « L'exemple le plus récent, et à certains égards le plus frappant, se trouve dans *L'Etre et le Temps* où, dès les premières pages, se pose 'à nouveau la question de l'être' [Arendt cite Heidegger]. Heidegger lui-même réinterprétant par la suite sa question initiale, affirme explicitement : 'L'essence de l'Etre... c'est-à-dire sa vérité' [Arendt cite Heidegger] » (31).

Poser l'équation Etre-vérité signifie le rejet de la distinction de Kant et aussi celle entre « le besoin urgent » de penser et le « désir de savoir ». Elle ne tient pas qu'au poids de la tradition. En posant sa distinction Kant a libéré la philosophie allemande, ce qui a « déclenché l'idéalisme allemand » (31). Arendt n'en reste pas à une critique de penseurs professionnels de l'idéalisme allemands, mais bien à certains de leurs héritiers, « une nouvelle race de spécialistes ». La pensée spéculative est devenue « le domaine d'une nouvelle race de spécialistes attachés à la thèse que le 'domaine propre' à la philosophie est 'la connaissance effectivement réelle de ce qui est en vérité' » (Arendt cite Hegel, 31). Ils se sont libérés des « vieux dogmatismes académiques et de ses exercices stérils » pour fonder une « nouvelle science » : la « Science de l'expérience de la conscience », « tout en estompant avec brio la distinction de Kant, le souci que la raison a de l'inconnaissable et celui de l'intellect pour la connaissance » (31). Arendt finit son introduction par un dernier constat critique sur la confusion entre intellect et raison où perce l'ironie quant à l'illusion de ses résultats : « A la poursuite d'un idéal cartésien de certitude, comme si Kant n'avait jamais existé, ils croyaient le plus sérieusement du monde que les résultats de leurs spéculations avaient le même degré de validité que ceux des processus de connaissance » (31).

1.2 La découverte du sujet pensant en relation par Socrate

Arendt effectue un long parcours par une série de distinctions (VE1) pour décrire sa conception de l'activité de pensée, à partir d'une distinction entre être et apparence, en s'expliquant sur la nature phénoménale du monde, entre ce qui est le « vrai » et le « simple » dans l'apparence, en s'expliquant sur le renversement métaphysique et la valeur de la surface, puis en critiquant la séparation corps-âme de Descartes, en distinguant apparence et semblant et en précisant ce qu'est le moi pensant et le moi de Kant, le moi pensant, le « *sensus communis* » et le doute cartésien, entre intellect et raison, entre vérité et signification (chapitre I). Elle décrit ensuite les activités mentales dans un monde de phénomènes (chapitre II), puis s'interroge : « Qu'est-ce qui nous fait penser ? » (chapitre III), pour finir avec la question : « Où est-on quand on pense ? » (chapitre IV). De son long parcours passionnant, je ne retiens ici qu'un aspect du chapitre III, où elle pose la pluralité au plus intime de l'acte de pensée et définit ainsi le sujet politique dans son intériorité dans l'acte de penser le plus intime.

Ce point est important pour ce qui nous intéresse en rapport à la figure-sujet des sans-Etat, dans la mesure où il nous fait passer du sujet-individu politique existant en s'extériorisant dans l'espace public grec à un sujet politique intériorisé à partir duquel elle va plus tard, en lisant la troisième critique de Kant, construire et amplifier une telle intériorité et préciser son articulation et l'espace public.

Dans sa dernière œuvre, *La vie de l'esprit*, pour ce faire, après avoir considéré des « philosophes de profession », Arendt revient à un philosophe non professionnel, Socrate, qu'elle prend comme modèle de « l'activité de penser dans sa réalité », car elle contient la pluralité[230]. C'est dans ce texte qu'elle décrit le plus longuement la pluralité dans l'activité de penser. En décrivant Socrate, elle décrit en fait ce qu'elle appelle

«l'activité de penser». Elle doute des réponses du «penseur de profession», parce que la question: «qu'est-ce qui nous fait penser?» «n'est pas provoquée par ce qu'il éprouve tandis qu'il pense. Elle vient de l'extérieur [...] de préoccupations professionnelles de penseur ou du sens commun» (190).

Il ne faut pas confondre le «moi» et le «moi pensant», précise Arendt pour cerner l'activité de penser. «Le moi pensant se cache, il n'a [...] aucune envie de paraître dans le monde des phénomènes. C'est un individu fuyant, invisible aux autres et, de plus, impalpable, insaisissable pour le moi» (191). Tenter de répondre à la question «qu'est-ce qui nous fait penser?» est alors «la recherche de moyens de le [moi pensant] faire sortir de sa cachette, de l'énerver, si je puis dire, jusqu'à ce qu'il se manifeste» (191). Il faut donc trouver un penseur non professionnel «en qui se fondent deux passions apparemment contradictoires, la pensée et l'action» (191). L'homme le mieux adapté à ce rôle n'aspire pas à gouverner les hommes, ne prétend pas conseiller les gens au pouvoir, ne se soumet pas à la domination, il s'agit d'«un penseur qui sache rester un homme parmi les autres, ne fuie pas la place publique, soit un citoyen comme les autres, ne fasse rien, n'exige rien en dehors de ce que chacun, selon lui, peut attendre et devenir» (191).

Un premier constat s'impose quand on observe le Socrate des dialogues de Platon: «L'argumentation ne mène nulle part ou tourne en rond [...]. Si bien que 'c'est là la théorie selon laquelle on ne peut chercher ni ce qu'on connaît ni ce qu'on ne connaît pas: ce qu'on connaît, parce que le connaissant on n'a pas besoin de le chercher; ce qu'on ne connaît pas, parce qu'on ne sait même pas ce qu'on doit chercher'» (Arendt cite le Ménon, 194). Un deuxième constat s'impose: «Aucun des arguments, *logoi*, ne tient en place, ils bougent sans arrêt» (194). En posant des questions, Socrate les met en mouvement. Quand le cercle est bouclé, il offre avec bonne humeur de recommencer à zéro et d'essayer de trouver ce que sont la justice, la piété, etc. Socrate qui n'a rien à enseigner, qui ne sait rien, qui n'enseigne pas la sagesse comme les Sophistes mais l'amour de la sagesse, qui pense que l'utilité de la pensée est «la réflexion et l'examen critique [...] la meilleure chose qui soit jamais arrivée à la cité» (198). Il est à la fois, *taon* (il aiguille les citoyens), *sage-femme* (il est stérile comme les vieilles sages-femmes athéniennes et peut donc disposer de leur talent d'expertise) et *torpille* (il paralyse). Cette dernière image de la paralysie montre bien comment est ressentie et représentée, dans les affaires courantes du monde, l'activité de penser.

Socrate ne répond pas à la fameuse question, mais il offre «un certain nombre de variations» qui décrivent l'activité de penser. Il se sert de métaphores pour en parler. L'une est celle du vent: «Les vents aussi ne sont pas visibles, mais nous voyons leurs effets, nous sentons leur présence» (Arendt citant Socrate, 198). Il y a une difficulté qui provient de ce vent: «Chaque fois qu'il se lève, [il] a pour habitude particulière de réduire à rien ses manifestations antérieures: c'est pourquoi un même homme peut être compris, et se comprendre lui-même comme taon aussi bien que comme torpille. C'est la nature de cet élément invisible de se défaire, dégeler, si l'on veut, ce que le langage, véhicule de la pensée, avait figé sous forme de pensée – mot (concepts, phrases, définitions, doctrines) dont Platon fustige avec tant d'éclat la faiblesse et la raideur dans la *Septième lettre*. La pensée, en conséquence, possède à tout coup un effet de sape, de destruction à l'égard de tous les critères établis, les valeurs, les étalons du bien et du mal, en deux mots vis-à-vis des coutumes, des règles de conduite dont traitent les principes de moralité et l'éthique» (199-200).

La paralysie est donc double : elle est d'un côté inhérente au « arrête-toi pour réfléchir, à l'interruption de toute activité » (200) et de l'autre côté, elle peut aussi produire un « effet d'éblouissement tardif, quand on en sort et qu'on s'interroge sur ce qui semblait ne faire aucun doute tandis qu'on s'activait sans réfléchir » (200). Cela comporte un risque qui peut être un vrai danger pour la cité, précise Arendt : celui du laisser-aller au cynisme, au négativisme représenté par les personnages d'Alcibiade et de Critias. Ce sont des « résultats négatifs de la pensée », une sorte de « nihilisme », qui est inséparable de la pensée elle-même. « Il n'est pas de pensées dangereuses, c'est la pensée qui l'est, mais le nihilisme n'en est pas le produit. Ce n'est que l'autre face de la convention [...]. Tout examen critique doit traverser une phase de négation » (201) et là réside le danger. Mais un tel danger n'est pas le résultat de la voie de Socrate, qui ne se soucie pas d'atteindre des résultats définitifs. L'activité de penser de Socrate est périlleuse dans un autre sens pour les croyances : « [...] ce qui avait un sens tandis qu'on réfléchissait se réduit en fumée dès qu'on veut l'appliquer à la vie de tous les jours » (201). En d'autres termes, dans la vie courante, « penser signifie que chaque fois qu'on se heurte à une difficulté de la vie, il faut repartir à zéro pour prendre une décision » (202).

L'activité de penser « arrache au sommeil ».

« 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 [...] c'est une activité qui accompagne la vie et a pour objet des concepts tels que justice, bonheur, vertu donnés par le langage comme porteurs de signification des événements de la vie et de tout ce qui meuble une existence humaine » (203).

La quête de la signification est « dans la langue de Socrate, amour au sens grec du terme *Eros* [...]. L'amour *Eros* est avant tout un besoin ; il désire ce qu'il n'a pas. Les hommes sont amoureux de la sagesse et se lancent dans la philosophie parce qu'ils ne possèdent pas la sagesse ; ils aiment la beauté, *philokaloumen* comme le dit Périclès dans *L'Oraison funèbre* [...] l'amour est le seul domaine dans lequel Socrate se prétend expert, et ce talent le guide également dans le choix de ses compagnons et amis, en désirant ce qu'il n'a pas, l'amour établit des liens avec ce qui n'est pas présent » (203). La parole est nécessaire à l'*Eros*.

Et pour Socrate, sont objets d'amour la beauté, la sagesse, etc., mais pas la laideur et le mal qu'il exclut du domaine de la pensée. Le mal n'a pas de statut ontologique chez Socrate, écrit Arendt, « il est fait d'une absence ; de quelque chose qui n'existe pas » (204). Il y avait le même rejet du mal dans l'étonnement admiratif à la base de la pensée de Platon. Ce rejet « est présent chez presque tous les philosophes occidentaux » (204). « On pourrait croire que tout ce que Socrate avait à dire sur le lien entre le mal et l'absence de pensée est que les hommes qui ne sont pas amoureux de la beauté, de la justice et de la sagesse sont incapables de pensée ; tout comme à l'inverse, ceux qui aiment l'examen critique et donc sont 'philosophes' sont incapables de faire le mal » (204).

1.3 Le dialogue silencieux de la conscience de soi, premier degré de la pluralité humaine

Alors, se demande Arendt, où se retrouve-t-on, après avoir considéré l'étonnement de Platon et « l'activité de penser » de Socrate, lorsque l'on s'interroge sur les liens éventuels entre la non-pensée et le mal ? Nous sommes placés dans la position de devoir

penser, que ceux qui pratiquent l'*eros* socratique et le *thaumazein* de Platon sont à l'abri de faire le mal. Il est difficile d'imaginer, écrit Arendt, que Socrate conférait un tel talent à une minorité. Elle déplace alors la question : « S'il existe dans la pensée quelque chose qui puisse empêcher les hommes de faire le mal, ce doit être une propriété inséparable de l'activité elle-même, quel qu'en soit l'objet » (205).

Elle analyse alors, ce qu'elle appelle *« le deux-en-un »* du dialogue silencieux présent dans l'activité de penser qui manifeste l'inscription de l'activité de penser dans la pluralité humaine. Elle commence par retourner à Socrate, chez qui elle trouve la première manifestation d'une dialectique, dans l'activité de penser, entre soi et soi-même, qui démontre non l'esseulement du penseur, mais son inscription dans la pluralité. Arendt va montrer le rapport entre l'activité de penser et la pluralité en commençant par montrer l'existence de la pluralité à l'intérieur même de la conscience de chaque humain qui devient ainsi un ami pour lui-même.

Dans le *Gorgias* (dialogue sur la rhétorique, l'art de parler à la multitude et de la convaincre, rappelle Arendt), Socrate fait deux affirmations paradoxales. La première : « commettre l'injustice est pire que la subir » (Gorgias, 474b) et la deuxième : « Mieux vaudrait me servir d'une lyre dissonante et mal accordée, diriger un chœur mal réglé ou me trouver en désaccord ou en opposition avec tout le monde, que de l'être avec moi-même tout seul et de me contredire » (Arendt souligne le tout seul) (Gorgias, 482c). Comment faut-il comprendre Socrate ? Arendt propose une interprétation en mettant l'accent sur « l'activité de penser » : « C'est bien la philosophie, ou plutôt l'expérience de pensée qui conduit Socrate à parler comme il le fait » (206) et non un « moralisme vulgaire ». Socrate a des « intuitions nées de l'expérience ». Quand Socrate parle, ce n'est pas le citoyen qui parle – celui qui se préoccupe du monde – « c'est l'homme qui se consacre avant tout à la pensée » (207). Quand Calliclès répond à Socrate, il lui dit que s'il s'occupait des choses du monde, il verrait que le monde est divisé en forts et en faibles, mais ce que Calliclès oublie, c'est l'examen critique non des conditions du monde, mais l'expérience de la pensée, de la recherche de la sagesse de Socrate qui réfléchit. La deuxième intervention de Socrate qui peut paraître paradoxale, suit pourtant logiquement la première, écrit Arendt. Socrate se dit « incapable de courir le risque de ne pas être en harmonie avec lui-même. Mais rien d'identique à soi-même, réellement et absolument Un, comme A est A, ne peut être ni en harmonie ni en désaccord avec soi-même ; il faut toujours au moins deux tons pour produire un son harmonieux. Bien évidemment, quand je parais et que les autres me voient, je suis un ; sinon, on ne me reconnaîtrait pas. Et tant que je suis avec les autres, à peine conscient de moi-même, je suis ce que je leur parais. On appelle conscience de soi (littéralement 'connaître avec soi') le fait étonnant qu'en un sens, je suis aussi pour moi-même, bien qu'on ne puisse pas dire que je m'apparaisse, ce qui indique que l'' être un ' de Socrate n'est pas aussi évident qu'il semblerait ; je ne suis pas seulement pour les autres, mais pour moi, et, dans ce cas, je ne suis manifestement pas un. Il se glisse une différence dans mon unicité » (208).

« Cette différence nous est connue par ailleurs. Toute chose qui existe au sein d'une pluralité n'est pas seulement ce qu'elle est, dans son identité, mais est aussi différente des autres ; le fait d'être différente appartient à sa nature même ; le fait d'être différent appartient à sa nature même » (208). Il faut donc tenir compte de cette « altérité *(altereitas)* ou différence ». « Dès qu'on dit ce qu'est une chose, il faut dire ce qu'elle n'est pas, ou alors on fait des tautologies : toute détermination est négation, comme

le dit Spinoza » (208). Arendt relève ensuite, à propos du problème de l'identité et de la différence, un curieux passage du Sophiste de Platon (relevé par Heidegger, précise-t-elle). L'Etranger du dialogue affirme que « ce n'est pas le couple mouvement repos qui est 'l'autre' ou 'le même' ... tout ce qui est autre a comme caractère nécessaire de n'être ce qu'il est que relativement à autre chose *(hekaston heautotauton)* » (209). Le passage en question traite du « caractère commun *(koinonia)*, des Idées qui s'emboîtent et se fondent et surtout de ce que pourraient avoir en commun la Différence et l'Identité, apparemment contraires » (209). Arendt retrace en détail le développement d'Heidegger que je ne reprends pas ici. Elle en traduit les implications : « Dès qu'il y a pluralité – d'êtres vivants, de choses, d'idées – il y a différence, et cette différence ne provient pas de l'extérieur, mais est inhérente à chaque entité sous forme de dualité, d'où se dégage l'unité, par voie d'unification » (209). Il ne faut donc pas, comme Platon et Heidegger, « enlever une simple chose du contexte constitué par les autres et ne chercher en elle que son rapport à elle-même *(kath'auto)*, c'est-à-dire son identité, ne révèle aucune différence, aucune altérité ; en même temps que le rapport à quelque chose qu'elle n'est pas, notre chose a perdu sa réalité et acquis un côté bizarre un peu inquiétant » (210). Les choses subissent une transformation quand la pensée s'empare d'elles.

« En d'autres termes, le transfert qui s'effectue ici est celui de l'expérience du moi pensant aux choses elles-mêmes. Car rien ne peut être soi-même et en même temps pour soi-même ; si ce n'est le deux-en-un que Socrate a découvert être l'essence de la pensée et que Platon a traduit dans la langue conceptuelle comme le discours silencieux *eme emauto* – de moi avec moi-même ». Arendt précise : « Ce n'est pas l'activité de penser qui instaure l'unité, unifie le *deux-en-un* ; bien au contraire, le *deux-en-un* redevient Un quand le monde extérieur s'impose au penseur et interrompt brusquement le processus de pensée. Alors, quand on réclame le penseur de façon pressante dans le monde des phénomènes, où il est toujours Un, c'est comme si, fendu en deux par le processus de pensée, l'ensemble se refermait d'un coup » (210).

La pensée « est une entreprise solitaire, mais pas esseulée »[231] (210).

« Rien ne montre plus clairement que l'homme existe essentiellement dans la dimension plurielle que le fait que sa solitude actualise, au cours de la pensée, la simple conscience qu'il a de lui-même, et partage sans doute avec les espèces animales les plus évoluées, en une dualité » (210).

Arendt en tire une conséquence centrale pour la pensée : « C'est cette dualité de moi face à moi-même qui fait de la pensée une activité véritable, dans laquelle je suis à la fois celui qui pose la question et celui qui y répond. La pensée peut devenir dialectique et critique parce qu'elle subit ce processus de questions et de réponses, dans le dialogue de *dialagesthai* qui, en fait, consiste à 'voyager' à travers les mots *(poreuesthai dia ton logon)* et grâce à laquelle on pose sans relâche la question socratique fondamentale : 'Qu'est-ce que vous voulez dire par ?' ... sauf que ce dire *(legein)* est silencieux et par conséquent si rapide qu'il est difficile d'en retrouver la structure dialoguée » (211).

Le critère du dialogue mental n'est pas la vérité sur le mode de l'intuition, du déroulement d'un raisonnement mathématique ou logique qui s'appuie sur la structure du cerveau pour imposer sa force naturelle. Le seul critère du dialogue socratique « est d'être en conformité avec soi-même, de se tenir *(homologein autos heauto)* : son contraire, être en contradiction avec soi-même *(enantia legein autos heauto)* » (211), ce qui signifie « devenir son propre adversaire ».

Arendt fait un constat quant au statut de la logique d'Aristote développée dans *L'Organon*: «Ce que l'on appelle maintenant 'logique' n'était aucunement à l'origine conçu comme 'instrument de la pensée', mais était la science de la parole et de l'argumentation correctes quand on essaie de convaincre les autres ou de rendre compte de ce qu'on affirme, en commençant toujours, comme le faisait Socrate, par des prémisses susceptibles d'être acceptées par la plupart des hommes, ou par la plupart de ceux qu'on estime les plus sages» (212).

Arendt souligne une chose intéressante: «Dans les premiers traités, le principe de non-contradiction, décisif seulement dans le cas du dialogue intérieur de la pensée, n'a pas encore été posé en règle fondamentale du discours en général» (212). Quand ce cas particulier est devenu le modèle de la pensée, le «pense toujours en accord avec toi-même» de Kant deviendra un des «commandements immuables pour la classe des penseurs» (Arendt citant Kant).

Puis Arendt résume son propos quant à la «dualité première», à l'altérité inscrite au cœur du processus de la pensée: «En deux mots, l'actualisation spécifique de l'être humain, qui affecte la conscience de soi, dans le dialogue pensé entre soi et soi-même, suggère que la différence et l'altérité, caractéristiques dominantes du monde des phénomènes dévolu à l'homme en tant qu'habitat, au milieu de la pluralité de choses, représentent aussi les conditions mêmes de l'existence de l'ego mental, car celui-ci ne vit en fait que dans la dualité» (212).

Et l'ego ne connaît «la différence dans l'identité précisément qu'au moment où il n'a aucun lien avec les phénomènes mais ne se rattache qu'à lui-même» (212).

Puis Arendt amène une nouvelle précision importante quant à la distinction entre conscience et pensée.

«Conscience de soi et pensée sont deux choses; les actes de conscience ont en commun avec l'expérience sensorielle d'être 'intentionnels' et par conséquent cognitifs, tandis que le moi pensant ne pense pas quelque chose mais à quelque chose, en une action dialectique qui se poursuit sous forme de dialogue silencieux. Sans conscience, au sens de conscience de soi-même, la pensée ne serait pas possible. Ce qu'actualise la pensée, dans son processus ininterrompu, c'est la différence, présente dans la conscience sous forme de simple fait brut *(factum brutum)*; ce n'est que sous cette forme humanisée que la conscience de soi devient la caractéristique dominante d'un être qui n'est ni un dieu ni un animal, mais un homme [...] le deux-en-un socratique apporte un baume à la solitude de la pensée; sa dualité inhérente laisse entrevoir la pluralité infinie qui est loin de la terre» (213).

Pour Socrate, «la dualité du deux-en-un» signifiait que l'on ne se mettait pas en contradiction avec soi-même s'enfermant ainsi dans sa solitude comme Richard III (qu'elle cite), que les interlocuteurs soient en bonne forme et amis. Quand on est seul et qu'on pense, l'esprit en éveil est le partenaire qui ne disparaît que lorsque l'on arrête de penser. On est avec soi-même. Mais si on peut être ami des victimes, on ne peut être amis avec les meurtriers. C'est ainsi qu'Arendt explique la phrase de Socrate: il vaut mieux subir le mal que de le faire. «Ce qu'a découvert Socrate, c'est qu'on peut avoir des rapports avec soi-même, aussi bien qu'avec les autres, et que les deux types de rapports présentent des points communs» (214). «Les siècles à venir devaient donner à l'individu qui attend Socrate chez lui le nom de conscience» (215), qui est le tribunal devant lequel on se présente chaque fois que l'être humain veut bien rentrer chez lui. La conscience est un témoin qui ne prescrit rien de positif, qui se contente de dire ce

qu'il ne faut pas faire. Il s'agit d'un « rapport silencieux », pas d'une question de bonté, de méchanceté, d'intelligence ou de stupidité. Celui qui ne sait pas ce qu'est ce rapport silencieux, dans lequel on soumet à l'examen critique ce qu'on dit ou ce qu'on fait, n'a pas peur de se contredire, ne tient pas à se justifier. En ce sens, « les gens mauvais ne sont pas pleins de regret » (216).

La faculté de penser, « l'actualisation de la différence présente dans la conscience de soi » est présente en chacun de nous et elle n'est pas le fait d'une minorité. Le manque de penser peut toucher « les hommes de laboratoire, les érudits, et autres spécialistes de l'équipée mentale. Tout le monde peut être amené à fuir ce rapport à soi-même dont Socrate a, le premier, découvert qu'il était réalisable et important » (217).

« La pensée va de pair avec la vie et est elle-même la quintessence dématérialisée du vivre [...]. Une vie dépourvue de pensée n'a rien d'impossible ; elle ne réussit pas à développer sa propre essence, c'est tout – elle n'est pas seulement dépourvue de signification ; elle n'est pas tout à fait vivante. Les hommes ne pensent pas comme des somnambules » (217).

Les critères d'action de la pensée qui est distincte de la soif du savoir en tant que recherche de connaissance, ne sont pas les règles habituelles reconnues et entérinées par la société. C'est de « savoir si je me sentirai capable de vivre en paix avec moi-même, une fois venu le temps de réfléchir sur mes actes et mes paroles » (217). Et Arendt précise les effets de la pensée qui ne s'inscrivent pas dans une optique de progrès scientifique ou politique sauf en cas d'urgence ou de situation extrême.

« Pour le penseur lui-même, cet effet accessoire moral reste marginal. Et la pensée en elle-même n'apporte pas grand-chose à la pensée comme instrument appliqué à d'autres fins. Elle ne crée pas de valeurs ; elle ne va pas trouver, une fois pour toutes 'ce qu'il y a de mieux à faire' ; elle ne consolide pas les règles de conduite acceptées, mais les désagrège plutôt. Elle n'a aucune portée politique non plus, à moins que ne se déclare un état d'urgence. Qu'il me faille, tant que je suis en vie, savoir vivre avec moi-même est une considération qui ignore la politique, sauf dans les situations-frontières » (217).

Dans une situation frontière, l'homme se voit obligé de considérer à tenir compte d'un passé qu'il n'a pas vécu et d'un futur qu'il ne vivra pas. La vie individuelle est ainsi transcendée. En pensant au passé et au futur, la pensée cesse d'être marginale pour devenir politique. « Ce genre de réflexion naît immanquablement quand la situation politique devient critique » (218).

Et Arendt précise encore plus ce rapport entre la pensée et le politique en situation extrême.

« Quand tout le monde se laisse emporter, sans réfléchir, par ce que font et croient les autres, ceux qui pensent sont obligés de sortir de leur trou, car le refus d'entrer dans la danse est flagrant et se transforme en une espèce d'action. Dans les situations d'urgence de ce type, il se révèle que l'élément de purgation contenu dans la pensée est implicitement politique » (218).

C'est dans un tel contexte qu'elle pose alors le lien entre la pensée et le jugement, tout en caractérisant le jugement comme « faculté la plus politique » et sa place.

« Car la destruction en question a un effet libérateur sur une autre faculté, celle du jugement, qu'on peut à bon droit appeler la plus politique des facultés mentales humaines. C'est elle qui juge des cas particuliers, sans les faire entrer dans le cadre des règles qui s'enseignent et s'apprennent jusqu'à ce qu'elles acquièrent le statut d'habitudes remplaçables par d'autres habitudes et d'autres règles » (218).

Elle rappelle encore une différence entre la faculté de penser et la faculté de jugement, tout en définissant les liens qui les unissent.

«La faculté de juger des cas particuliers (révélée par Kant), l'aptitude à dire 'c'est mal', 'c'est beau' et ainsi de suite n'est pas la même chose que la faculté de penser. La pensée manipule l'invisible, des représentations d'objets absents; le jugement se préoccupe toujours d'objets et de cas particuliers qui sont proches» (218).

Mais malgré cette différence, il existe des liens entre la pensée et le jugement.

«Il existe des liens entre les deux (pensée, jugement) comme entre la conscience et la conscience de soi. Si la pensée – le deux-en-un du dialogue silencieux – actualise la différence comprise dans l'identité que connaît la conscience de soi, et par là élabore la conscience en sous-produit, alors le jugement, sous-produit de l'effet libérateur de la pensée, réalise la pensée, la rend manifeste dans le monde des phénomènes où l'on n'est jamais seul et toujours trop occupé pour penser. La manifestation du vent de la pensée n'est pas le savoir; c'est l'aptitude à distinguer le bien du mal, le beau du laid. Aptitude qui, aux rares moments où l'enjeu est connu, peut très bien détourner les catastrophes, pour le moi tout au moins» (219).

2 Le pouvoir d'imagination

« [Kant] expose deux philosophies politiques, sensiblement différentes l'une de l'autre : la première est celle qui est communément reçue comme telle dans la Critique de la raison pratique et l'autre est contenue dans la Critique de la faculté de juger. Que la première partie de la Critique de la faculté de juger constitue, en réalité, une philosophie politique est un fait que les travaux sur Kant mentionnent rarement ; en revanche, il ressort, selon moi, de tous ses écrits politiques que Kant lui-même accorde au thème du 'jugement' beaucoup plus de poids qu'à celui de la 'raison pratique'. Dans la Critique de la faculté de juger, la liberté est décrite comme le pouvoir de l'imagination est très étroitement liée à cette manière de penser élargie qui est le penser politique par excellence parce qu'elle nous permet de 'penser en nous mettant à la place des autres'. »
(CC 280-281)

Précisons d'emblée, pour éviter toute équivoque, qu'il ne s'agit pas ici de traiter la question de la nature et de la fonction de l'imagination dans l'histoire de la philosophie en situant Arendt dans un tel cadre. Il ne s'agit pas non plus d'effectuer une analyse de texte approfondie des idées d'Arendt sur l'imagination ou encore d'analyser et d'évaluer sa lecture de Kant influencée par Heidegger quand il s'agit de l'imagination. L'exercice serait d'autant plus périlleux qu'Arendt n'a pas formalisé sa pensée à ce propos dans un ou des textes publiés. Il nous reste des considérations éparses dans des textes sur d'autres sujets (notamment la compréhension, le jugement) et de simples notes de cours. La prudence engage à imaginer que les idées d'Arendt n'étaient pas définitives.

Ma démarche est plus circonscrite. En tenant compte des limites indiquées, je me propose de tenter de saisir ce qu'est le pouvoir d'imagination en rapport à la liberté, pour Arendt, et quelle est sa fonction par rapport à la compréhension et au jugement[232].

Pour situer ses propos il convient de se souvenir que deux menaces pèsent sur Arendt quand elle écrit : le totalitarisme et la menace de la guerre d'anéantissement.

Sur ce dernier point, G. Anders (son premier mari), quand il écrit sur la bombe atomique en 1956 et la superfluité humaine en rapport à la modernité, est un interlocuteur d'Arendt. «Que le même homme puisse être employé dans un camp d'extermination et à la fois [être] bon père de famille» (Anders 1995, 59) a été constaté par Arendt lorsqu'elle observait Eichmann. Un tel fait amène Anders à définir la tâche «décisive» du travail intellectuel: «la formation de l'imagination morale». Tout en parlant de «l'insuffisance d'affectivité» qui n'a pas permis de ressentir les situations, il parle de nécessité de se former à «ressentir», de «commencer à expérimenter, de s'essayer à des 'exercices d'élongation morale', à 'l'étirement des prestations imaginatives et affectives habituelles'» (Anders 1995, 60-61).

L'imagination a une définition, un statut paradoxal chez Arendt. Elle lui accorde une grande place dans le jugement, tout en ne lui accordant pas un statut de faculté autonome à côté de la pensée, de la volonté, du jugement. Elle écrit à propos du mal politique quand elle parle d'Eichmann et du lien entre imagination et jugement: «Refus de juger: faute d'imagination, faute d'avoir présents devant les yeux et de prendre en considération les autres qu'on doit se représenter» (Arendt citée par Biener 1991, 159). A la suite de Kant et surtout d'Heidegger, elle considère l'imagination comme une double puissance reproductive et aussi productive ayant un rôle spécifique quant à la connaissance, mais surtout au jugement. L'imagination ouvre l'infinitude de la liberté dans le jugement qui est une forme importante d'appartenance politique dans la philosophie de la politique d'Arendt. Comme pour la pensée et le jugement, elle met l'imagination en rapport, non à la connaissance (vérité), mais à l'activité de penser en tant que jugement réfléchissant[233] (signification). A partir du statut qu'elle accorde à l'imagination, on verra comment, pour Arendt, il y a non seulement reproduction, mais création dans l'acte de jugement individuel et pluriel. En situant le contexte, je me propose de montrer en quoi la question philosophique de l'imagination est un enjeu pour une philosophie de la politique intégrant le jugement où l'exemple[234] dont elle tire la notion de «validité exemplaire» remplit dans le jugement le rôle du schème de Kant dans la connaissance. L'exemple pris dans le passé mémorable active le présent en inscrivant dans un mouvement du particulier au général l'infinitude de la liberté dans le jugement pour Arendt.

A propos de l'imagination, l'accent mis par Arendt sur la validité exemplaire dans la philosophie du jugement permet d'effectuer un lien entre sa manière d'aborder l'imagination et la fonction de la figure exemplaire des sans-Etat. En revenant un instant à une telle figure, on saisit les liens indirects d'un tel rôle de l'imagination dans le jugement avec l'interprétation philosophique de la condition de *Statelessness*, même si Arendt n'en parle pas directement dans ses notes sur le jugement.

2.1 Les notes de travail sur l'imagination

Ses notes de 1970[235] qui figurent sous le titre *L'imagination* apparaissent centrales quant à l'articulation entre l'imagination, la compréhension et le jugement individuel et politique, bien qu'elles ne représentent pas la pensée définitive d'Arendt. On y voit Arendt développer des idées qu'elle avait déjà formulées à propos de la compréhension en 1953 et 1954. En développant son étude sur l'imagination, Arendt se propose

de montrer comment une notion de Kant dans la *troisième Critique*, la validité exemplaire et le schématisme développé dans la *première Critique* sont présentes par l'imagination. Elle se propose de montrer que le rôle de l'imagination est de fournir des schèmes à la connaissance et des exemples au jugement. Elle décrit, ce qu'elle appelle par ailleurs en reprenant les termes de Kant, « l'opération de réflexion » (CK 100). Elle s'en explique en cinq points : I. Qu'est-ce que la faculté de l'imagination ? II. Quels sont les liens entre l'imagination et le jugement ? III. Qu'est-ce qu'un schème ? IV. Quels sont les points acquis jusque là ? V. L'exemple en tant que schème pour le jugement individuel et pour le jugement politique.

Dans la première partie du texte, Arendt s'interroge sur la nature de la faculté de l'imagination. « L'imagination est, selon Kant, la faculté de rendre présent ce qui est absent, la faculté de re-présentation : « L'imagination est le pouvoir de se re-présenter dans l'intuition un objet même en son absence. » Ou encore : « L'imagination *(facultas imaginandi)* est la faculté des intuitions hors de la présence de l'objet. » Elle écrit : « Il est assez normal de donner le nom 'd'imagination' à ce pouvoir de rendre présent ce qui est absent. Si je me représente ce qui est absent, j'ai présent à l'esprit une image, image de quelque chose que j'ai déjà vu et qu'alors je reproduis d'une façon ou d'une autre » (I 119). Elle précise encore que Kant appelle cette faculté « reproductive » pour la distinguer de la faculté « productive » – la faculté artistique qui produit ce qu'elle n'a jamais vu. Etrangement, Arendt cite en exergue une phrase de Kant qui ouvre d'autres perspectives par rapport à ce qu'elle vient d'écrire : « Si donc dans les jugements de goût l'imagination doit être considérée dans sa liberté, elle ne sera pas comprise en premier lieu comme reproductive, comme lorsqu'elle est soumise aux lois de l'association, mais comme productive et spontanée [...]. Nous reviendrons sur ce décalage fondamental et sa signification. » Elle continue ensuite à préciser ce qu'est l'imagination « productive ».

> « Mais l'imagination productive (le génie) ne l'est jamais totalement. Elle produit par exemple, le centaure en dehors du donné : le cheval et l'homme. On a l'impression qu'il est question de la mémoire. Mais pour Kant, l'imagination est la condition de la mémoire et son champ est beaucoup plus vaste » (119).

Elle précise l'articulation entre imagination et mémoire et leur rôle par rapport au temps (passé-futur dans le présent) :

> « Dans son *Anthropologie du point de vue pragmatique*, Kant rapproche la mémoire, 'le pouvoir de rendre [...] présent ce qui est passé', de la 'faculté de prévoir', qui se représente le futur. Toutes deux sont des facultés d'association' – à savoir qu'elles relient le 'ne plus' et le 'pas encore' [236] au présent ; rôle d'association et non de création et bien qu'elles ne soient pas elles-mêmes des 'représentations', 'elles servent à la liaison des perceptions dans le temps'. L'imagination n'a pas besoin d'être guidée par cette association temporelle ; 'elle peut, à volonté, rendre présent tout ce qu'elle choisit' » (119).

« Ce que Kant appelle le pouvoir de l'imagination, rendre présent à l'esprit ce qui est absent de la perception sensible, a moins à voir avec la mémoire qu'avec une autre faculté, connue depuis les débuts de la philosophie » (119) : le *nous* (cette faculté par laquelle « les choses absentes » « imposent leur présence »), de Parmenide. Arendt précise : « Il voulait dire par là que l'Etre n'est jamais présent, ne se donne jamais lui-même au sens. Ce qui n'est pas présent dans la perception des choses est le 'c'est' ; et le 'c'est', qui échappe aux sens, est néanmoins présent à l'esprit » (120). Elle précise

sa pensée avec Anaxagore : *Opsis ton adelon ta phainomena*, « les phénomènes sont la vue des choses non visibles » (120). Ou en traduisant chez Kant : « En considérant les phénomènes (donnés chez Kant à l'intuition), on prend conscience de quelque chose – on l'entrevoit – qui n'apparaît pas. Ce quelque chose est l'Etre comme tel » (120).

En quoi l'imagination sert au jugement, se demande Arendt dans la deuxième partie du texte. « Le rôle de l'imagination dans nos facultés de connaître est peut-être la plus grande découverte de Kant dans la *Critique de la raison pure*. » Elle précise d'entrée : « Pour anticiper : c'est la même faculté – l'imagination – qui fournit les 'schèmes' à la connaissance et les *exemples* au jugement » (120). Elle explique : « Vous vous rappelez que chez Kant, l'expérience et la connaissance ont deux souches : l'intuition (la sensibilité) et les concepts de particulier ; le concept fait que ce particulier nous est *connu*. Si je dis 'cette table', tout se passe comme si l'intuition disait 'cette' et l'entendement ajoutait 'table'. 'Cette' ne renvoie qu'à cet échantillon particulier ; 'table' l'identifie et rend l'objet communicable » (120).

Deux questions interviennent alors. Comment la connaissance et l'imagination se combinent-elles ? Comment s'opère la synthèse ? Le concept table est-il un concept ou une espèce d'image (ce qui laisserait supposer « qu'un certain genre d'imagination est également présent dans l'intellect » (121) ? Arendt formule la réponse en citant Kant :

> « La synthèse d'un divers [...] offre d'abord une connaissance [...] et réunit proprement les éléments constitutifs des connaissances et les unit pour en former un certain contenu » ; cette synthèse « est [...] le simple effet de l'imagination, c'est-à-dire d'une fonction de l'âme, aveugle mais indispensable, sans laquelle nous ne pourrions jamais et nulle part avoir aucune connaissance, mais dont nous n'avons que très rarement conscience. »

Et c'est en procurant « à un concept son image » que l'imagination opère la synthèse. Une telle image s'appelle un « schème »[237].

Ainsi pour Kant le pouvoir de l'imagination est ce pouvoir de synthèse en général. Arendt précise encore : « [...] quand il traite directement du 'schématisme' lié à notre entendement, il la qualifie d' ' art caché dans les profondeurs de l'âme humaine ' (i.e. nous avons une sorte d' 'intuition' de quelque chose qui n'est *jamais* présent), et laisse entendre par là que l'imagination est bel et bien la racine commune des autres facultés de connaissance : elle est la 'racine commune mais inconnue de nous', de la sensibilité et de l'entendement que Kant évoque à deux reprises »[238], souligne Arendt.

Dans la troisième partie, Arendt expose ce qu'est un « schème », « sans lequel on ne saurait rien reconnaître » (122). Elle explique :

> « Quand on dit : 'cette table', on a présent à l'esprit l' 'image' générale de la table, et on reconnaît que le 'cette' est une table, quelque chose qui partage ses propriétés avec beaucoup d'autres, et pourtant elle est elle-même un objet singulier, particulier. Si je reconnais une maison, cette maison perçue englobe également l'allure générale – d'une maison. C'est ce que Platon appelait *l'eidos* – la forme générale – d'une maison, qui n'est jamais donnée aux sens naturels mais seulement aux yeux de l'esprit. Et puisque, à strictement parler, elle n'est même pas offerte aux 'yeux de l'esprit', elle est quelque chose qui ressemble à une 'image' ou, mieux, à un 'schème' » (122).

Mais quand on dessine une maison particulière, on ne dessine pas la maison comme telle. Pourtant il serait impossible de dessiner la maison particulière si le schème ou *l'eidos* n'étaient pas présents « devant les yeux de l'esprit » (122)[239]. Sans disposer du pouvoir de « schématiser », je ne puis avoir d'images[240].

Dans la quatrième partie du texte, elle résume sa démarche et les «points décisifs» développés jusque-là en cinq points: 1. l'imagination est intégrée à la perception: «[...] aucune perception n'est possible sans l'imagination», comme l'a montré Kant qui critiquait les psychologues de son époque qui omettaient cela dans leur analyse de la perception; 2. le schème général de table est valide pour toutes les tables particulières; 3. «sans aptitude à dire 'table' nous ne pourrions jamais communiquer» (123). Nous pouvons parler d'un pont, parce que nous connaissons «pont». Si nous pouvons communiquer les particuliers, c'est que nous avons derrière la tête un «schème».

> «Ces formes schématiques sont le produit de l'imagination, même si 'aucun schème ne peut jamais être ramené à aucune image'. Tout accord ou tout différend présuppose que nous parlions de la même chose – que nous entendons et nous rencontrons sur une seule et même réalité pour nous tous» (124).

La *Critique de la faculté de juger* traite des jugements réfléchissants et non déterminants. Ils «dérivent» la règle à partir du particulier. Dans le schème on «perçoit» vraiment un «universel» dans le «particulier» (124); «notre sensibilité semble avoir besoin de l'imagination non seulement pour venir en aide à la connaissance, mais pour reconnaître la similitude au sein du divers» (124). C'est en ce sens, qu'elle a un rôle de synthèse.

Dans la cinquième partie, Arendt revient sur la raison de l'importance du schème pour le jugement en faisant une analogie avec l'exemple. «[...] l'importance du schème tient à ce que la sensibilité et l'entendement se combinent en le produisant grâce à l'imagination» (125)[241]. Elle parle alors des exemples en tant qu'analogues des schèmes dans la *Critique de la faculté de juger*. Elle écrit que Kant attribue aux exemples dans les jugements un rôle identique à celui que jouent les intuitions appelées «schèmes» pour l'expérience de la connaissance. Chaque fois que nous avons affaire à un particulier, tant dans les jugements réfléchissants que dans les jugements déterminants, les exemples jouent un rôle. Kant appelle les exemples, les «béquilles *(Gängelband)* du jugement» (125). «Les exemples vous conduisent et vous guident, et c'est ainsi que le jugement acquiert une 'valeur exemplaire'» (125). «L'exemple est le particulier qui renferme, ou est censé renfermer, en lui-même un concept ou une règle générale» (125). Arendt se réfère non plus à la construction de la connaissance, mais à des exemples où le jugement d'actes de la pluralité humaine intervient. Elle se demande comment on juge un acte courageux. Elle explique qu'en disant «cet homme est courageux», on présuppose que l'exemple a valeur générale. En parlant d'Achille, par exemple, l'imagination est à nouveau nécessaire pour le rendre présent à l'esprit, vu son absence. Quand nous disons que quelqu'un est bon, nous avons derrière la tête l'exemple de François d'Assise ou de Jésus de Nazareth. Il est donc important de bien choisir les exemples. Elle termine en soulignant l'importance d'exemples devenus schèmes de jugement, non seulement dans l'expérience individuelle, mais aussi dans l'expérience historique:

> «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'événement» (126).

Je signale encore ici des textes en rapport à la compréhension, tout en renvoyant le lecteur à la partie sur la compréhension et le jugement pour une vision plus complète.

2.2 *S'intéresser aux structures cachées*

Dans un texte sur Kafka, elle fait des remarques préalables sur les conditions de la compréhension qui débouche sur des remarques concernant l'imagination. Kafka a un talent particulier qui indique une composante de la compréhension. Il met en mouvement l'imagination (la sienne, celle du lecteur). Arendt démontre même la présence de l'imagination activée dans le rapport écrivain-lecteur instauré par Kafka:

> «Pour la première fois dans la littérature, un artiste désire que son lecteur fasse preuve de la même activité qui l'anime ainsi que de son œuvre. Il ne s'agit ici de rien d'autre que de cette imagination qui, d'après Kant, est très puissante dans la création pour ainsi dire d'une autre nature, tirée du matériau que lui offre la nature réelle. Ainsi les plans ne peuvent-ils être compris que de ceux qui sont capables et désireux de se représenter de façon vivante les projets des architectes et l'aspect de la construction à venir» (FK 114).

> «Le lecteur a besoin pour sa compréhension de la même imagination qui était à l'œuvre lorsqu'ils [processus de pensée] ont pris naissance et il parvient à cette compréhension en s'aidant de l'imagination parce qu'il s'agit ici non pas d'une pure fiction, mais des résultats même de la pensée qui sont nécessaires aux constructions kafkaïennes. Pour la première fois dans la littérature, un artiste désire que son lecteur fasse preuve de la même activité qui l'anime ainsi que de son œuvre» (114).

Quand Arendt décrit l'attitude du lecteur, on retrouve les mêmes considérations qu'elle pose quant à l'exigence du *thaumazein*, l'attitude d'étonnement à la base de l'activité philosophique. Le lecteur curieux ne trouve chez Kafka aucun élément de rêverie et n'offre ni «conseil, ni enseignement, ni consolation». Il ne peut être passif comme dans un roman, une fiction. Pour être actif, il doit partir des désillusions de sa propre existence, être mu par un désir de savoir, accepter d'être dans cet état d'indétermination, «à la recherche de la vérité».

2.3 *L'intelligence du cœur*

Puis dans un premier texte de notes de cours de 1953 (CP) de vingt-huit pages, elle tente de clarifier les rapports entre compréhension et politique et fait quelques considérations sur l'imagination:

> «A la différence de la fantaisie qui rêve les choses, l'imagination a trait aux ténèbres particulières du cœur humain et à cette curieuse densité qui entoure tout ce qui est réel. Lorsque nous parlons de la 'nature' ou de 'l'essence' d'une chose, nous nous référons en fait à ce noyau le plus intime dont l'existence n'est jamais aussi certaine pour nous que ne le sont les ténèbres ou l'opacité. Jamais la véritable compréhension ne se lasse du dialogue sans fin ni des 'cercles vicieux' car elle croit que l'imagination saisira au moins, en dernière instance, un rayon de lumière toujours inquiétante de la vérité. Distinguer l'imagination de la fantaisie et tirer parti des pouvoirs de la première ne signifie pas que l'intelligence des affaires humaines devienne pour autant 'irrationnelle'. Au contraire, comme l'a dit Wordsworth, l'imagination 'n'est qu'un autre nom pour [...] l'intuition la plus déliée, la fécondité spirituelle, et la raison dans son inflexion la plus élevée'. Seule l'imagination nous permet de voir les phénomènes selon la perspective qui convient, de mettre une certaine distance ce qui est trop proche afin de le voir et de le comprendre sans préjugé ni déformation, de franchir les abîmes de l'éloignement, jusqu'au moment où il nous devient possible de voir et de comprendre tout

ce qui est trop éloigné comme s'il s'agissait d'une affaire familière. Cette 'mise à distance' de certains phénomènes et de franchissement des abîmes qui nous séparent d'autres réalités font partie du dialogue de la compréhension, pour les finalités duquel l'expérience directe institue un contact trop étroit et la connaissance pure, des obstacles artificiels. Sans cette sorte d'imagination qui constitue en fait la compréhension, nous ne saurions nous repérer dans le monde. C'est la seule boussole intérieure que nous possédions. Nous sommes contemporains seulement de ce que notre compréhension réussit à atteindre. Si nous voulons être chez nous sur cette terre, fût-ce au prix d'un accord avec notre siècle, nous devons nous efforcer de prendre part à ce dialogue sans fin avec l'essence du monde» (CP 60).

3 Le pouvoir de compréhension

« Comprendre, cela veut dire examiner et porter en toute conscience le fardeau que les événements nous ont imposé, sans nier leur existence ni accepter passivement leur poids comme si ce qui est arrivé en fait devait fatalement arriver. Comprendre en un mot, consiste à regarder la réalité en face avec attention, sans idée préconçue, et à lui résister au besoin, quelle que soit ou qu'ait pu être cette réalité. »

(Arendt OT I, 17)

Compréhension, résistance et création politique sont étroitement liées dans l'œuvre d'Hannah Arendt par le biais de l'imagination*. En situant l'activité de compréhension à l'interface entre « l'étrange interdépendance entre l'absence de pensée et le mal » (EJ 461), entre sujet individuel et sphère de la politique, Arendt ouvre des voies encore inexplorées par la philosophie de la politique et la citoyenneté. La compréhension, « seule boussole intérieure que nous possédions », est une activité de la pensée « créatrice de sens » (CP 41). Elle est une recherche de maîtrise de réel et du rapport au monde par la pensée qui permet de se confronter au mal politique totalitaire par la pensée imaginative appelée à dépasser les obstacles du système de domination totale. C'est un acte *« d'amor mundi »*, d'amour du monde, de résistance et de création humaine. La compréhension est la passion qui consiste à « pâtir » le *thaumazein,* l'étonnement devant l'horreur du mal totalitaire. Elle permet d'en identifier le sens avant de le juger. En ce sens, la compréhension, inscrite comme acte de pensée, se démarque de la connaissance (recherche de la vérité) pour Arendt. Rappelons que dans la VE 1 (30), Arendt relève la distinction de Kant entre raison *(Vernunft)* et entendement *(Verstand)*, ces deux facultés de recherche de la *vérité* et de la *signification.* De participer ainsi à la (re)construction du monde. Et ce faisant d'être contemporain du monde en se réconciliant avec lui sans consentement et pardon.

C'est une activité de lutte personnelle articulée à la lutte politique qui « commence à la naissance et prend fin avec la mort » (CP 40). Elle ne pourra aboutir que lorsque

le totalitarisme « aura été définitivement vaincu » (CP 41). La compréhension se situe au cœur de l'intimité de l'être humain dès lors qu'il se pose la question du sens de phénomènes historiques « nouveaux », terrifiants, traumatiques, qu'il est amené à devoir vivre en tant qu'être humain inséré dans l'histoire (temps) et le lieu où il vit (espace). Pour Arendt, la compréhension précède et accompagne la connaissance et le jugement. Elle précède et prolonge également l'action. La compréhension enclenche la recherche de sens et aussi le besoin d'activité de connaissance critique, de recherche de la vérité et de jugement.

Dans le cadre de l'invention totalitaire, les obstacles à la compréhension sont redoutables, écrit Arendt. Le premier obstacle est la réaction la plus commune au système totalitaire. C'est la « banalité du mal » qu'Arendt évoque à propos d'Eichmann, qui, en bref, est un *manque de pensée*[242], *(thoughtlessness)*. Le système totalitaire a démoli la capacité critique de la pensée, l'instance réflexive, la pluralité dans la pensée qui aboutit à un manque de conscience lucide, de sincérité vis-à-vis de soi-même[243], cette aptitude à rentrer en soi *(insight)*, à dialoguer avec soi, qu'elle décrit chez Socrate par le *deux-en-un* (VE 1). Le régime totalitaire a mis en œuvre « la perte de la capacité à agir politiquement, la condition essentielle de la tyrannie » (CP 52) mais surtout « la disparition de la recherche du sens et du besoin de comprendre » (CP 52) lui-même. Il n'est dès lors pas étonnant que l'absence de pensée s'accorde parfaitement avec l'adhésion irréfléchie aux lois illégitimes même quand elles sont légales (légalité-légitimité) et aux préjugés. Le deuxième obstacle se situe dans le fait que le régime politique totalitaire contient dans sa définition même une terrifiante nouveauté pour l'humanité : la « superfluité humaine », en bref, le fait que l'humain soit superflu pour la politique et sur la planète, que le *socle ontologique humain* ait été radicalement mis en danger dans le cosmos par l'invention du régime totalitaire. Arendt a érigé ce fait notoire en critère philosophique et politique central pour qualifier un tel régime politique dans l'ordre du « sans précédent ».

La compréhension permet, grâce à l'imagination mise en mouvement par le *thaumazein,* l'étonnement, de dépasser le manque de pensée, d'accepter de « voir » la terrifiante invention historique, d'identifier la nouveauté de la « déchirure de l'histoire », spécifique, à portée universelle pour l'humanité (Traverso 1997). Elle permet de saisir le noyau philosophique et politique homogène nouveau du phénomène derrière l'hétérogénéité des faits, de se confronter à lui. De lui résister. Pour le comprendre. Pouvoir l'analyser, le juger, le dépasser. Trouver de nouvelles formes d'action. Les multiples témoignages sur les camps d'extermination montrent que le désir impérieux de « comprendre » le sens de la « superfluité humaine » a été, est un des moyens de résister au régime politique de domination totale. La résistance par la compréhension participe à la restauration de la disponibilité pour un nouveau commencement, tout en ne cédant pas à l'illusion déterministe du progrès humain, que par ailleurs Arendt récuse en s'inscrivant dans les critiques de la modernité de son époque. Un travail de la pensée compréhensive est vital pour dépasser la sidération, le déni ou la fuite devant l'horreur. Pour se dégager de la « banalité du mal »[244] et se confronter à la « superfluité humaine ». Etre disponible pour un nouveau commencement.

Nous verrons comment, dans l'explicitation de la démarche de compréhension, Arendt repère et lève les obstacles durant trois étapes qui ont valeur de schéma descriptif de la mise en place d'une telle activité : l'identification dans l'expérience de l'horreur du danger de destruction du socle ontologique humain entrevu dans un premier et

court moment d'intuition lucide lorsque l'être humain est confronté à « la superfluité humaine » de la domination totale ; le déni de ce qui a été entrevu par la banalisation de l'intuition première ; l'affrontement par le *thaumazein,* l'étonnement, de la « nouveauté terrifiante » pour la « voir », la « comprendre », c'est-à-dire l'imaginer, la penser réflexivement en soi-même, avec soi-même et pouvoir ensuite l'analyser, la juger, l'inscrire dans la mémoire par le récit avec d'autres (vérité et sens).

Arendt n'envisage pas la compréhension en tant que position utopiste, mais plutôt en se situant dans une position anti-utopique (Camartin 1998) qui implique l'espoir. Dans sa démarche, Arendt n'est pas non plus dans la même position que Primo Levi qui a subi Auschwitz dans sa chair et en a réchappé à l'époque pour finir par se suicider et qui se réfère lui aussi à la compréhension. Sans être un témoin direct, elle fait cependant partie des conteurs du bord de l'abîme dans la mesure où elle s'est située politiquement à la fois en tant que juive dépositaire de l'expérience du peuple juif particulièrement touché par la *Solution finale* (les deux tiers du peuple juif ont été exterminés) et être humain à l'égal de tous les humains sur la terre menacés dès lors d'acosmie. Son effort vise à établir que, loin de ne concerner que les victimes et les bourreaux dans leur place, rôle, fonction respectifs, le terrifiant héritage de la *Solution finale* du régime nazi concerne chaque être humain et l'humanité dans son ensemble en termes de survie et d'espoir.

Après la chute du mur de Berlin, le débat sur le totalitarisme et l'articulation totalitarisme/post-totalitarisme engagé par Arendt avec bien d'autres philosophes avec qui elle était en contact ou qui lui ont succédé (Anders 1995, Jaspers 1962, Jonas 1990, l'Ecole de Frankfort, Castoriadis, Lefort, etc.) gagne à être déplacé. Pour que l'enjeu central de la compréhension pour la philosophie, la politique et la citoyenneté – la « superfluité humaine », la sauvegarde du socle ontologique humain –, soit saisi dans la radicalité de son enjeu et intégré dans l'expérience humaine indivuelle et de l'humanité.

3.1 Le fardeau de la compréhension : un régime politique « sans précédent »

« L'expérience-limite du phénomène totalitaire est à l'origine de la pensée arendtienne du politique », rappelle très justement A.-M. Roviello (1987, 6). Il lui a fallu « comprendre » « la négation radicale du politique » (Varikas 1998, 61) en tant que négation radicale de l'humain jusqu'à le rendre superflu, à ce titre la mise en danger du genre humain. Avec beaucoup d'autres intellectuels de sa génération et de celles qui l'ont suivie, Arendt a été confrontée à une énigme monumentale de la modernité à la fois d'ordre du « sans précédent » universel et spécifique. Comment penser l'impensable, c'est-à-dire un régime, un système politique dont le principe *(l'arché)* a été la « superfluité humaine », la négation radicale du socle ontologique humain dans le monde et son aboutissement logique, Auschwitz ? Comment penser l'élimination industrielle planifiée de millions d'humains inclue dans le projet d'un régime politique, la possibilité de la disparition du genre humain de la planète, l'« acosmie » ? Comment décrire, expliquer le phénomène de la domination totale comportant l'aliénation de la banalité du mal et la superfluité humaine sans réduire ce phénomène nouveau à du connu en le banalisant, en le relativisant, en annulant ainsi les questions qu'il pose à l'humanité

tout entière, à la mémoire du monde et non seulement aux victimes juives[245], tziganes, homosexuelles, handicapées, etc., aux responsables allemands et d'autres pays, en situant les niveaux de responsabilité? Comment intégrer une telle catastrophe historique «sans précédent», c'est-à-dire pouvoir la penser, la penser en termes de sens et agir librement après elle en tant qu'individu lucide et responsable avec d'autres humains? Comment continuer à vivre, à espérer, à (se) faire confiance?

L'originalité philosophique radicale – ontologique – des intuitions philosophiques d'Arendt à propos de l'atteinte du socle ontologique humain par le système totalitaire ne peut plus être circonscrite autour de «l'idéologie»[246] du totalitarisme commune à deux systèmes (ce qui dans un certain contexte historique permettait, en France en tout cas, une des critiques du stalinisme[247] s'appuyant sur la comparaison établie par Arendt – et controversée – entre nazisme et stalinisme, au risque d'effacer la spécificité du nazisme). Elle ne peut non plus être assimilée sans autres à la démarche et aux arguments ambigus d'une partie des tenants (dont l'historien E. Nolte a été le fer de lance) de la polémique des intellectuels allemands – 1986-1987 – qui a soutenu l'existence d'un lien de causalité entre crimes nazis, bolchéviques et autres crimes plus récents pour, en fait, banaliser le nazisme, niveler la nouveauté d'un tel système politique, effacer la culpabilité allemande à divers niveaux, restaurer une identité allemande, «le mythe romantique d'une Allemagne 'empire du Milieu'»[248].

Arendt décrit la nature du régime politique totalitaire et ses implications à l'aide d'une métaphore centrale dans son œuvre: «[...] on dirait qu'un moyen a été découvert de mettre le désert lui-même en mouvement, de déchaîner une tempête de sable qui pourrait couvrir de part en part la terre habitée» (OT III 231). La désolation du désert va de pair avec le fait que la domination n'est pas seulement politique (par exemple la tyrannie), mais qu'elle vise une transformation totale de la nature humaine, allant jusqu'à la «non-appartenance au monde qui est l'une des expériences les plus radicales et les plus désespérées de l'homme» (OT III 226).

La domination totale est pour Arendt un mouvement «pseudo-ontologique» de destruction où intervient non seulement le «tout est permis», mais le «tout est possible», l'installation du désert. «La terrible originalité du totalitarisme ne tient pas au fait qu'une 'idée' nouvelle soit venue au monde, mais à ce que les actions mêmes qu'elle a inspirées constituent une rupture par rapport à nos traditions: ces actions ont manifestement pulvérisé nos catégories politiques, ainsi que nos critères de jugement moral» (CP 43). Dorénavant, l'élimination possible du genre humain planifiée par les humains eux-mêmes est la question universelle et spécifiquement nouvelle, terrifiante, posée à la politique et à la philosophie par l'invention du régime totalitaire nazi dans la lignée de la civilisation du progrès (de la nature, de l'histoire).

3.2 La «superfluité humaine», les sans-Etat et le «droit d'avoir des droits»

Pour situer la compréhension et ses enjeux, rappelons que je m'appuie sur une lecture de l'œuvre d'Arendt qui prend en compte l'opposition entre la «superfluité humaine» et la figure des sans-Etat «hors-la-loi» aspirant au «droit d'avoir des droits» qui suppose la reconnaissance de la résidence (place sur la terre) et de l'appartenance à «une communauté politique organisée». Le critère de la «superfluité humaine» mis

en avant par Arendt entre en effet en résonance directe avec les «sans-Etat» de son époque et aussi de notre époque, caractérisée par l'apparition d'une nouvelle catégorie de «sans-papiers» de «personnes déplacées» (ONU 1998), relayant en nombre celle de réfugiés et aussi par une notion qu'un philosophe avance pour caractériser notre époque: «l'homme jetable» (Ogilvie 1995). Le critère d'Arendt pour évaluer le régime totalitaire est donc au centre de l'actualité. Dans une telle perspective, je me propose d'apporter des clarifications sur la démarche et les étapes de compréhension d'Arendt en rapport au système totalitaire, puis de décrire l'activité de compréhension, en considérant ses liens avec l'étonnement, l'imagination préparant le jugement. En conclusion, je dégagerai les pistes de recherche philosophique à propos de la compréhension qu'elle a ouvertes et qui méritent d'être prolongées.

Il n'est pas sans signification pour notre propos que lorsque Arendt pose l'urgence de «comprendre» la nature du régime politique totalitaire et ses implications, elle reprenne une question de la tradition philosophique, en y ajoutant une deuxième question «anti-nihiliste» qui inverse en quelque sorte la *superfluité* en *humanisation* et donne sens à ce qu'elle appelle le «droit d'avoir des droits» (OT II). Bien qu'Arendt n'ait pas développé une philosophie du droit, une telle matrice implique pour chaque être humain la *généralité* et la *matérialité* des droits[249]. A la question philosophique «pourquoi y a-t-il quelque chose plutôt que rien?» (question de Leibniz, Schelling, Heidegger), elle ajoute une question philosophique et politique: «pourquoi y a-t-il quelqu'un plutôt que personne?» (QP 139). Face au désert vide installé par la domination totale, c'est de ce «quelqu'un», de la naissance, de la spontanéité humaine à la base d'un nouveau commencement qu'elle repart pour reconstruire l'espoir et la confiance. Deux paires de notions distinguées par Arendt s'y inscrivent: d'un côté la domination totale, la superfluité humaine et de l'autre le pouvoir d'action, le socle ontologique humain ancrés dans la naissance, la vie[250], la liberté, la pluralité. La figure des sans-Etat devenant sujets humains en revendiquant «le droit d'avoir des droits» désigne le dilemme d'Arendt et radicalise ainsi aujourd'hui la question de la citoyenneté en posant l'exigence de la résidence (place dans le monde) et de l'appartenance politique pour tout être humain.

Arendt décrit la superfluité humaine[251] en ces termes: «Les hommes, dans la mesure où ils sont plus que la réaction animale et que l'accomplissement de fonctions, sont entièrement superflus pour les régimes totalitaires. Le totalitarisme ne tend pas vers un règne despotique sur les hommes, mais vers un système dans lequel les hommes sont de trop. Le pouvoir total ne peut être achevé et préservé que dans un mode de réflexes conditionnés, de marionnettes ne présentant pas le moindre soupçon de spontanéité. Justement parce qu'il possède en lui tant de ressources, l'homme ne peut être pleinement dominé qu'à condition de devenir un spécimen de l'espèce animale homme.» «Aussi longtemps que l'on n'a pas rendu tous les hommes également superflus – et c'est là ce qui s'est fait dans les camps de concentration – l'idéal de la domination totalitaire n'est pas pleinement réalisé. Les Etats totalitaires s'efforcent sans cesse – même s'ils n'y réussissent pas toujours complètement – de démontrer que l'homme est superflu» (OT III 197).

Les camps de concentration et d'extermination des régimes totalitaires servent de laboratoire où la croyance fondamentale du totalitarisme – tout est possible[252] – se trouve vérifiée. Arendt classe les camps en trois types selon leur but, l'Hadès, le Purgatoire et l'Enfer. «L'enfer au sens littéral a été incarné par ces types de camps réalisés à la perfection par les nazis» (OT III 183). Il s'agit de vérifier «si tout le monde

sans exception peut être réduit à une identité immuable de réactions; ainsi chacun de ces ensembles de réactions peut à volonté être changé pour n'importe quel autre» (OT III 173). La superfluité est le remplacement de l'unicité de chaque être humain par l'espèce humaine classée dans l'ordre de la nature, de l'animalité: «Le problème est de fabriquer quelque chose qui n'existe pas: à savoir une sorte d'espèce humaine qui ressemble aux autres espèces animales et dont la seule liberté consisterait à conserver l'espèce » (OT III 173). Auschwitz n'est pas un dérapage, une bavure du système totalitaire. Elle est contenue philosophiquement, logiquement – du point de vue d'une logique-processus – dans le régime, le système totalitaire. Le citoyen modèle d'un Etat totalitaire «ne peut qu'être imparfaitement produit en dehors des camps» (OT III 196).

Aux côtés des millions de victimes des camps d'extermination, les sans-Etat illustrent de manière exemplaire la nature du régime totalitaire et la résistance, en désignant par leur présence de «hors-la-loi» le danger de la superfluité, inhérent à leur absence de statut politique.

Le système totalitaire s'est installé notamment sur les ruines d'empires-Etats avec des populations «flottantes» sans passeport et sans résidence *(homeless),* dont personne ne se réclamait, puis, avec les fameux décrets nazis supprimant l'appartenance citoyenne, les droits politiques à des millions de personnes *(statelessness).* Ce manque fondamental de place et de droits a abouti dans le système totalitaire à l'atteinte au droit à la vie et même à l'acosmie *(wordlessness),* précise Arendt dans les *Origines du totalitarisme.* Elle écrit: «La perte de résidence et de statut politique pouvait revenir à être expulsé de l'humanité entière» (OT III)[253]. Le régime totalitaire a culminé dans «la fabrication industrielle de cadavres» dans les camps d'extermination. Les sans-Etat «hors-la-loi» sont donc un des cas qui préfigure de l'humain superflu du régime totalitaire. La figure devenue réalité complète étant les disparus des camps d'extermination qui ont péri dans les chambres à gaz.

Les sans-Etat qu'Arendt décrit notamment par la figure du paria humain, rebelle et conscient, tout en souffrant de leur exclusion de l'histoire, agissent pour disposer d'une place sur la terre (résidence) et pour leur appartenance politique. En luttant, de «hors-la-loi», les sans-Etat deviennent ainsi parias humains, rebelles et conscients (Caloz-Tschopp 1999). Leur figure de résistance dessinée par Arendt dans son œuvre rejoint, par d'autres voies, l'activité de résistance de la compréhension.

3.3 L'entreprise passionnée de la compréhension confrontée au régime totalitaire

Les réflexions d'Arendt sur la compréhension et la politique, impliquant le passage de la sidération, du traumatisme à la résistance et à la création, se développent surtout entre 1943 et 1954, alors qu'elle travaille à définir et à décrire le régime politique totalitaire. Dans une perspective de reconstruction, elle développera quelques années plus tard sa conception de l'action en s'interrogeant sur la transformation du statut de l'être humain dans la *Condition de l'homme moderne,* sur la révolution, la crise de la culture, la violence, la désobéissance civile, avant de revenir plus tardivement, dans les années 1970, à *La vie de l'esprit,* à la pensée, à la volonté, au jugement.

Lorsqu'en 1953 Arendt écrit son article en anglais intitulé «Compréhension et politique» pour *Partisan Review* (l'article *« Understanding and Politics »* a paru dans *Par-*

tisan Review N° 4, juillet-août 1953, 377-392), puis son essai, non destiné à la publication, sur la compréhension en 1954. Ce sont des conférences inédites prononcées par Arendt, en anglais probablement, à la *New School for Social Research* en 1954 et traduites par I. Bruny de Launay (Arendt 1990). Arendt approfondit des questions de son livre *Origines du totalitarisme*. Il est intéressant de noter que son essai succède de peu à la rédaction en 1953 du chapitre «Idéologie et terreur» du *Système totalitaire* [OT III], paru tout d'abord sous forme d'article *« Ideology and Terror: A Novel Form of Government »* (paru tout d'abord dans *Review of Politics*, vol. 15, N° 3, juillet 1953, 303-327, avant d'être inclus dans *Le système totalitaire* [OT III]. Dans l'essai de 1953, elle précise surtout le lien entre le pouvoir de domination du totalitarisme qui a touché «la nature humaine elle-même» (CP 51) et le pouvoir d'action de résistance par la pensée. On y voit en germe des thèmes que l'on retrouvera dans la *Condition de l'homme moderne (Human condition)*, puis plus tard dans *La vie de l'esprit,* dans *Qu'est-ce que la politique ?,* ainsi que dans ses travaux sur le jugement.

Dans des remarques préliminaires et tout au long du texte de 1953 (CP), mais surtout dans son essai de 1954, elle lance une discussion assez longue sur la «nature du gouvernement» et les «principes qui le font agir». Elle compare, critique les formes de domination, les principes de gouvernement, les fluctuations de la frontière privé-public, l'égalité, la volonté de puissance, le rôle respectif de la terreur, de la peur et de la crainte, pour en arriver à reprendre des facteurs descriptifs de la nature du régime totalitaire déjà évoqués dans les *Origines du totalitarisme*. A ce propos, elle écrit par exemple: «La tyrannie totalitaire est sans précédent en ce qu'elle introduit un immense mouvement dans le calme des cimetières et confond les hommes dans le désert de l'isolement et de l'atomisation» (CP 106). Ou encore: «Ce dont la domination totalitaire a besoin, en guise de principe d'action, c'est une préparation des individus qui les destine à remplir aussi bien la fonction de bourreau que celle de victime» (CP 107). Ou encore: «Dominer les êtres humains jusqu'au point où leur pensée et leur action perdent, en même temps que leur spontanéité, cette imprévisibilité qui est spécifiquement humaine.» (CP 119).

Son effort concernant l'imagination et le jugement, dont font état des notes, a été interrompu par sa mort.

Pour Marx, il ne s'agissait pas tant de comprendre le monde – au sens d'Arendt – que de le changer. Pour Arendt, qui a connu l'expérience totalitaire, le changement implique la survie individuelle et plurielle après le désastre. La compréhension est par ailleurs distincte de la connaissance, mais est liée à elle. Les humains sont à la fois acteurs de l'espace public et patients de la compréhension tout en étant spectateurs de l'action par le jugement. Arendt lie en effet l'action à la parole partagée dans l'espace public et la compréhension à la pensée et au jugement du spectateur. Tant la compréhension, l'action que le jugement sont prolongés par le récit qui les inscrivent dans la mémoire[254].

Pour Arendt, le postulat de la rupture historique intervenue avec l'avènement du régime totalitaire implique à la fois la prise en compte de la faillite de la tradition, des limites des catégories des divers domaines de connaissance impuissants à saisir la radicale nouveauté du phénomène et la nécessité d'une nouvelle conception de l'histoire, de la philosophie et de la politique. Arendt s'appuie sur une ontologie de la vie, de la naissance, de la liberté qui permet de commencer quelque chose de neuf, de la relationnalité. Ce qui frappe dans le mouvement de son œuvre, c'est une démarche épis-

témologique structurée par la dynamique du désir et du manque de la politique articulée à une philosophie de l'histoire-événement[255] dont elle a puisé les sources chez W. Benjamin.

Quand elle s'intéresse au régime totalitaire, Arendt utilise les références qu'elle connaît : le paradigme herméneutique emprunté à des chercheurs de son époque (W. Dilthey, M. Weber) et des notions de la philosophie politique, tout en les critiquant, les déplaçant et les transformant. Elle constate l'étroitesse et l'inadéquation des références en usage pour saisir et décrire la nouveauté du régime totalitaire. La démarche de compréhension d'Arendt est distincte de la description, de l'explication ou encore de la représentation de la réalité par une démarche de connaissance (vérité). Elle ne peut être comprise que pour autant qu'on la considère dans son rapport intrinsèque avec l'objet – le régime, le système totalitaire et sa nouveauté – et son sens contenu dans la double question vitale de la banalité du mal et de la résistance de chaque être humain face à l'invention totalitaire.

Bien qu'elle nous fournisse un schéma en trois étapes de la compréhension, Arendt ne fournit pas dans son œuvre une démonstration explicite et construite pas à pas de la compréhension. Le thème est récurrent depuis 1943, année où Arendt dispose des preuves irréfutables de l'existence d'Auschwitz (TC 241-42). Comme d'ailleurs chez la plupart des rescapés des camps d'extermination, le besoin de compréhension revient avec régularité et chaque fois en rapport avec le traumatisme de la *Solution finale* qu'Arendt élabore philosophiquement, politiquement, psychologiquement tout au long de sa vie et de son œuvre, en parcourant des voies très diverses pour tenter de le « maîtriser ». Elle pense en tâtonnant par intuitions, touches et circonvolutions successives. Elle finit par dégager un schéma de la compréhension en trois étapes.

Dans son essai de 1954, elle tourne autour d'une idée qu'elle présentera sous diverses formes en parlant de la compréhension : le fait nouveau, traumatique et la manière de s'y confronter, de voir, de saisir sa nouveauté, de lui résister et de dépasser le traumatisme en retournant à l'intuition initiale du phénomène pour le « comprendre » sont intimement liés. Les préjugés, les résistances, les difficultés pour saisir l'objet – le régime totalitaire – indiquent que la tradition, la pensée, l'histoire, les sciences sociales, le psychisme humain sont étroitement imbriqués dans l'effrayante nouveauté de l'objet. Les humains doivent accepter de le voir, l'imaginer, s'en distancer, lui résister en analysant notamment l'attitude de banalisation des faits qui est partie intégrante de la nature et des principes du système totalitaire. En ce sens, la banalité du mal a des liens étroits non seulement avec l'aliénation, l'ambiguïté, le manque, le vide de la pensée et de la conscience mais dans ses implications avec ce qu'elle appelle la superfluité humaine.

D'un point de vue épistémologique, les embûches, les résistances et les difficultés philosophiques, psychiques, politiques, éthiques de la démarche de compréhension sont autant d'indications, de traces, de pistes pour identifier la nature et la nouveauté de l'objet totalitaire. En d'autres termes, la nature du régime totalitaire ne concerne pas seulement un système politique objectif contenant l'humain superflu, mais aussi chaque être humain dans sa pensée et son psychisme. Si l'on veut « comprendre » le régime totalitaire et la manière d'y survivre, il faut donc identifier à la fois le système politique et les transformations de l'être humain – de soi-même – qui interviennent dans son rapport passif et/ou conflictuel, actif au système.

Ou pour le dire en d'autres termes, la compréhension est à la fois une recherche de la vérité en interrogeant la démarche de recherche (connaissance du fait totalitaire et

notamment de son fonctionnement ambigu qui atteint la pensée et le psychisme), et du sens par une place, une position dynamique à tenir par la pensée face à une réalité insoutenable. La démarche de compréhension est donc la recherche d'une *position* dynamique par une démarche psychique, épistémologique, ontologique, politique, éthique de résistance. Elle implique, pour Arendt, principalement l'analyse du rapport, des facettes du régime totalitaire (externes-sytème, internes-psychique), l'affrontement et le dépassement de l'horreur par l'activité de compréhension. Une telle démarche, tout en actualisant ce qui est la source de l'horreur, actualise aussi ce qui est caché voire en bonne partie détruit: le *socle ontologique humain* que l'on (re)découvre en soi et autour de soi quand on dialogue avec soi et dans les rapports politiques. En ce sens, la compréhension n'est plus seulement une résistance de survie à la « superfluité humaine » totalitaire et post-totalitaire. Dans la reconstruction, elle est aussi une création.

3.4 Les trois étapes du « dialogue sans fin » de la compréhension

Venons-en aux étapes qu'implique pour Arendt l'activité de compréhension.

En partant des difficultés, des résistances, de la souffrance qu'elle constate dans sa propre expérience, elle décrit les étapes nécessaires pour engager la compréhension. Remarque importante: précisons que ces étapes ne sont pas des stades linéaires s'accomplissant l'un après l'autre, mais un processus dynamique infini, jamais clos. Dans la préface de sa trilogie *Les origines du totalitarisme*, publiée pour la première fois en anglais en 1949 et en français en 1951, elle écrit:

> « Comprendre, toutefois, ne signifie pas nier ce qui est révoltant et ne consiste pas à déduire à partir de précédents ce qui est sans précédent; ce n'est pas expliquer des phénomènes par des analogies et des généralités telles que le choc de la réalité s'en trouve supprimé. Cela veut plutôt dire examiner et porter en toute conscience le fardeau que les événements nous ont imposé, sans nier leur existence ni accepter passivement leur poids comme si ce qui est arrivé en fait devait fatalement arriver. Comprendre en un mot, consiste à regarder la réalité en face, sans idée préconçue, et à lui résister au besoin, quelle que soit ou qu'ait pu être cette réalité. » (OT I 16-17)

Dans sa première recherche de schéma explicatif de la compréhension, Arendt pose plusieurs exigences, où se mêlent des considérations psychologiques, voire psychanalytiques, non théorisées en tant que telles, épistémologiques, de philosophie de l'histoire et d'éthique politique, dont certaines décrites dans le texte: ne pas nier la réalité; ne pas déduire du précédent ce qui est sans précédent (mise en cause d'une philosophie de l'histoire déterministe); ne pas tenter d'expliquer l'inexplicable par des opérations logiques réductrices (analogies et généralisation); examiner les faits (poids de l'observation); porter le fardeau en refusant d'être passif, en étant actif dans la reconstruction de ce qui a été détruit (ne pas rejeter le fardeau, être actif); regarder la réalité en face, sans idée préconçue (mise en cause des préjugés); lui résister; le connaître.

Plus tard, en 1953, dans sont texte *Compréhension et politique* (CP), elle revient sur sa recherche d'un schéma décrivant les opérations de la compréhension (CP 45-46). Elle signale deux étapes[256] dans cette phase-là. En 1954, dans ses notes de cours pour la *New School of Social Research, La nature du totalitarisme. Essai sur la com-*

préhension (EC), elle revient en introduction sur le rapport entre régime politique et compréhension. Dans un paragraphe qui précède l'inventaire des étapes, elle écrit : « La véritable compréhension se distingue de l'opinion publique, sous sa forme courante aussi bien que scientifique, par son refus de se dessaisir de son intuition initiale » (EC 82). A un autre endroit du texte, elle précise qu'il faut mettre les choses à distance, « être assez forts pour éloigner ce qui est trop proche, jusqu'à ce que nous puissions le voir et le comprendre sans déformation et sans préjugés assez forts pour franchir les abîmes de l'éloignement jusqu'au moment où il nous devient possible de voir et de comprendre ce qui est trop éloigné comme s'il s'agissait d'une affaire familière. Cette mise à distance de certains phénomènes et ce franchissement des abîmes qui nous séparent d'autres réalités font déjà partie du dialogue sans fin, par rapport auquel l'expérience directe instaure un contact trop étroit et la connaissance pure élève des obstacles artificiels » (EC 79). Dans le même sens, elle précise encore qu'il faut réfléchir avec une attitude scientifique (distance) sur les discours populaires, les clichés politiques, les slogans et ce qu'ils décrivent de la nature spécifique du totalitarisme (EC 80). « L'étrange entreprise » de la compréhension est la « patiente endurance du cercle non vicieux ». C'est la « faculté d'imaginer » en tant qu'elle est celle d'un « cœur intelligent ».

Puis, elle revient sur les étapes de la compréhension confrontée à la « nouveauté effrayante » d'un fait historique. « Pour le dire de manière très schématique et donc nécessairement inadéquate, tout se passe comme si, à chaque fois que nous sommes confrontés à un phénomène d'une effrayante nouveauté, notre premier mouvement était de *reconnaître* celui-ci par une réaction aveugle et incontrôlée *[mot illisible dans le manuscrit]*, néanmoins assez forte pour nous inciter à forger un nouveau terme *[illisible]*. Mais notre deuxième mouvement est, semble-t-il, de recouvrer notre sang-froid, en niant avoir aperçu quoi que ce soit de nouveau *(et en rendant la chose moins effrayante)*, *[phrase biffée par Arendt]* et en prétendant *[illisible]* déjà connaître *[illisible]* quelque phénomène analogue. Seul un troisième mouvement nous fait revenir à ce que nous avions repéré et su d'emblée. C'est là que commence l'effort de compréhension » (EC 82-83).

Elle dégage alors un schéma « forcément inadéquat » mais plus abouti, où elle distingue trois étapes, dont deux précèdent la dernière qui installe l'activité de compréhension. Dès lors que l'on accepte d'effectuer le parcours des trois étapes de la compréhension, il est possible de s'engager dans le processus infini de maîtrise des événements en en comprenant le sens. La maîtrise n'est cependant jamais acquise une fois pour toutes. Elle va de la naissance à la mort et n'est pas purement individuelle mais aussi plurielle.

3.4.1 Première étape : l'intuition initiale saisit l'horreur

Dans une première étape, par une « réaction aveugle et intéressée », l'être humain se trouve dans la position paradoxale de devoir reconnaître la réalité pourtant effrayante et traumatique, avec les concepts et les notions existants, tout en sachant qu'elle est assez inédite et « assez forte pour nous inciter à forger un nouveau terme ». Dans un premier moment d'intuition immédiate, l'angoisse horrifiée n'est pas, pour Arendt, une réaction directe de révolte liée à l'action. Alors qu'il est confronté à l'horreur, la première intuition initiale du sujet lui permet de l'entrevoir dans toute son effrayante et traumatique réalité. Il en perd son sang-froid. Tout en essayant de saisir l'horreur avec

les instruments et les concepts existants, il perçoit sa nouveauté, ce qui l'incite à se forger un nouveau terme pour tenter de lui donner un nom. Il est en quelque sorte enfermé dans la position paradoxale de confronter ses outils de pensée anciens à un phénomène dont il perçoit l'effrayante nouveauté inédite, sans avoir la possibilité de dépasser la difficulté paradoxale tout de suite.

3.4.2 Deuxième étape : la banalisation instaure l'ambiguïté

Dans une deuxième étape, l'être humain « recouvre son sang-froid, en niant avoir aperçu quoi que ce soit de nouveau », « en prétendant déjà connaître quelque phénomène analogue », en assimilant trop rapidement le régime totalitaire à la tyrannie ou à la dictature (analogie, généralisation). Ainsi s'installe le déni de l'horreur entrevue par diverses voies de banalisation du phénomène. A ce stade, Arendt repère l'annulation de la pensée à l'œuvre en termes de processus de pensée analogique, d'assimilations, de généralisations, de préjugés. Ces mécanismes de connaissance, tout en déniant la réalité de l'horreur, effacent la nouveauté terrifiante du régime politique, son sens et ses conséquences « sans précédent » en l'assimilant à du connu (par exemple, à la tyrannie).

Pour Arendt, la banalisation est insidieuse, dans la mesure où l'on s'adapte sans distance, où l'on n'identifie pas l'extrême danger philosophique et politique de la nouveauté du système totalitaire. Dans ses trois paragraphes sur la compréhension, elle n'approfondit cependant pas toutes les facettes du processus de banalisation de l'horreur qu'elle signale déjà comme l'installation d'un manque de pensée. Elle développera ses thèses sur le phénomène de la banalité du mal en suivant le procès Eichmann, puis dans sa préface du premier tome de *La vie de l'esprit.* Pour Arendt, un tel déficit est essentiellement dû au refus d'endurer l'épreuve du *thaumazein* qui, soulignons-le, pour Arendt est double : il est à la fois une fascination et un arrachement au réel aperçu, comme elle l'explique dans *La vie de l'esprit.* La banalisation est ainsi à la fois une fascination et une absence de *thaumazein*, d'étonnement au sens de la distance critique à installer, qui prend la forme d'un manque, d'un vide de la pensée « compréhensive » (du sens).

La banalisation de l'intuition entrevue instaure une attitude d'ambiguïté (se fondre dans l'objet) qu'Arendt recouvre sous le terme de banalité du mal. Dès lors que l'on se contente de raisonner par préjugés, en d'autres termes, qu'on ne pense plus réellement avec distance critique, que l'on s'accommode du vide de la pensée, qu'on refuse le choc du *thaumazein* permettant de situer le conflit découlant des enjeux de la terrible découverte, on est plongé dans ce qu'elle appelle la « banalité du mal », une des facettes du « mal extrême ». On est capable de faire n'importe quoi, de renverser le rapport entre l'anormal et le normal de considérer que l'anormal est la « normalité », en effaçant la question du sens.

Arendt aborde donc la banalité du mal à partir du postulat d'un déficit voire d'un manque total de pensée réfléchissante produits par le système totalitaire et amenant à la cécité de la conscience, au consentement, à la coopération passive et même à la collaboration active avec l'abject (Leibovici 1998). Arendt prolongera ultérieurement des questions liées à la compréhension en réfléchissant à l'imagination, à la pensée et au jugement, c'est-à-dire à la pensée consciente, lucide, autonome, critique. Elle ne s'interroge pas plus avant sur d'autres raisons et manifestations d'un tel déficit (affectives liées au statut de l'inconscient, aux liens inconscient-conscience individuelle et « social-

historique»[257]), ni sur l'articulation phénoménologique entre la banalisation et l'ambiguïté (entre pensée et psychisme). Ces questions et leurs soubassements théoriques et politiques qui supposent une approche de la conscience et aussi de l'inconscient, ont été développés plus tard par d'autres chercheurs en psychanalyse sur la base d'observations cliniques et de recherches théoriques (Bleger 1981, Amati 1984, 1989, 1993), ainsi que de recherches philosophiques sur la création humaine (travaux de C. Castoriadis).

3.4.3 Troisième étape: pour comprendre l'intuition initiale, le *thaumazein*

Après avoir dénié l'horreur, s'être égarée dans la banalisation, la pensée revient à son intuition initiale pour la «voir»: elle accepte de revenir sur ce qu'elle avait «repéré et su d'emblée». Elle se met en activité de «comprendre» en se confrontant une nouvelle fois – cette fois-ci consciemment – à l'horreur pour imaginer son sens, en lui résistant, grâce au *thaumazein,* à la capacité d'étonnement développée dans sa plénitude. Dans cette troisième étape, il y a distanciation critique de l'opinion publique et ses préjugés. On voit qu'Arendt n'est pas très éloignée de la position de N. Elias (1993) qui allie «engagement et distanciation» pour saisir le processus de «décivilisation» du régime nazi. Arendt précise bien que la véritable compréhension se distingue de l'opinion publique plongée dans le déni, les préjugés et l'oubli. La compréhension se définit surtout par le fait qu'il y a refus de la part du sujet humain de se dessaisir de son intuition initiale. Qu'un travail de distanciation des déformations, des préjugés est nécessaire «pour franchir les abîmes de l'éloignement» et qu'alors il devient possible «de voir et de comprendre», d'engager le «dialogue sans fin», revenant ainsi à l'intuition pour le travail de compréhension. Il y a affrontement conscient à la nouveauté.

Tout en s'interrogeant sur la compréhension en rapport à la politique dans plusieurs textes, Arendt revient, à la même période, dans un autre texte, sur la troisième étape de la compréhension, à propos de l'activité philosophique et de certains de ses travers. Certaines formes de banalisation et l'attitude de *thaumazein* sont communes à la démarche philosophique et à la démarche de compréhension, écrit-elle. Dans un texte (Phil eur), elle s'interroge sur les raisons du peu d'intérêt des philosophes européens pour la politique.

«Il nous suffit de garder les yeux ouverts, pour voir que nous nous trouvons dans un véritable champ de décombres» (VP 19), écrit Arendt dans une période de «sombres temps»[258]. Les philosophes ont peur de prendre au sérieux le bouleversement, le sentiment d'horreur, et d'avouer avoir fait l'expérience de l'horreur, de sa fascination et de sa banalisation, écrit-elle. Or, l'expérience de l'horreur en politique ne doit pas être niée ou effacée. «Car l'horreur sans voix vis-à-vis de ce que l'homme peut faire et de ce que le monde peut devenir est à beaucoup d'égards liée à l'étonnement sans voix de la reconnaissance d'où surgissent les questions de la philosophie» (Phil eur 25). Elle doit être assumée, pour Arendt, par la faculté de *thaumazein*, d'étonnement devant les affaires humaines, qui est la condition initiale de toute philosophie et de toute philosophie de la politique.

Dans le texte (Phil eur) où elle évalue «l'intérêt pour la politique dans la pensée philosophique européenne récente», Arendt assimile une nouvelle fois la compréhension au *thaumazein* socratique, après avoir souligné les embûches de la compréhension.

Derrière les philosophies qui se sont développées en France (existentialisme) et en Allemagne (Jaspers, Heidegger), il y a, pour Arendt qui écrit ce texte en 1954, des «expériences politiques bouleversantes» (Phil eur, 25): deux guerres mondiales, des régimes totalitaires, l'effrayante perspective de la guerre totale. Ces philosophies ont derrière elles, «l'horreur absolue des événements politiques contemporains associée aux possibilités encore plus horribles pour l'avenir» (Phil eur, 25). Et pourtant: «Tout se passe comme si dans ce refus d'avouer l'expérience de l'horreur et de la prendre au sérieux, les philosophes avaient hérité du traditionnel refus d'accorder au domaine des affaires humaines le *thaumazein*, l'étonnement devant les choses telles qu'elles sont, étonnement qui, selon Platon et Aristote, est au commencement de toute philosophie mais qu'ils refusent pourtant de considérer comme la condition initiale de la philosophie politique. Car l'horreur qui vous laisse muet devant ce que les hommes font ou devant ce que le monde peut devenir est, de bien des façons, liée à l'étonnement qui vous laisse coi ou à la gratitude d'où jaillissent les questions philosophiques.»[259]

La philosophie en tant qu'acte d'étonnement à la base de la démarche de compréhension, ici aussi, est basée sur cet acte original du *thaumazein*[260], acte d'imagination qui permet de «saisir directement le domaine des affaires et des actions humaines» (Arendt 1987b, 26), constitutif de la compréhension, provoquant le doute et précédant l'analyse. L'étonnement est constitutif de toute démarche de compréhension et de connaissance. Le *pathos* de l'étonnement est un traumatisme qu'il s'agit de «pâtir», pour s'engager pleinement dans la compréhension. C'est l'une des caractéristiques les plus générales de la condition humaine, écrit Arendt.

Dans d'autres parties de l'œuvre, Arendt souligne l'importance de l'imagination étroitement liée au *thaumazein*. L'imagination terrifiée est à la base du *thaumazein* nécessaire aux hommes libres qui n'ont pas été frappés dans leur propre chair mais qui entendent des récits et risquent d'être paralysés devant l'horreur dans une sorte de terreur animale. Qui ne sont plus capables que de réaction et non d'action. L'imagination est nécessaire pour penser, agir, percevoir les contextes politiques et mobiliser les passions politiques, nous dit Arendt. Voyons en quel sens et comment s'articule une telle nécessité d'étonnement aux autres étapes difficiles et douloureuses de la compréhension qui précède le jugement.

Arendt pose un lien étroit entre l'étonnement qui met en mouvement l'imagination et la compréhension de l'horreur inédite du totalitarisme. Pour Arendt, l'horreur doit être vue grâce à l'imagination et vécue dans le *thaumazein,* pour pouvoir être comprise, pensée, analysée, jugée. Elle ne doit pas être emprisonnée dans une fascination (d'ordre esthétique morbide). Ce serait établir une confusion entre soi et l'abject ou avec son pouvoir. Arendt ne parcourt pas les voies du refoulement et de l'évitement de la purification par le biais des «codes religieux, moraux, idéologiques, sur lesquels reposent le sommeil des individus et les accalmies des sociétés» (Kristeva 1980, 246-248). Grâce à l'imagination, au *thaumazein*, elle affronte directement la vision de l'horreur en s'engageant dans le processus de la compréhension.

Arendt ne cherche pas non plus à exorciser l'horreur par la sentimentalité (VP 29). Elle tente de la regarder en face à partir des images horribles que l'endurance du *thaumazein* permet de «voir». L'imagination est capitale pour saisir ce que l'étonnement fournit. La compréhension pense les images en termes de sens. L'étonnement et l'imagination sont donc nécessaires à la compréhension. Comme elles seront nécessaires au jugement, à la mémoire et au récit. Mais pour qu'il y ait possibilité de récit, de mémoire,

il faut préalablement que la pensée ait pu élaborer l'horreur mise devant les yeux par l'imagination dans une des étapes de la compréhension.

Arendt pose donc un lien étroit entre horreur – quand elle est traumatisante, nouvelle et incompréhensible – *thaumazein,* étonnement, imagination et compréhension. En rapport à l'horreur, elle n'envisage pas les liens de l'abjection avec l'abjection de soi. Ce que fait J. Kristeva en précisant que l'imagination est indispensable à une telle prise de conscience du rapport entre l'abjection et la «pulvérisation du sujet», mais sans expliciter son rôle spécifique cependant: «S'il est vrai que l'abject sollicite et pulvérise tout à la fois le sujet, on comprend qu'il s'éprouve dans sa force maximale lorsque, las de ses vaines tentatives de se reconnaître hors de soi, le sujet trouve l'impossible en lui-même: lorsqu'il trouve que l'impossible c'est son *être* même, découvrant qu'il n'*est* autre qu'abject. L'abjection de soi serait la forme culminante de cette expérience du sujet auquel est dévoilé que tous ses objets ne reposent que sur la *perte* inaugurale fondant son être propre. Rien de tel que l'abjection de soi pour démontrer que toute abjection est en fait reconnaissance du *manque* fondateur de tout être, sens, langage, désir. On glisse toujours trop vite sur ce mot de manque, et la psychanalyse aujourd'hui n'en retient en somme que le produit plus ou moins fétiche, l' 'objet de manque'. Mais si l'on imagine (et il s'agit bien d'imaginer, car c'est le travail de l'imagination qui est ici fondé) l'expérience du manque lui-même comme logiquement préalable à l'être et à l'objet, alors on comprend que son seul signifié est l'abjection, et à plus forte raison l'abjection de soi» (Kristeva 1980, 13).

Arendt cependant met en rapport la compréhension et la honte, bien qu'elle n'explicite pas la présence et le rôle de ce sentiment dans sa description des étapes de la compréhension. Le premier titre des *Origines du totalitarisme* qui se proposait une théorie du totalitarisme comme nouvelle forme de domination totale était: *Les éléments de la honte* – antisémitisme, impérialisme, racisme ou les *Trois colonnes de l'enfer.* Dans son élaboration, Arendt passe d'une analyse des éléments d'un état extrême – l'enfer –, d'un sentiment – la honte –, à la tentative d'une genèse philosophique et politique de la domination totale. Le changement de titre indique qu'elle passe d'une première référence à des catégories de l'ordre du religieux, de la morale et du psychologique à une description politique et à une philosophie du jugement politique (qu'est-ce que penser, quelles facultés sont nécessaires pour juger le politique, se demandera-t-elle?).

La pensée, bien qu'elle ait partie liée à la nature du totalitarisme qui plonge l'être humain dans la banalité du mal et l'ambiguïté, contient par ailleurs, par le mouvement du *thaumazein,* une potentialité de liberté, où se situe la possibilité de la prise de conscience, même en cas de destruction totale de l'espace public et d'un isolement généralisé[261]. En ce sens, Arendt n'est ni totalement matérialiste, ni déterministe. Elle attribue une puissance à l'activité de pensée individuelle en tant que capacité d'étonnement liée à la liberté face à la domination. Si elle est atteinte par la banalité du mal, dès lors qu'elle s'engage dans la compréhension, la pensée est aussi un des terrains de résistance de l'être humain au totalitarisme, grâce au *thaumazein.* Le passage de la sidération par le déni et la banalisation de l'horreur pour revenir au *thaumazein,* à l'activité libre de la pensée compréhensive, et résister, reste cependant un point aveugle et mystérieux. Il existe dans cette troisième étape un moment de suspens puis de nouveau un mouvement non élucidé par Arendt dans ses textes sur la compréhension, qui concerne le moment du retour à l'étonnement, moment de résistance et de création par la pensée.

En lisant Arendt, on se demande en effet pourquoi et comment après avoir cédé au déni, à la fuite, à la banalisation, s'effectue l'acte d'étonnement consistant à accepter de revenir à l'intuition initiale de l'horreur insupportable. On s'interroge sur l'origine, la nature et la dynamique d'un tel acte pris dans le contexte totalitaire. Que se passe-t-il dans l'intimité du sujet en position d'ambiguïté confuse, dans un état d'aliénation à ce moment-là pour qu'il se libère et se transforme en sujet pensant et conscient ? Le *thaumazein* est-il strictement intime ou est-il déjà partagé avec d'autres? Comment la compréhension passe-t-elle ensuite de la sphère intime à l'altérité pour être partagée ? Comment s'articule une révolte pensée dans le mouvement d'étonnement intime, individuel, avec une révolte agie, partagée avec d'autres dans la sphère privée ou semi-privée (sans parler ici de la sphère publique où Arendt place le jugement) ?

Il est possible de comprendre le mouvement du retour acceptant de pâtir le *thaumazein* par la référence d'Arendt à la naissance, à un nouveau commencement imprévisible, incertain, fragile inscrit dans la condition humaine. Le *thaumazein* est un mouvement de création humaine échappant à une causalité déterministe[262]. Pour Arendt l'histoire humaine et la manière des sujets de s'y inscrire a montré qu'elle était imprévisible, qu'elle pouvait créer aussi bien des catastrophes que des révolutions. C'est le *thaumazein* rendant possible l'action humaine qui inscrit la création comme un acte de liberté partagé et non de destruction. La possibilité ontologique de la liberté est ancrée dans la naissance. Là, me semble-t-il, se situe la possibilité du *thaumazein* et de l'action, qui est de l'ordre du choix et du pari. A chaque nouvelle naissance existe la possibilité d'un nouveau commencement et donc du *thaumazein,* de l'action, du jugement. En désignant ce point aveugle sans l'expliciter dans la troisième étape lorsqu'elle réfléchit à la compréhension, Arendt se référerait à un tel mouvement de la liberté (qu'elle élaborera plus tard dans son œuvre, mais qu'elle indique déjà dans *Les origines* (OT II) comme une remarque d'espoir non encore élucidée). C'est l'assurance ultime de la sauvegarde du socle ontologique humain contre la « superfluité humaine », sans qu'il n'y ait jamais assurance contre le risque de destruction du système totalitaire. C'est là qu'elle situe aussi la responsabilité humaine. Accepter de pâtir le *thaumazein*, c'est engager sa liberté et sa responsabilité.

4 Le pouvoir de jugement, activité de génie politique

« Sous cette expression de sensus communis on doit comprendre l'idée d'un sens commun à tous, c'est-à-dire d'une faculté de juger, qui, dans sa réflexion, tient compte en pensant (a priori) du mode de représentation de tout autre homme, afin de rattacher pour ainsi dire son jugement à la raison humaine tout entière [...]. C'est là ce qui est obtenu en comparant son jugement aux jugements des autres, qui sont en fait moins les jugements réels que les jugements possibles et en se mettant à la place de tout autre, tandis que l'on fait abstraction des bornes, qui, de manière contingente, sont propres à notre faculté de juger [...]. Sans doute cette opération de la réflexion paraît être bien trop artificielle pour que l'on puisse l'attribuer à cette faculté que nous nommons sens commun; toutefois elle ne paraît telle que lorsqu'on l'exprime dans des formules abstraites; il n'est en soi rien de plus naturel que de faire abstraction de l'attrait et de l'émotion, lorsqu'on recherche un jugement qui doit servir de règle universelle. »

(Anthropologie, pr. 53, 84, CK 108, note 174, cité par Arendt)

La question du jugement est présente dans l'ensemble de l'œuvre d'Arendt en tant que question liée à des faits historiques et politiques concrets (jugement public rétrospectif des criminels de la *Solution finale* et inaptitude d'Eichmann à comprendre, penser, juger) et en tant que question philosophique accompagnant les événements. L'oubli de juger s'inscrit dans l'oubli de la politique (rétrécissement de la conscience individuelle et de l'espace public par la force et l'amnésie) pour Arendt. Ou en d'autres termes en rapport à la thèse de l'essai, l'activité de jugement est une forme d'action importante quant à l'appartenance politique ou en d'autres termes à l'existence du sujet politique que désigne en creux la figure exemplaire des sans-Etat. Le jugement, en tant que jugement réfléchissant, est la faculté la plus politique pour Arendt au sens où elle est à la fois individuelle et plurielle et au sens où elle affronte un fait politique majeur – le système totalitaire – qui a installé la désolation et ébranlé la pensée dans ses fondements

(événement incompréhensible, non pensable avec les catégories de la tradition). Le jugement se trouve pris entre l'expérience des limites de la pensée – en tant que tradition et activité – pour comprendre le phénomène totalitaire et la nécessité de réconciliation de soi (espoir) avec le politique et le monde. Voilà le cadre du jugement. Nous avons vu qu'Arendt désire «être chez elle sur cette terre», être contemporaine de son époque (CP 60), se réconcilier avec la politique et le monde en comprenant, en pensant le mal en tant que mal politique.

Arendt écrit sa conviction que «la pensée elle-même naît d'événements de l'expérience vécue et doit leur demeurer liée comme aux seuls guides propres à l'orienter» (CC 26). Tant l'opinion que le jugement sont «deux facultés rationnelles, politiquement déterminantes, [qui] avaient été presque entièrement négligées par la tradition de la pensée politique aussi bien que philosophique» (ER 338). Plutôt que les révolutionnaires, c'est Kant qui est la référence pour travailler le jugement:

> «[...] il nous faudrait nous tourner vers la philosophie de Kant plutôt que vers celle des révolutionnaires si nous voulons apprendre quelque chose sur le caractère essentiel du jugement et sa portée étonnante dans les affaires humaines» (ER 338).

En intégrant le jugement comme activité politique dans la politique, elle élargit le champ de la philosophie de la politique.

Pour situer sa perspective, quand elle donne ses cours sur la philosophie politique de Kant, d'entrée (première conférence de 1970) elle se réfère à la filiation Kant-Jaspers-Saner (Jug 21-22). En abordant le jugement dans ses notes de cours de 1964 (Université de Chicago), 1965, 1966 (Chicago), 1970 *(New School for Social Research)*, elle se propose d'expliciter la philosophie politique de Kant non écrite selon elle, qu'elle situe prioritairement au niveau du jugement (CC 280-281) et non au niveau de la critique de la raison pratique. En procédant ainsi, comme le remarque très justement M. Revault d'Allones (1991, 217), «elle traite un sujet qui littéralement n'existe pas chez Kant» en formulant une philosophie politique qui n'a jamais été écrite. Ce qui lui fait prendre la liberté de poser un tel choix est le statut et le rôle qu'elle attribue au pouvoir d'imagination dans le jugement en tant qu'exercice de la liberté dans la pluralité. Elle déplace ainsi l'interrogation sur la liberté de la pensée, de la volonté vers l'imagination, le jugement. Le pivot du déplacement pour l'exercice de la liberté est l'imagination, avec la notion de validité exemplaire. Son intuition, qu'elle développe en faisant un commentaire de la *Critique de la faculté de juger* de Kant (surtout la première partie), existe bien avant ses cours sur le jugement[263]. La liberté exercée par l'imagination est en rapport étroit au jugement qui contient deux opérations imbriquées: d'imagination et de réflexion. Quand elle considère le rôle de l'imagination alors qu'elle analyse ce qu'elle appelle les facultés mentales de *La vie de l'esprit*, Arendt l'étudie dans le cadre d'une trilogie qu'elle pose: pensée-volonté-jugement.

A ce niveau, après avoir défini l'activité de penser contenant la pluralité à l'intérieur d'elle-même, en termes de construction de la signification (dans la pensée) par opposition à l'élaboration de la vérité (dans la connaissance et l'activité scientifique[264]), après avoir buté sur une impasse en étudiant la faculté de vouloir[265], «cet abîme de pure spontanéité», cette sorte de «coup d'Etat» (Bergson, CK 18), trop contingente et éphémère, trop privée, trop individuelle pour assurer l'exercice de la liberté, elle se déplace vers la question centrale de son projet de philosophie politique: le jugement. En 1970, elle considérait cette tâche comme son «coup de maître» qui lui permettrait

de dépasser les embarras qu'elle avait rencontrés dans le penser et le vouloir. Si elle se met à interpréter la philosophie politique de Kant si « librement », que cherche-t-elle dans son mouvement de résistance et de reconstruction ? Ce qui intrigue dans le projet d'Arendt et qui guidera notre curiosité, ce n'est pas tant le rapport problématique entre pensée, volonté et jugement que celui qu'elle établit entre l'imagination et le jugement, entre imagination, jugement et espoir[266], non seulement individuel mais pluriel.

Pour situer ce que fait et ce que ne fait pas Arendt à propos du jugement, il faut savoir que sa référence principale pour sa réflexion est Kant[267] qu'elle oppose à la philosophie de l'histoire de Hegel et Marx. Elle se réfère également à Aristote mais très marginalement. Il faut savoir aussi que toute l'œuvre d'Arendt est parsemée de remarques et de réflexions sur le jugement et que ses dernières notes sur le jugement abordent, en 1970, non une théorie complète du jugement dans ses aspects concernant l'individu et la société, en se restreignant à analyser la faculté du jugement comme une des *conditions sine qua non* de la philosophie politique. Elle le dit d'ailleurs en se proposant une explicitation de la philosophie politique de Kant[268], qu'elle cherche non dans sa première ou deuxième critique, mais dans la troisième critique par un cheminement dont il faut saisir la signification philosophique et politique.

Se confinerait-elle à la troisième critique en cédant au travers « d'une esthétisation du politique » ou encore dans un retrait de la *vita activa* à la *vita contemplativa* (thèse de Gadamer et de Biener) ? Au lieu de postuler deux théories du jugement, l'une correspondant à son époque pratique, l'autre correspondant à sa période contemplative[269], une coupure et un retrait[270] quant au statut du jugement dans la pensée politique d'Arendt, ce que fait R. Biener dans un long article (1991), on peut se demander s'il ne s'agit pas plutôt de situer l'ensemble de la démarche sur le jugement et ses remarques sur la faculté du jugement dans l'ensemble de l'œuvre, plutôt que d'inscrire la pensée d'Arendt dans une vision de progrès/recul et ruptures dans l'œuvre ? Faudrait-il penser que lorsqu'un penseur réfléchit à une faculté mentale il s'éloigne de la vie politique, ou faut-il plutôt penser qu'il aborde une des questions de la vie politique qui concerne l'acte de jugement, mais qui n'est pas exclusive dans l'élaboration d'une philosophie de la politique.

En refusant de lire les textes d'Arendt comme une progression linéaire de sa pensée (j'effectue ce choix en regard de la préface de la *Crise de la culture* et la conception de l'histoire-événement d'Arendt), on n'attribue pas un statut de synthèse finale à ses notes de cours (qui ne sont pas des textes définitifs, rappelons-le, malgré ce qu'en pense R. Biener (1991, 132). Un tel choix, en lui appliquant en quelque chose sa propre philosophie de l'histoire, permet de dégager un problème original posé par Arendt : le statut qu'elle accorde à l'imagination, le rapport qu'elle pose entre imagination et jugement et sa portée pour une philosophie politique du jugement qui, comme projet global, reste à construire. Il est possible aussi de montrer que même lorsque Arendt considère le jugement parfois comme une « faculté mentale », parfois comme « une racine » de toutes les facultés de l'humain, elle situe une telle faculté mentale, à la fois dans l'individu et l'espace public et politique par la pluralité, la liberté et l'isonomie.

Il y a de nombreux textes où Arendt traite du jugement, des textes plus pratiques et des textes plus théoriques ou philosophiques et aussi des notes de cours (CC, 253-289 et 289-337 ; EJ ; ER ; TM ; JUG). On y voit les grandes articulations de sa pensée maintes fois ébauchées et reprises de divers points de vue et manières sur le jugement qui, pour Arendt, est l'activité politique par excellence. Elle continue à s'interroger sur les rap-

ports entre la compréhension et le jugement. Elle montre que la compréhension qui a ses racines dans l'imagination «crée du sens» dans une période de crise de la pensée et des valeurs. Elle réfléchit au statut du jugement dans la philosophie politique et la politique. Tout en me référant à tous ses textes, je résume ici surtout ses notes de cours sur le jugement dans la mesure où c'est là qu'apparaît le plus clairement le rapport entre imagination, jugement et espace public et sa démarche via la troisième critique de Kant pour l'établir.

Il faut mettre une telle démarche en rapport au fait du rôle qu'elle attribue à la naissance, au commencement. Il faut se souvenir qu'Arendt a en mémoire les Conseils et aussi les masses superflues du totalitarisme quand elle pense à l'imagination et au jugement. En s'interrogeant sur le jugement par cette voie, elle est davantage une philosophe libertaire que le modèle des Conseils a inspirée dans sa philosophie de la politique, qu'une philosophe s'occupant d'institutionnalisation du jugement dans un Etat constitutionnel[271]. Ses remarques critiques, alors qu'elle étudie le jugement, sur la manière dont Kant envisage l'action politique en termes d'actes gouvernementaux par des acteurs en place et en soupçonnant l'activité révolutionnaire de ne pouvoir s'effectuer que sous forme de «coup d'Etat» (CK, 95) en est un autre signe qui va dans le même sens.

Précisons qu'à cause des contraintes de l'édition, j'ai dû éliminer beaucoup de notes explicatives qui précisaient techniquement comment Arendt lisait Kant dans le texte. Je renvoie le lecteur soucieux de la précision du texte, au texte d'Arendt lui-même.

Un texte (post-scriptum VE 1), prologue à ses dernières notes de cours sur le jugement, présente le projet d'étude du jugement (cours 1970). Il est intéressant dans la mesure où il annonce les intentions d'Arendt dans ses dernières réflexions sur le jugement. Dans le post-scriptum du premier volume de *La vie de l'esprit*, Arendt annonce qu'elle terminera le second volume par une analyse de la faculté de jugement. Sa mort ne permettra pas que le projet voie le jour sous une forme définitive. Avant de présenter ses notes de cours sur le jugement (JUG 21-117), voyons déjà dans quels termes elle annonçait son projet général. Elle constate que «la difficulté majeure» provient de «l'étonnante rareté des sources qui offrent un témoignage concluant». Elle précise sa source principale: «Ce n'est qu'avec la *Critique de la faculté de juger* de Kant que cette faculté est devenue centre d'intérêt essentiel pour un penseur de premier plan» (VE 1 240).

Son idée, qui l'a guidée, a été d'isoler «le jugement comme capacité distincte de l'esprit» (240). Le jugement, cette «faculté à part en aucune façon inhérente à l'intellect» est un «talent mystérieux de l'esprit par lequel le général qui est toujours une construction mentale, et le particulier, toujours offert à l'expérience sensorielle, se trouvent réunis» (86). Elle a constaté

> «qu'on ne parvient pas à un jugement par la déduction ou l'induction [...] [que] le jugement établi n'a rien de commun avec les opérations logiques du type: tous les hommes sont mortels, Socrate est un homme, donc Socrate est mortel» (240).

Un «sens muet», le goût relevant du domaine de l'esthétique intervient dans le jugement. Dans certains cas, le jugement est appelé conscience et mis en rapport avec la transcendance, ce qui n'est pas le point de vue d'Arendt.

> «Pour les questions pratiques et morales, on l'appelait 'conscience', et la conscience ne jugeait pas; elle disait, par la voix divine de Dieu ou de la raison, ce qu'il fallait faire, ne pas faire,

ce dont il fallait se repentir. Quelle que soit la voix de la conscience, on ne peut la qualifier de 'muette', et sa validité est tout entière soumise à une autorité qui se place au-dessus et au-delà des lois et règlements simplement humains» (241).

Elle utilise Kant quand il emprunte une autre démarche pour identifier la faculté de juger.

«Chez Kant, le jugement se dégage comme 'don particulier qui ne peut pas du tout être appris[272] mais seulement exercé'. Le jugement ne s'apprend pas par l'érudition. Le jugement s'attache au particulier et quand le moi pensant, qui se meut parmi les généralités, cesse de se mettre en retrait et revient au monde des phénomènes particuliers, il se révèle que l'esprit requiert un autre 'don' pour s'attaquer à eux. [...] Chez Kant, c'est la raison et ses 'idées régulatrices' qui viennent au secours du jugement, mais si celui-ci est distinct des autres facultés de l'esprit, il nous faudra lui attribuer un *modus operandi*, une façon de faire qui lui soit propre» (241).

L'incidence de son usage de Kant est importante pour le rapport théorie-pratique et quant au déterminisme du jugement individuel et politique. «Ceci n'est pas sans lien avec toute une gamme de problèmes qui hantent la pensée moderne, en particulier celui de la théorie et de la pratique, et avec les tentatives d'établir une théorie morale plus ou moins plausible» (241). A partir de la notion de progrès, a été posé le progrès de la race humaine (Hegel, Marx). On se retrouve alors devant une alternative: ou l'on accepte cette idée de progrès appliquée au jugement et le déterminisme qui en découle, ou «l'on pose, avec Kant, l'autonomie de l'esprit humain et son indépendance possible vis-à-vis des choses telles qu'elles sont ou telles qu'elles sont advenues» (241). Arendt annonce qu'une telle alternative l'obligera à s'arrêter au concept d'histoire pour savoir, sans nier l'importance de l'histoire, s'il ne faut pas lui refuser «le droit d'être le juge ultime» (242).

Elle termine l'annonce de son programme sur le jugement en citant Caton. «Caton l'Ancien, avec qui j'ai entamé ces réflexions – 'jamais je ne suis plus actif que lorsque je ne fais rien, jamais moins seul que dans la solitude'. Il nous a laissé une phrase curieuse, qui résume parfaitement le principe politique qu'implique cette affaire de récupération du jugement pour la philosophie politique, écrit Arendt. Il dit: *«Victrix causa deis placavit, sed victa Catoni»* («La cause victorieuse plaît aux dieux, la cause vaincue à Caton») (242).

4.1 Les notes de conférence sur le jugement

4.1.1 Première conférence: présentation de la démarche[273]

Il est difficile de «parler de la philosophie politique de Kant» et d'entreprendre une recherche à ce sujet, parce que Kant «n'a jamais écrit de philosophie politique» (CK 21). Les écrits qualifiés officiellement de «politique» de Kant, ne sont pas une quatrième critique et ne sont pas d'une grande qualité, écrit Arendt. Il faudrait à ce propos aller consulter Pufendorf, Grotius, Montesquieu. La raison en est, selon Arendt, que Kant a «substitué à une philosophie politique une philosophie de l'histoire» (23). Kant ne s'intéresse pas au passé, mais au futur. Pourquoi donc choisir la *Critique de la faculté de juger* pour expliciter la philosophie politique de Kant (projet d'Arendt)? Après avoir terminé son entreprise critique, Kant n'avait pas résolu deux questions: 1. la contra-

diction de la raison par elle-même; 2. le fait que la pensée outrepasse les limites de ce que nous pouvons connaître. Arendt rappelle que le moment décisif de l'existence de Kant fut la découverte de la faculté de connaître et de ses limites. Mais il entreprit trente ans plus tard d'aborder un projet qui l'intéressait dès le début: écrire une «critique du goût moral» (26). «Kant avait découvert une faculté humaine tout à fait nouvelle, à savoir le jugement» (26). «Mais en même temps, il soustrayait les propositions morales à la juridiction de cette nouvelle faculté. En d'autres termes: désormais le goût ne statuera plus seul sur le beau et le laid; mais la question du bien et du mal ne devra être tranchée ni par le goût ni par le jugement, mais par la seule raison» (26).

4.1.2 Deuxième conférence: la compagnie est indispensable au penseur

Après la première critique deux questions restaient donc en suspens: la «sociabilité de l'homme» (VE1 241) et «pourquoi est-il finalement nécessaire que des hommes existent» (CK 28). Arendt revient ici sur une idée qu'elle a développée dans la VE1: «la compagnie est indispensable au penseur». Cette idée de Kant est fondamentale pour comprendre la perspective de la première partie de la *Critique de la faculté de juger*, écrit-elle. C'est une question clé pour Kant. La deuxième question est aussi une interrogation clé. Aux trois questions de Kant: Que puis-je connaître? Que dois-je faire? Que m'est-il permis d'espérer? il ajoutait une quatrième question: qu'est-ce que l'homme? qui regroupait les trois premières. «Le pourquoi n'appelle pas une cause» (CK 29). A cette perplexité Kant répondait: nous posons de telles questions parce que nous sommes finalisés.

Les liens entre les deux parties de l'œuvre de Kant sont fragiles, mais ils existent; «il est clair que leur rapport avec la politique est plus étroit qu'avec n'importe quel autre thème présent dans l'une ou l'autre des deux critiques précédentes» (30). Arendt en relève deux: 1. Kant ne parle pas de l'homme en tant qu'être connaissant à la recherche de vérité. Il parle «des hommes au pluriel, tels qu'ils sont vraiment et tels qu'ils vivent en société» (30); 2. la «faculté de juger traite du particulier qui, comme tel, contient quelque chose de contingent par rapport au général, lequel est ordinairement ce dont s'occupe la pensée» (31). Et il y a deux sortes de particuliers: ce sont des objets de jugement et il est impossible de «dériver un produit particulier de la nature, quel qu'il soit, à partir de causes générales» (31). Il ne s'agit pas d'expliquer, mais de comprendre «qu'il y a de l'herbe en général et aussi ce brin d'herbe en particulier» (31). La solution de Kant est la suivante: il introduit le principe des fins dans les produits de la nature, comme «principe heuristique pour étudier les lois particulières de la nature» (31). En résumé, les sujets abordés dans la troisième critique sont les suivants: le particulier; la faculté de juger en tant qu'elle traite du particulier; la sociabilité comme condition d'exercice de cette faculté, «autrement dit la perception que les hommes dépendent de leurs semblables non seulement parce qu'ils ont un corps et des besoins physiques, mais précisément à cause de leurs facultés mentales» (32).

Mais en quoi le goût ne serait-il pas seulement contemplatif et aurait-il quelque chose à voir avec la pratique? Le fait que Kant s'intéressa à la Révolution française à partir d'un statut de spectateur montrait sa sympathie qui «procédait d'un pur plaisir contemplatif et d'une satisfaction inactive». Dans la période pré-critique, il ne s'intéressait pas aux questions strictement constitutionnelles et institutionnelles – «comment organiser un peuple en Etat, comment instituer un Etat, comment fonder une commu-

nauté politique, comment résoudre tous les problèmes juridiques afférents à ces questions ?» –, alors qu'à la fin de sa vie lorsqu'il avait 65 ans, un tel souci prédomina. A partir de ce moment-là, il ne s'intéressa plus seulement à la sociabilité humaine, mais au droit constitutionnel (notamment à propos des révolutions française et américaine). Les questions resurgirent sous des «formulations nouvelles et inattendues». Arendt rappelle un point important pour la condition de sans-Etat: «C'est ainsi que l'on trouve dans le *Projet de paix perpétuelle* le curieux article qui instaure un *Besuchsrecht* (droit de visite), le droit de visiter des pays étrangers, le droit d'hospitalité et le droit de séjour temporaire.»

4.1.3 Troisième conférence: l'homme en tant que *zoon politikon*

Avec les deux révolutions, pour Kant le problème était le suivant: «Comment concilier le problème de l'organisation étatique avec sa philosophie morale, avec le précepte de la raison pratique ?» (35). Kant savait que sa philosophie morale ne lui serait pas d'un grand secours. Arendt cite un passage capital de Kant qui dit en fait «qu'un homme mauvais peut être un bon citoyen dans une bonne constitution politique» (36). Il suit là sa philosophie morale et son impératif catégorique: «Agis toujours de telle sorte que la maxime de tes actes puisse devenir une loi générale» (36). Mais il y a une différence entre le privé et le politique: «En politique, pour autant qu'elle se distingue de la morale, tout dépend de la 'conduite politique'» (37). Cette théorie a des faiblesses considérables, écrit Arendt, mais elle contient cependant des points importants: 1. Ce schème ne peut être opératoire que si l'on admet «un grand dessein de la nature œuvrant derrière le dos des hommes agissants. Faute de quoi le peuple de démons s'autodétruirait» (38); 2. «La certitude [...] qu'aucune révolution dans sa mentalité n'est nécessitée, demandée ou espérée pour accomplir un changement politique vers le mieux» (38); 3. La nécessité d'une constitution et de la publicité (un des concepts clés de la pensée politique de Kant, écrit Arendt). Le faible contenu de ces points permettrait-il de penser qu'il n'y a pas de philosophie politique chez Kant, se demande Arendt.

En effet, ces trois questions de base ne concernent pas «l'homme en tant que *zoon politikon*, être politique» (38). Le «que dois-je faire» «concerne la conduite du moi indépendamment des autres» (39). Aucune des trois questions ne «fait référence à la condition humaine de la pluralité» (40). Apparaît alors un «curieux et difficile problème de la relation entre politique et philosophie ou, plus exactement, l'attitude qu'entretiennent probablement les philosophes à l'égard de l'ensemble du domaine politique» (41). La plupart des philosophes (Platon, Aristote, Spinoza), contrairement à Kant, ont écrit des philosophies politiques, mais sans prendre au sérieux les affaires humaines. Arendt rappelle en quels termes Pascal ironise sur la relation entre philosophie et politique et sur l'attitude des philosophes vis-à-vis de la politique.

4.1.4 Quatrième conférence: Kant, philosophe de la vie

Quelle est alors l'attitude de Kant à ce propos ? Il existe une concordance majeure, quant à l'attitude à l'égard de la vie et de la mort, et «de très importantes divergences» (43). Arendt développe quelle était l'attitude des philosophes grecs à l'égard de la vie et de la mort (43-45), l'affinité profonde entre la mort et la philosophie, la suspicion des philosophes vis-à-vis de la vie, leur «pessimisme généralisé» (45), ce que

je ne reprends pas ici, puisque nous avons déjà rappelé son développement fait dans (VE I 96) à ce propos. «C'est donc la valeur de la vie elle-même qui est en jeu» (46). S'il s'agit de la jouissance de la vie, la vie n'est pas satisfaisante. Elle est «une épreuve temporelle», un «fardeau qui paraît s'attacher, dès l'origine, à la vie». Mais en parlant aussi de plaisir, de peine et de bonheur, Kant a moins mis l'accent sur l'immortalité que sur un meilleur genre de vie.

Alors «sur quelles considérations» s'appuie Kant, qui était un homme mélancolique, pour dépasser sa mélancolie? Il développe deux idées. La première provient des Lumières, c'est celle du progrès. Mais «le progrès est celui de l'espèce et il est donc peu profitable à l'individu». Et l'homme n'est pas capable de désintéressement pour construire «l'universel». De plus, pense Kant, la guerre, les catastrophes, le mal et la douleur «existent pour la réalisation de la culture» (48). La deuxième idée est celle de «dignité morale de l'homme en tant qu'individu» (48). Mais on ne peut répondre à la question «pourquoi les hommes existent-ils en général?», à partir de considérations morales. Pour comprendre la philosophie politique de Kant, il s'agit de distinguer trois perspectives: l'espèce humaine et son progrès, l'homme comme être moral et fin en soi, les hommes au pluriel (la sociabilité). «Chaque fois qu'il [Kant] parle de l'homme, on doit savoir s'il parle de l'espèce humaine, ou de l'être moral, de la créature raisonnable qui peut aussi exister en d'autres parties de l'univers, ou bien des hommes en tant qu'ils sont effectivement les habitants de la terre» (49).

4.1.5 Cinquième conférence: l'examen de la notion de critique chez Kant

Arendt revient sur la manière dont les philosophes envisagent la philosophie. Elle précise la position de Kant. «Pour Kant, le philosophe clarifie les expériences que nous faisons tous; il ne prétend pas que le philosophe peut abandonner la caverne platonicienne ou se joindre au voyage de Parménide vers les cieux, mais il ne pense pas non plus qu'il devrait devenir membre d'une secte» (50). Il en découle deux conséquences: 1. «le philosophe demeure un homme comme vous et moi, vivant parmi ses semblables et non parmi ses confrères philosophes»; 2. quant au rapport entre le plaisir et le déplaisir, tous les hommes – et non les philosophes – ne se satisfont pas «de la vie telle qu'elle est» (50). Elles font partie de «la médaille de l'égalité» (51). Elle cite trois célèbres passages de Kant à ce propos (51).

«Le philosopher, ou l'activité pensante de la raison, qui dépasse les limites du connaissable, les bornes de la connaissance humaine, est pour Kant un 'besoin' général de l'humanité, le besoin de la raison en tant que faculté humaine» (52). Kant pense (avec Aristote et Platon) que «les philosophes ne doivent pas gouverner, mais que les gouvernants doivent avoir le désir d'écouter les philosophes» (52). Mais pour lui, il n'y a pas de hiérarchie entre le philosophe et le reste de l'humanité et ainsi «le vieux conflit de la politique et de la philosophie disparaît complètement» (52).

Puis Arendt revient sur la philosophie politique de Kant. Elle souligne que Kant a défini sa tâche philosophique en termes de «critique» (du goût, en ce qui concerne la troisième critique) qui s'oppose à la métaphysique dogmatique et au scepticisme. Cette idée est empruntée par Kant au siècle des Lumières. Je ne reprends pas ici tout le développement qu'en fait Arendt (56-58). Je retiens les deux idées qu'elle avance quant à l'attitude de Kant. Le critique est «le moyen de quitter l'alternative entre le dogmatisme et le scepticisme» (57). L'attitude critique est positive, contrairement aux deux

autres attitudes négatives. Elle se formule en ces termes: «Peut-être les hommes, bien qu'ils aient une notion, une idée de la vérité, afin de réguler leurs processus mentaux, ne sont-ils pas capables, en tant qu'êtres finis de la vérité. En attendant, ils sont tout à fait capables d'entreprendre des recherches sur les facultés humaines dont ils ont été dotés – nous ne savons ni par qui ni comment, mais nous devons vivre avec. Analysons ce que nous pouvons et ce que nous ne pouvons pas connaître.» Voilà pourquoi le livre de Kant s'intitule la *Critique de la raison pure*» (58).

4.1.6 Sixième conférence: la portée politique de la pensée critique

Arendt continue la discussion sur la position critique de Kant. Le sceptique s'écrie: il n'y a pas de vérité et le philosophe critique entre dans cette bataille et interrompt les clameurs du match:

> «Les uns et les autres, dogmatiques et sceptiques, vous semblez avoir le même concept de vérité, à savoir, quelque chose qui, par définition, exclut toutes les autres vérités, en sorte que toutes en viennent à s'exclure mutuellement. Peut-être, dit-il, y a-t-il quelque chose de faux dans votre concept de vérité. Peut-être, ajoute-t-il, les hommes, êtres finis, ont-ils une idée de vérité mais ils ne peuvent la posséder. Analysons d'abord cette faculté qui est la nôtre et qui nous dit que la vérité existe» (59).

Kant a été dénommé par Mendelssohn, *Alles-Zermalmer* (le démolisseur de toujours). Il avait «démantelé toute la machinerie qui s'était perpétuée depuis des siècles jusqu'à l'âge moderne» (59), dans les universités. Il pensait qu'il fallait aussi encourager une telle attitude critique vis-à-vis des gouvernements. Cette atmosphère découlait de la mentalité des Lumières, mais elle ne dura pas longtemps. Arendt donne l'exemple de Hegel qui retranche la philosophie dans un rôle «ésotérique», «dans une vérité plus haute que le sens commun» (voir citation, 60). Hegel rechuta ainsi dans la position de Platon qui avait fait preuve «d'un grand étalage d'indignation devant le rire de la jeune paysanne thrace» (CK 61). Une autre tendance de la «rechute» fut de «prendre entièrement congé de la philosophie» (61). Pour Marx, Kant était le philosophe de la révolution française. Pour lui mais pas pour Kant, «ce qui unissait la théorie à la pratique était la critique; elle les reliait, les médiatisait» (62). Pour Kant, «l'intermédiaire qui lie la théorie et la pratique et assure le passage de l'une à l'autre est le jugement; il avait à l'esprit le praticien – par exemple, le médecin ou l'homme de loi – qui apprend d'abord la théorie puis la pratique de la médecine ou de la loi, et dont la pratique consiste à appliquer aux cas particuliers les règles qu'il a apprises» (62). «Penser de façon critique, frayer le chemin de la pensée à travers les préjugés, à travers les opinions et les croyances reçues sans examen, est un vieux souci de la philosophie, que nous pouvons faire remonter, pour autant qu'il s'agisse d'une entreprise consciente, à la maïeutique socratique à Athènes. Kant n'ignorait pas cette parenté» (62). Kant a expliqué qu'il voulait avancer «à la manière de Socrate». Il le fit, dans la mesure où ce qu'il légua à l'humanité, écrit Arendt, «ce furent les critiques et non le système» (62). D'après Socrate,

> «aucun savoir ne vient après l'examen critique et aucun de ses interlocuteurs n'a jamais été 'accouché' d'un enfant qui ne fût pas un 'œuf clair'. Socrate n'affirmait rien; il ne connaissait jamais les réponses aux questions qu'il posait. Il questionnait par amour du questionne-

ment, non par amour du savoir. [...] L'exceptionnalité de Socrate tient à ce qu'il concentrait toute son attention sur la pensée elle-même, sans se soucier des résultats. L'entreprise tout entière est sans arrière-pensées et sans finalités ultérieures. Une vie qu'on ne questionne pas n'est pas digne d'être vécue. C'est tout ce qu'il y a à en dire» (63).

Puis Arendt souligne une nouvelle fois la pluralité dans la démarche de Socrate. «En fait, son activité consistait à rendre public, dans la conversation, le processus de pensée – ce dialogue qui court silencieusement en moi, entre moi et moi-même; il se produisait sur la place du marché comme le joueur de flûte se produit à un banquet. C'est une pure performance, un pur 'agir'» (63). La seule règle de cet agir est «l'axiome de non-contradiction» qui est logique et éthique. Pour Socrate, comme pour Kant, l'éthique est donc basée «sur le processus de pensée». Kant s'intéressait à la démarche de Socrate pour une autre raison. Il n'avait fondé aucune école, aucune secte.

En revenant à la philosophie politique, écrit Arendt, «l'art de penser critique comporte toujours des implications politiques» (64).

«La pensée critique est, dans son principe anti-autoritaire [...] les autorités mises en cause ne peuvent s'en emparer» (65). Le penser critique «s'expose lui-même 'à l'épreuve d'un libre et public examen' [...]. Le siècle des Lumières est celui de 'l'usage public de la raison'. Pour Kant, la liberté politique consistait à «faire un usage public de sa raison dans tous les domaines». Cela présuppose «que je suis capable de penser entièrement par moi-même» (66).

En ce sens, Kant, pense «que la faculté de penser dépend de son usage public; sans «l'épreuve d'un libre et public examen», il n'est possible ni de penser ni de former des opinions. La raison n'est pas faite «pour s'isoler mais pour entrer en communauté avec les autres» (67). Kant définit ainsi la position du philosophe et non du politique. La vérité est ce qu'il peut communiquer. Le critère de validité de l'activité philosophique pour Kant est ainsi sa «communicabilité générale»[274].

4.1.7 Septième conférence: sur la mentalité élargie

«La communicabilité suppose très clairement une communauté d'hommes à qui s'adresser, qui écoutent et qu'on peut écouter. A la question: 'pourquoi y a-t-il des hommes plutôt que l'Homme?', Kant aurait répondu: 'afin qu'ils puissent se parler entre eux'» (68). La pensée, activité solitaire est donc dépendante des autres hommes pour Kant. Ainsi la publicité peut être examinée sous un autre angle. Le penser critique consiste alors dans l'analyse des opinions qui circulent entre les hommes. Kant l'explique bien dans cette citation fondamentale: «*Questio facti*, la question de fait, est de savoir comment on a d'abord produit un concept; *questio juris*, la question de droit, c'est de quel droit on détient et on utilise ce concept» (70).

La pensée critique s'applique à la tradition mais aussi à ses propres pensées. Il est impossible de l'exercer «sans la publicité et sans l'épreuve qui résulte du contact avec le penser des autres» (70). L'impartialité n'est pas une position supérieure, mais le résultat d'un «mode de pensée élargie»:

«Les activités propres à l'animer et les distractions doivent conserver les forces de l'esprit dans leur souplesse et leur mobilité et ce faisant, l'on se trouve placé en l'état pour apercevoir l'objet toujours sous d'autres côtés et élargir son horizon depuis une observation microscopique jusqu'à une vue générale, afin d'adopter tous les points de vue concevables, de telle

sorte que d'une manière réciproque se vérifie à un point de vue le jugement porté dans la perspective d'un autre» (70).

Arendt souligne:

«Le mode de pensée élargi joue un rôle capital dans la *Critique de la faculté de juger*. On y parvient en «comparant son jugement aux jugements des autres, qui sont en fait moins les jugements réels que les jugements possibles, et en se mettant à la place de tout autre.» La faculté qui permet cela est l'imagination. «Penser avec une mentalité élargie veut dit qu'on exerce son imagination à aller en visite» (71).

Elle fait une analogie avec l'hospitalité. «A comparer avec le droit de visite dans le *Projet de paix perpétuelle*».

Ce mode de pensée élargi n'est pas une empathie, parce qu'un tel mode n'est pas passif, qu'il fait abstraction des «conditions subjectives du jugement» et de l'intérêt particulier. «Plus vaste est la portée de la pensée – plus étendu est le domaine dans lequel l'individu éclairé est capable de se mouvoir d'un point de vue à un autre – plus le penser sera 'général'» (72). Une telle généralisation n'est pas celle du concept. «Elle ne nous indique pas comment agir, [ni] comment appliquer la sagesse» (72). «Kant dit comment prendre les autres en considération; il ne dit pas comment on peut s'associer avec eux pour agir» (72).

Cela pose une nouvelle question: «le point de vue général est-il purement et simplement le point de vue du spectateur?» (72). Arendt écrit que Kant ne raisonne pas en tant que citoyen du monde – condition qu'il estime trop formelle et pas assez réelle dans la mesure où la citoyenneté (responsabilité, obligation des droits) s'inscrit dans un territoire, mais en tant que «spectateur-du-monde» (73) et qu'il en est embarrassé. Il avait la même position contradictoire en face de la révolution française: il admirait la révolution et il était opposé à l'entreprise révolutionnaire. Arendt cite longuement Kant à ce propos (74-75).

4.1.8 Huitième conférence: la perspective du spectateur

«[...] l'importance de ce qui est arrivé réside exclusivement pour Kant dans le regard du témoin, dans l'avis des spectateurs qui expriment publiquement leur position» (76). Cette «sympathie d'aspiration» est nécessaire pour rendre explicite la signification et ouvrir l'espoir. Arendt revient ensuite à la contradiction entre le rôle d'acteur et celui de spectateur. Elle souligne que Kant montre qu'il y a une «incompatibilité entre le principe suivant lequel on doit agir et celui qui régit le jugement. Kant, en effet, condamne l'action même dont il soutient ensuite les conséquences avec une satisfaction proche de l'enthousiasme» (77). Cette incompatibilité est théorique et entre en contradiction avec le «principe de publicité» (78) qui est «transcendantal et affirmatif» (79): «Toutes les maximes qui ont besoin de publicité (pour ne pas manquer leur but) s'accordent avec la morale politique réunies.» Un tel principe permet de juger un «conflit entre la politique et la morale» (78). Puis Arendt amène un autre argument en relation au mal pour poser l'importance de la perspective du spectateur chez Kant. En résumé, le mal doit être combattu, parce qu'il contient une puissance d'autodestruction. Pour le faire, il faut avoir l'espoir d'un progrès. L'histoire en tant que spectacle du progrès et non de la régression qui entraîne le désespoir, la monotonie ou l'ennui n'existe qu'avec le spectateur.

4.1.9 Neuvième conférence : le spectateur comme spectateur du monde

« L'ultime garant que tout est bien, au moins pour le spectateur, c'est la nature elle-même, qu'on peut aussi appeler providence ou destin. La finalité de la nature est de faire « surgir du sein même de la discorde parmi les hommes, et malgré leur volonté, la concorde ». Pour Kant, explique Arendt, la discorde est donc un facteur de progrès. Le spectateur, parce qu'il n'est pas impliqué, peut lire le dessein de la nature, « qui reste caché aux yeux de l'acteur » (83). Il y a d'un côté l'acteur, de l'autre le spectateur et « l'opinion du spectateur portait le sens ultime de l'événement, quand bien même elle ne livrait aucune maxime pour l'action » (83). Ses sympathies allaient au « devoir immédiat de paix » qui est une maxime de l'action. La position de Kant vis-à-vis de la guerre fournit la possibilité à Arendt d'examiner la situation inverse. Et pourtant du point de vue du spectateur, il était possible de considérer la guerre d'un point de vue esthétique, comme un événement sublime : « La guerre elle-même [...] a quelque chose de sublime en elle-même. » Là, le jugement du spectateur est d'ordre esthétique. Il voit le côté sublime de la guerre. La guerre n'est pas seulement néfaste, mais « véhicule du progrès ». « Ces jugements esthétiques et réfléchissants n'ont pas de conséquences pratiques pour l'action » (85). En ce qui concerne l'action, il n'y a pas de doute que le veto est la position irrésistible. Kant, toujours disposé à agir pour la paix, « restait lucide et n'oubliait pas son jugement » (86).

En résumé, à propos de la guerre apparaissent deux éléments dans l'esprit de Kant, qui cependant sont sans aucun rapport si l'on considère qu'ils émanent de l'acteur et du spectateur. Mais doit-on penser que la position du spectateur peut être assimilée à celle du « mode de vie contemplatif » en tant que mode supérieur, « une des positions les plus anciennes, les plus décisives de la philosophie » (87). Plusieurs données sous-tendent une telle appréciation :

> « Le seul spectateur occupe une position qui lui permet de voir la scène dans son entier ; l'acteur parce qu'il a un rôle dans la pièce, doit s'y tenir : il est, par définition, partial. Le spectateur, par définition, est impartial : aucun rôle ne lui est assigné. Donc, se mettre à l'écart de toute participation directe pour s'installer en un point de vue hors du jeu est une condition *sine qua non* de tout jugement. Ensuite, ce qui intéresse l'acteur, c'est la *doxa*, la renommée, [...] l'opinion des autres. [...] L'acteur est dépendant de l'opinion du spectateur. [...] La norme est le spectateur. Et cette norme est autonome » (87-88).

« Si l'on traduit cela dans le langage des philosophes, on aboutit à la suprématie du mode de vie du spectateur, du *bios theoretikos* (de *theorein*, contempler). C'est « une mise en retrait ». Mais « la position de Kant est différente » (88) : « on se retire en prenant le point de vue 'théorétique' et englobant du spectateur, mais cette attitude est celle du juge » (88). Pour Kant, ce n'est pas la vérité, mais le progrès qui est la norme du jugement. De plus, il s'intéresse à « l'événement singulier, à l'acte particulier » (89). Alors, le jugement de l'histoire s'inverse : « L'importance de l'histoire ou de l'événement ne réside précisément pas dans sa fin, mais dans le fait qu'elle ouvre de nouveaux horizons pour l'avenir. C'est l'espoir qu'elle renfermait pour la postérité qui a fait de la Révolution française un événement aussi décisif » (89). L'espoir est contenu dans l'inattendu pour Kant. Qui est alors le sujet de l'histoire, se demande Arendt ? Ce n'est pas l'esprit absolu (Hegel). Chez Kant, « c'est l'espèce humaine elle-même » (90). Pour Hegel et pour Marx, l'histoire a une fin. Pour Kant, « le progrès est continuel ; il ne connaît jamais de fin » (90). Arendt tire quelques conclusions : l'histoire est « incor-

porée à l'espèce humaine ; l'essence de l'homme ne peut être déterminée » ; et à la propre question de Kant, « pourquoi des hommes existent-ils en général ? », la réponse est : il ne peut y avoir de réponse à cette question, car la « 'valeur de [leur] existence' ne peut se révéler qu'au sein du 'tout', c'est-à-dire jamais à un individu ou à une génération, puisque le progrès lui-même est ininterrompu » (91). Arendt souligne encore : « Au cœur de la philosophie morale de Kant se tient l'individu ; au cœur de sa philosophie de l'histoire (ou plus exactement de sa philosophie de la nature) se tient le progrès continuel de la race humaine, ou du genre humain. [...] La perspective (ou point de vue) générale est occupée, de préférence, par le spectateur, qui est un 'citoyen du monde', ou, plus exactement, un 'spectateur du monde'. C'est lui qui détermine, parce qu'il a une idée du tout, si le progrès est en train de s'effectuer dans un quelconque événement singulier, particulier » (92). Il y a donc une incompatibilité de l'acteur et du spectateur, mais le rôle du spectateur n'est pas un rôle « contemplatif », c'est un rôle actif de jugement.

4.1.10 Dixième conférence : le génie et le goût

Arendt revient[275] sur le spectateur en soulignant qu'elle n'a considéré jusqu'alors que le spectateur singulier, mais qu'il faut aussi le considérer au pluriel. Elle se sert dans cette leçon des écrits politiques de Kant, puis passe à la *Critique de la faculté de juger*, lieu de sa découverte de la philosophie politique de Kant. Et cela pour diverses raisons. Un seul spectateur peut apercevoir un grand nombre d'acteurs. Bien que les acteurs dans la caverne de Platon ne puissent communiquer entre eux et qu'ils rejoignent ainsi le philosophe dans son illusion de contemplation solitaire, on ne peut pas considérer que les deux types d'action (du spectateur jugeant, de l'acteur agissant) s'excluent mutuellement pour Arendt. Par contre le mode de vie politique (actif) et le mode de vie philosophique (contemplatif) s'excluent pour Platon. Pour lui, le gouvernant idéal n'agit pas mais gouverne dans le secret. Pour Kant, « la publicité est un principe transcendantal qui doit régir toute action » (94). Alors que la contemplation n'est pas une action pour Platon, le jugement est une forme d'action pour Kant.

Mais où se trouve le public pour Kant ? « Il est évident que, dans le cas de Kant, il ne peut s'agir d'un public d'acteurs ou de participants au gouvernement » (94). Il s'agit d'un « public cultivé ». Il s'agit d'opinion et non de vote de chaque citoyen. Kant n'envisage l'action « que sous la forme d'actes émanant du pouvoir en place, c'est-à-dire d'actes gouvernementaux ; toute action effective de la part des sujets ne pouvait consister qu'en une activité de conspirateurs, les actes et les complots de sociétés secrètes » (95). Kant ne peut concevoir l'activité révolutionnaire, explique Arendt, qu'en termes de « coup d'Etat ».

Puis Arendt revient à la notion de pratique pour expliciter celle de jugement. « Nous avons l'habitude de penser la différence entre la contemplation et l'action dans les termes mêmes de la relation entre théorie et pratique » (95). Lorsque Kant parle de « pratique » il la voit déterminée par « la raison pratique ». Dans *La Critique de la raison pratique* où il en parle, il ne dit rien « du jugement, ni de l'action » (95). « Le jugement, né d'un 'plaisir contemplatif' et d'une 'satisfaction inactive' n'y tient aucune place » (95). Dans la pratique c'est la volonté qui est déterminante et non le jugement pour Kant. « 'Pratique', chez Kant, signifie 'moral' et concerne l'individu *en tant* [les italiques ici sont d'Arendt] qu'individu » (96). Ce qui a rendu la Révolution française inoubliable pour

Kant, c'est le fait qu'il s'agissait d'un événement «public», avec des «spectateurs en acclamation» (96). «[...] à notre grande surprise, nous avons constaté que le spectateur avait la préséance» (101). Ce qui compte, ce ne sont «ni les actes de gloire ni les méfaits des acteurs, mais les opinions et l'approbation enthousiaste des spectateurs» (101), «étroitement liés les uns aux autres» (101).

Arendt en explicite les conséquences pour la philosophie politique de Kant (non écrite). Elle propose alors de se reporter à la *Critique du jugement esthétique* en disant que là Kant rencontre un problème analogue quant à l'œuvre d'art. Cicéron avait décrit le «sens muet» qui permet de «discerner le bien du défectueux en matière d'art» (101). Le goût a été découvert au XVII[e] siècle par le jésuite espagnol Baltazar Gracián. Kant a repris cette question.

> «Pour juger d'un spectacle, il faut d'abord qu'il existe, [que] le spectateur présuppose l'acteur; nous avons ainsi tendance à oublier qu'aucun individu jouissant de toute sa raison ne monterait jamais un spectacle s'il n'était assuré de spectateurs [...] le monde serait un désert, un monde sans homme est un monde sans spectateur pour Kant» (96).

Dans son examen sur le génie et le goût, Kant montre qu'il faut du génie (de l'imagination, de l'originalité) pour produire une œuvre d'art, et du goût pour la juger. Alors, quelle est donc la faculté la plus noble des deux pour Kant? Kant subordonne le génie au goût «et pourtant, sans génie, le goût n'aurait rien à juger». Il dit explicitement que «pour les beaux-arts, l'imagination, l'entendement, l'âme et le goût sont requis» et il ajoute en note que les «'trois premières facultés ne reçoivent leur unité que de la quatrième', à savoir du goût, soit du jugement» (97). L'esprit, faculté distincte de la raison, est ce qui inspire le génie qui exprime «'ce qui est indicible dans l'état d'âme *(Gemütszustand)*'» et que certaines représentations éveillent en chacun de nous» (98). La tâche du génie «est de rendre cet état d'esprit universellement communicable». La faculté qui guide la communicabilité est le goût. «Le goût – ou jugement – n'est pas le privilège du génie. La condition *sine qua non* de l'existence de beaux objets est la communicabilité; le spectateur crée l'espace sans lequel de tels objets ne pourraient même pas apparaître. Le domaine public est peuplé de critiques et de spectateurs, non d'acteurs ou de créateurs. Et ce critique et ce spectateur sommeillent en chaque acteur et en chaque créateur; sans cette faculté critique et de jugement, celui qui agit ou qui fait serait tellement isolé du spectateur qu'on ne le percevrait même pas» (98). Arendt précise les choses du côté de l'acteur: «la véritable originalité de l'artiste (ou la véritable nouveauté de l'acteur) dépend de son aptitude à se faire comprendre de ceux qui ne sont pas artistes (ni acteurs)» (98). Le spectateur n'est pas solitaire, il est pluriel, il est «étroitement lié aux autres spectateurs» (98). Il partage avec l'acteur la faculté de jugement.

De cette manière le spectateur est dans l'action. Kant pensait que la folie résidait dans «la perte du sens commun qui nous permet de juger en tant que spectateurs» (99). Arendt explique alors le fameux paradoxe à trouver l'ancrage de la philosophie politique de Kant dans le goût. «Nous avons donc été conduits à nous demander pourquoi le phénomène mental du jugement procédait du sens du goût et non de sens plus objectifs, en particulier du plus objectif d'entre eux: la vue» (102). Etonnamment, le sens commun repose sur le goût.

> «La vue, l'ouïe et le toucher portent directement sur les objets. [...] L'odorat et le goût procurent des sensations, entièrement privées et incommunicables; ce que je goûte et ce que je

> sens ne peut absolument pas se rendre en mots [...]. Ce sont des sens privés. [...] Ni le goût ni l'odorat ne disposent de la faculté de représentation qui, chez Kant, s'appelle imagination. En revanche, ils sont manifestement les sens discriminants : on peut suspendre son jugement sur ce que l'on voit et il en va de même, quoique plus difficilement, sur ce qu'on entend ou que l'on touche. Mais en matière de goût ou d'odorat, le ça-me-plaît-ou-ça me déplaît est instantané et irrésistible. Et, encore une fois, le plaisir et le déplaisir sont entièrement idiosyncrasiques » (100).

Alors pourquoi le goût serait-il le véhicule du jugement, pourquoi aurait-il un tel statut de jugement politique ? Pourquoi le goût, sens privé par excellence, aurait-il, non le statut d'un simple jugement cognitif, mais aurait-il « la faculté de discerner le vrai du faux » (100). « N'est-il pas vrai que, lorsqu'on en vient aux questions de goût, on est si peu capables de communiquer qu'on ne peut même pas en discuter ? *De gustibus non disputandum est* » (100). Arendt écrit plus loin : « [...] seuls le goût et l'odorat renvoient au particulier en tant que particulier, tandis que tous les objets présentés aux sens objectifs partagent avec d'autres leurs propriétés : ils ne sont pas uniques » (102). Elle donne encore un autre élément dans son résumé : le goût est

> « immédiat, sans qu'intervienne aucune médiation de la pensée ou de la réflexion. Ces sens sont subjectifs car, en eux, l'objectivité même de ce qui est vu, entendu ou touché est anéantie ou du moins n'est pas présente ; ce sont des sens intérieurs parce que la nourriture ou le goût sont en nous, et il en va de même, en un sens, de la senteur de la rose. Et le ça-me-plaît-ou-ça-me-déplaît est presque toujours identique au ça-me-convient-ou-ça-ne-me-convient-pas. Le cœur de la question est : je suis directement affecté. Pour cette raison même, il ne peut y avoir ici de débat sur ce qui est bon ou mauvais. [...] Aucun argument ne me persuadera d'aimer les huîtres si je ne les aime pas. [...] L'ennui avec les questions du goût c'est qu'elles ne sont pas communicables (102).

Arendt apporte la solution à cette distance entre une faculté privée et le jugement politique : « la solution de cette énigme est l'' imagination '. L'imagination, l'aptitude à rendre présent ce qui est absent, transforme les objets des sens 'objets' en objets 'sensés', comme s'ils étaient des objets d'un sens intérieur. Cela arrive quand on réfléchit non sur un objet mais sur sa représentation. L'objet représenté suscite alors du plaisir ou du déplaisir, non la perception directe de l'objet. C'est ce que Kant appelle l' 'opération de la réflexion' » (100).

Dans ce paragraphe très condensé et de ce fait pas forcément très clair, Arendt explique en fait que la solution « réside dans deux autres facultés : l'imagination et le sens commun » (102). Reprenons une autre formulation par rapport à l'imagination avant de reprendre ce qu'elle dit sur le sens commun dans la onzième conférence.

> « L'imagination, à savoir la faculté de rendre présent ce qui est absent, transforme un objet en une chose à laquelle je n'ai pas besoin d'être directement confronté, mais que j'ai en un sens intériorisée. En sorte qu'elle peut désormais m'affecter comme si elle m'était donnée par un sens non objectif. Kant écrit : 'est beau ce qui plaît dans le simple jugement'. C'est-à-dire : peu importe que cela plaise ou non dans la perception ; ce qui plaît tout simplement dans la perception est agréable mais non pas beau. Le beau plaît dans la représentation, car l'imagination l'a désormais préparé de telle sorte que je peux y réfléchir. C'est l'opération de la réflexion » (103).

La non-implication directe – la position de spectateur – peut alors, non seulement tenir compte du goût, mais juger, par le biais de la représentation. Il a le recul, le désengagement, le désintéressement, « on a établi les conditions de l'impartialité » (103).

4.1.11 Onzième conférence : le sens commun

Kant a pris conscience qu'il y avait « quelque chose de non subjectif dans ce qui est apparemment, le plus privé et le plus subjectif des sens » (103). Arendt énonce la prise de conscience de Kant dans ses propres termes :

> « Le fait est qu'en matière de goût le beau n'intéresse (empiriquement) que dans la société [...]. Un homme abandonné sur une île déserte ne tenterait pour lui-même d'orner ni sa hutte, ni lui-même [...] (on considère comme un homme raffiné celui) qu'un objet ne peut satisfaire, lorsqu'il ne peut en ressentir la satisfaction en commun avec d'autres » (103).

Ou encore, dans la formulation la plus radicale :

> « Dans le goût, on triomphe de l'égoïsme. [...] Il nous faut triompher de nos conditions particulières. En d'autres termes, l'élément non subjectif des sens non objectifs est l'intersubjectivité. (On doit être seul pour penser, on a besoin de compagnie pour apprécier un repas.) Le jugement, et tout particulièrement les jugements de goût, renvoie toujours aux autres et à leur goût, et prend en considération leurs jugements potentiels. [...] J'émets des jugements en tant que membre de cette communauté et non en tant que membre d'un monde suprasensible » (104).

Alors, surgit un problème : le goût est-il pertinent comme source de la faculté de jugement ? « L'orientation vers l'autre, fondamentale dans le jugement et le goût, semble s'opposer au plus haut point à la nature même absolument idiosyncrasique, du sens du goût » (104). A ce niveau, Arendt formule une réponse de Kant : « Le contraire du beau n'est pas le laid, mais ce qui excite le dégoût » (104). Arendt rappelle que Kant, en voulant écrire une « Critique du goût moral », avait comme projet de s'occuper du jugement.

4.1.12 Douzième conférence : les deux opérations mentales du jugement et les normes de l'opération de réflexion

« Il y a dans le jugement deux opérations mentales » (105) : l'opération d'imagination et l'opération de réflexion. L'opération de l'imagination présentée antérieurement par Arendt « prépare l'objet pour l'opération de la réflexion ». Et cette dernière – l'opération de réflexion – est très exactement l'activité de juger quelque chose [...] (105). « Cette double opération instaure la condition essentielle de tous les jugements, la condition d'impartialité, de « satisfaction désintéressée ». (105). C'est la position du « poète aveugle » qui, en fermant les yeux, devient spectateur impartial.

Quelles sont les normes de l'opération de réflexion ? Le choix de l'imagination est un premier choix. Mais « ce choix est à son tour soumis à un autre choix : on peut approuver ou désapprouver le fait même de plaire » (106). Les approbations ou désapprobations viennent après-coup. L'approbation est un plaisir supplémentaire. Le plaisir est de juger : approuver ce qui plaît, désapprouver ce qui déplaît. Il y a un critère de cette opération de réflexion, c'est celui de « la communicabilité, du caractère public ». La norme est le sens commun. Arendt commente alors le paragraphe 39 (de la communicabilité d'une sensation), de la *Critique de la faculté de juger*. La sensation est communicable. Les jugements moraux liés à la raison pratique, même s'ils ne le sont pas, gardent leur validité. Le « jugement sur le beau et le plaisir pris à la beauté » est fondé sur « l'entendement commun ». Mais alors, comment le sens commun se distin-

gue-t-il des autres sens? Pour répondre à cette question, Arendt commente le paragraphe 40 de Kant (Du goût comme d'une sorte de *sensus communis*).

Le *sensus communis* n'est plus le sens commun pour Kant. C'est «un sens supplémentaire, une sorte de capacité mentale additionnelle qui nous dispose à rentrer dans une communauté» (107). «Le *sensus communis* est le sens proprement humain parce que la communication, c'est-à-dire la parole en dépend» (108). En effet, la communication est plus que l'expression. Ainsi: «le seul caractère général de l'aliénation est la perte du sens commun et l'apparition d'une singularité logique» (108). Puis Arendt cite Kant qui définit le *sensus communis* comme la faculté de jugement:

> «Sous cette expression de *sensus communis* on doit comprendre l'idée d'un sens commun à tous, c'est-à-dire d'une faculté de juger, qui, dans sa réflexion, tient compte en pensant (a priori) du mode de représentation de tout autre homme, afin de rattacher pour ainsi dire son jugement à la raison humaine tout entière [...]. C'est là ce qui est obtenu en comparant son jugement aux jugements des autres, qui sont en fait moins les jugements réels que les jugements possibles et en se mettant à la place de tout autre, tandis que l'on fait abstraction des bornes, qui, de manière contingente, sont propres à notre faculté de juger [...]. Sans doute cette opération de la réflexion paraît être bien trop artificielle pour que l'on puisse l'attribuer à cette faculté que nous nommons sens commun; toutefois elle ne paraît telle que lorsqu'on l'exprime dans des formules abstraites; il n'est en soi rien de plus naturel que de faire abstraction de l'attrait et de l'émotion, lorsqu'on recherche un jugement qui doit servir de règle universelle» (109).

Arendt rappelle ensuite trois maximes de Kant: penser par soi-même; penser en se mettant à la place de l'autre (mentalité élargie); être en accord avec soi-même. Elles ne concernent pas la connaissance. Elles sont nécessaires pour l'opinion et le jugement. Une telle tournure d'esprit est «régie par le sens de la communauté» (109). Ainsi est posée la distinction entre sens commun et *sensus communis*. Le goût est le «sens commun à tous», ou encore «la faculté de juger ce qui rend notre sentiment, universellement communicable sans la médiation d'un concept» (109). Et Arendt cite Kant pour terminer sa douzième conférence:

> «Le goût est ainsi la faculté de juger *a priori* de la communicabilité des sentiments qui sont étroitement liés à une représentation donnée [...]. Si l'on pouvait admettre que la simple communicabilité universelle de son sentiment possède déjà en soi un intérêt pour nous [...], on pourrait s'expliquer pourquoi le sentiment dans les jugements de goût est supposé de tous pour ainsi dire comme un devoir» (109).

4.1.13 Treizième conférence: le sens commun est le sens de la communauté

Arendt se propose de conclure son examen du sens commun de Kant en abordant la question suivante: «le sens commun est le sens de la communauté, *sensus communis*, en tant qu'il se distingue du *sensus privatus*» (110). Elle affirme: «C'est à ce sens commun que le jugement fait appel chez tout un chacun et cet appel potentiel fournit aux jugements leur validité spécifique» (110). Le plaisir et le déplaisir «s'enracinent» dans «ce sens de la communauté: il est donc ouvert à la communication une fois qu'il a été transformé par la réflexion qui prend en considération tous les autres ainsi que leurs sentiments» (110). La validité de tels jugements n'est pas celle des «propositions cognitives ou scientifiques». En disant «deux et deux font quatre», on dit, on ne juge pas. Dans le jugement, «on ne peut que 'courtiser' ou solliciter l'assentiment des

autres. C'est une 'activité persuasive', au sens de la communauté» (111). «En d'autres termes, quand on juge, on juge en tant que membre d'une communauté» (111). Puis Arendt se reporte au paragraphe 41 de Kant (de l'intérêt empirique concernant le beau). «La communicabilité est de nouveau la pierre de touche» (111) à ce niveau. Puis elle continue en faisant le lien entre intérêt et communauté.

«Chez Kant, l'impartialité se nomme désintéressement, la satisfaction désintéressée concernant le beau. Le désintéressement est de fait suggéré par les mots mêmes de 'beau' et de 'laid', alors qu'il ne l'est pas dans les mots de 'bien' et de 'mal'. Par conséquent, si le paragraphe 41 parle d'un 'intérêt concernant le beau', il s'agit en fait d'un 'intérêt' pour le désintéressement. L'intérêt renvoie à l'utilité (en tant que plaisir de l'existence d'une chose belle) [...] la caractéristique propre de cet intérêt est qu'il 'n'intéresse que dans la société'» (111).

Dans la *Critique de la faculté de juger*, Kant change de position quant au statut de la sociabilité. Ce n'est plus une fin, mais

> «la véritable origine de l'humanité de l'homme: nous découvrons qu'elle constitue la véritable essence des hommes dans la mesure où ils sont de ce monde-ci. Il s'agit là d'une nouveauté radicale par rapport à toutes les théories qui insistent sur le fait que l'interdépendance des hommes a trait à nos besoins et nos désirs» (112).

La nouveauté se situe au niveau du jugement en liens étroits avec les sentiments et les émotions: «Kant met l'accent sur le fait que l'une au moins de nos facultés mentales, la faculté de jugement, présuppose la présence des autres. Et cette faculté mentale n'est pas simplement ce que, dans notre terminologie, nous nommons jugement»: en étroite relation avec elle, il y a l'idée que les sentiments et les émotions *(Empfindungen)* n'ont de valeur que s'ils

> «'peuvent être universellement communiqués'; c'est-à-dire que tout le dispositif de notre âme est, si l'on peut dire, relié au jugement. La communicabilité dépend manifestement de la mentalité élargie; on ne peut communiquer que si l'on est capable de penser du point de vue de l'autre; sinon, jamais on ne le rencontrera, jamais on ne parlera en se faisant comprendre de lui. En communiquant ses sentiments, ses plaisirs et ses satisfactions désintéressées, on révèle ses choix et on élit sa compagnie: 'Je préfère avoir tort avec Platon que raison avec les Pythagoriciens'. Finalement, plus large est l'éventail de ceux à qui l'on peut communiquer, plus éminente est la valeur de l'objet» (112-113).

C'est par là que la *Critique de la faculté de juger* rejoint les considérations de Kant sur la paix perpétuelle. «C'est en vertu d'une idée d'humanité présente en chaque individu singulier, que les hommes sont humains» (115). S'ils la vivent autant dans leurs jugements que dans leurs actes, «c'est alors que s'unissent acteur et spectateur; la maxime de l'acteur et la maxime – 'la norme' – suivant laquelle le spectateur juge le spectacle du monde ne font plus qu'une». Arendt souligne la présence d'une telle humanité dans deux paragraphes du *Projet de paix perpétuelle* qui concernent la destruction de la confiance réciproque et l'hospitalité, le séjour temporaire et le droit d'association (droits inaliénables de l'homme) (114) qu'elle met en rapport avec «le droit de commune possession de la terre»[276].

Puis Arendt revient au rapport entre *sensus communis* et communauté: «on juge toujours en tant que membre d'une communauté, guidé par un sens de la communauté, un *sensus communis*. Mais en dernier ressort, on est membre d'une communauté mondiale par le simple fait que l'on est homme: telle est l'existence cosmopolite'» (115). Puis

elle pose à nouveau l'imbrication entre acteur et spectateur. «Quand on juge et qu'on agit dans le domaine politique, on est censé prendre ses repères en suivant l'idée – non la réalité effective – qu'on est un citoyen du monde et donc aussi un *Weltbetrachter*, un spectateur du monde.»

En conclusion, elle tente de résoudre encore une difficulté: le lien entre le particulier et le général dans le jugement. Cela lui permet de poser le statut général de l'exemplarité créatrice de sens. Elle rappelle: «La difficulté majeure que présente le jugement tient à ce qu'il est 'la faculté qui consiste à penser le particulier'; mais penser veut dire généraliser: il est donc la faculté qui combine, de manière énigmatique, le particulier et le général» (115). Mais alors, comment dans le particulier trouver l'universel? «Je ne peux pas juger un particulier à l'aide d'un autre particulier» (115). J'ai besoin d'un *tertium quid*. Kant amène deux solutions. La première solution est l'idée de «contrat originaire du genre humain dans son ensemble» (116). La deuxième solution qu'Arendt retient est celle de la «validité exemplaire» («Les exemples sont les béquilles du jugement»). L'exemple est alors une «idée» dans le sens de Platon ou un «schème». En ce sens, on n'a pas devant les yeux la table abstraite mais «la table exemplaire». «Cet 'exemplaire' est et restera un particulier qui – dans sa particularité même – exhibe la généralité qu'on ne pourrait déterminer autrement. Le courage est comme Achille, etc.» (117). Elle développe cette idée de l'exemple dans ses notes sur l'imagination, comme nous l'avons vu dans le chapitre précédent.

Les réflexions sur la démonstration d'Arendt

5 La pensée, activité vitale, créatrice et relationnelle

5.1 A propos du parcours suivi dans la discussion

Mon intérêt pour la question abordée ici par Arendt «qu'est-ce que penser?» est à mettre en perspective avec la privation de la pensée en tant que privation de la politique. Le manque, la privation de pensée sont l'autre face du sujet politique par défaut. C'est le sujet vide, sans conscience de soi. Dans une perspective globale, en sortant du champ interne de la philosophie, il faudrait aborder toute une série de discussions théoriques entre la phénoménologie, la psychologie cognitive, la philosophie du langage, la sémiologie et la psychanalyse. Nous verrons à propos du statut qu'elle accorde à l'imagination (chapitre II) qu'une question surgit: comment est inscrite la pluralité, non seulement dans l'opération du *thinking*, mais encore dans l'inconscient individuel et social de la pensée, dans l'imagination sensible, pour juger quand le jugement est aussi création? Il faudrait notamment étudier les formes de l'imbrication «paradoxale» (VE I 62) entre retrait et apparence qu'Arendt emprunte à la phénoménologie tout en discutant le moi pensant de Kant, le statut réciproque de la pensée, du langage[277] oral et écrit[278], le statut du discours, de l'imagination[279] et de la conscience dans l'activité de penser.

On pense par ailleurs au vaste débat non tant philosophique que de «théorie politique», surtout aux Etats-Unis dans les années 1980, autour d'Arendt à propos de la nature de la théorie politique qu'elle développe et de sa définition de la politique. Les œuvres de référence ne se restreignent pas à *La vie de l'esprit*, mais considèrent l'ensemble de l'œuvre. Je ne désire pas entrer non plus dans ce débat ici (Leroy Cooper 1976; Vollrath 1977; Sternberger 1977; Gray Glenn 1977; Jonas 1977).

C'est ensuite sur le terrain d'une évaluation de la démarche de la phénoménologie et en particulier d'Heidegger (Taminiaux 1992) qu'il faudrait situer l'évaluation de l'apport d'Arendt. Elle se situe, en effet, dans le champ de la philosophie et sur le terrain de la phénoménologie (il lui arrivait de se considérer comme «une sorte de phénoménologue», disait-elle) quand elle aborde la question «qu'est-ce que penser», sans pour autant cesser de s'intéresser au domaine politique. Elle n'est plus «théoricienne politique», elle est philosophe comme elle le précise dans la préface de *La vie de l'esprit,* mais une philosophe qui aborde la pensée avec des interrogations redoutables fournies par la politique dans un moment de déchirure historique (totalitarisme). Le philosophe avec qui elle est en rapport intellectuel est – à côté de Kant la référence

centrale –, toujours Heidegger qui, lui-même, s'inscrit dans la continuation et la critique d'Husserl et a comme terrain de «dé-construction» des discours internes de l'histoire de la philosophie sur la pensée (le Sophiste de Platon, Socrate, Descartes, Nietzsche). Un commentaire sérieux et approfondi de son texte impliquerait de reconstruire les données et les étapes du conflit d'Arendt avec Heidegger et son dépassement par Arendt à propos de la nature et du statut de la pensée dans son rapport au monde. Le travail a été fait en détail par J. Taminiaux. Je n'y reviens pas. Notons que le conflit a été posé dès 1946 (WE), poursuivi en 1969 (VP 307-321), en 1971 et formalisé dans sa forme définitive à la même période (1970-1975) alors qu'Arendt écrit difficilement *La vie de l'esprit* (surtout la partie sur la volonté où Heidegger est concerné et qu'elle n'aime pas) qui sera publié après sa mort.

Le débat concerne notamment une question centrale pour mon propos: la *pluralité* qu'Arendt inscrit au cœur de la pensée la plus individuelle et la plus solitaire dans le lieu du paradoxe du retrait et de l'appartenance. Alors que, comme le rappelle J. Taminiaux (1992, 35) Heidegger dissocie l'individuation de toute interaction, alors que la signification ne se révèle pour lui qu'au soi dans le silence et la solitude par affrontement à la mortalité, Arendt inscrit la pluralité au cœur de la mortalité de la finitude humaine (qui devient par la création plurielle dans l'espace public une forme d'immortalité), du processus de pensée intime et individuel à la base du jugement, pluralité dans l'activité de penser où intervient déjà le *«deux-en-un»*, qui s'articule dans l'espace public avec la pluralité politique.

Le premier tome de *La vie de l'esprit* est une réflexion, en contrepoint de celle sur l'action, sur le *logos* philosophique en relation à deux formes de manque de penser, de *fallacies*, la banalité du mal d'Eichmann et le confinement de la pensée hors du monde par les philosophes professionnels. Elle a décrit l'activité de penser, comme une activité impliquant la relation, l'altérité au cœur d'elle-même pour chaque humain et inscrite, malgré ses particularités et contraintes, au cœur de la politique et du monde. Elle a posé les liens entre une telle activité de penser dans les situations extrêmes et le jugement en tant que faculté politique.

Sans retranscrire et discuter toute sa démarche qui pose de nombreuses questions théoriques, je choisis dans ce chapitre de montrer les apports d'Arendt concernant sa définition de la pensée. Elles ont un lien avec d'une part sa conception de la politique – le mal extrême, la pluralité – et d'autre part avec une faculté – l'imagination – dans la pensée compréhensive et le jugement que l'on retrouve à l'œuvre dans: 1. «qu'est-ce que penser?»; 2. le rapport entre la vérité et la signification; 3. le rapport entre la pensée et la pluralité; 4. le thème de la pensée apatride, le lieu de la pensée, ancrée dans le temps envisagé comme un «entre deux» entre passé et futur et non hors du temps (de l'histoire). Je me propose de saisir le mouvement de sa pensée et le lien entre la privation de la politique et le manque, la privation de la pensée et poser des questions dans ce contexte.

5.2 *L'activité de penser, en tant que mouvement de la pensée*

> *«[...] la besogne de penser est comme Pénélope; elle défait chaque matin ce qu'elle a fait la nuit précédente.»* (VE1 105)

L'activité de penser est un besoin fondamental de tout humain. L'homme a la faculté de se poser des questions ultimes qui n'ont pas de réponse. Un tel mouvement d'in-

terrogation est un des aspects fondamentaux de la condition humaine. Nous sommes tous des êtres pensants – et non seulement les philosophes professionnels – en faisant partie du monde, écrit-elle dans son introduction. L'activité de penser est une activité, mais c'est une activité distincte de l'action qu'Arendt a définie dans *La condition de l'homme moderne*. Elle accompagne l'action mais il ne s'agit pas de résorber l'agir dans le penser ou le penser dans l'agir, sous peine de réduire l'action publique et politique au penser des philosophes professionnels.

Une vieille question guide Arendt depuis la *Solution finale* et *Eichmann à Jérusalem* dans sa définition de l'activité de penser: celle du mal politique absolu, qu'Arendt a décrit dans le contexte d'un régime de domination totale et qu'elle envisage aussi en rapport avec l'activité de penser, de compréhension et de jugement. Elle pose une thèse philosophique centrale, articulant ainsi la politique à la philosophie à ce niveau, concernant le statut de la pensée: tenter de penser philosophiquement le mal politique conduit à «savoir ce qu'est penser» (VE 1 20). «Le problème du bien et du mal, la faculté de distinguer ce qui est bien de ce qui est mal, seraient-ils en rapport avec notre faculté de penser?» (VE 1 19). Eichmann «pose une question impossible à éluder», encore plus précise: «L'absence de pensée, face à laquelle je me trouvais, ne résultait ni de l'oubli de manières ou d'habitudes antérieures, sans doute bonnes, ni d'un cas de stupidité au sens d'incapacité à comprendre – ni même d' 'aliénation morale' car elle était tout aussi évidente dans des circonstances où décisions soi-disant éthiques et problèmes de conscience n'avaient rien à voir» (VE 1 20).

Arendt dégage des traits de l'activité de penser: le rapport de la pensée à ce qui est invisible, sa tendance à se mouvoir dans les généralités, son installation dans un présent suspendu entre passé et futur, sa recherche de la signification, son conflit avec le sens commun. Pour sa réflexion sur la pensée, elle part de la condition paradoxale de retrait et d'appartenance par rapport au monde des phénomènes et d'un renversement métaphysique en accordant une valeur primordiale aux phénomènes de surface, d'apparence – l'Etre ne peut pas être saisi directement – et en préférant une approche de «la vie de l'âme» (grecque) ancrée dans le corps humain où «l'âme déborde le corps» à la distinction corps et âme de Descartes. Le moi pensant (Kant) est «activité pure», mais «il n'est pas le moi». Le statut du «moi pensant», de l'activité de penser est paradoxal, il est à la fois dans l'ordre et en retrait des phénomènes. C'est un «Etre paradoxal», à la fois dans et hors du monde. Pour pouvoir envisager la pensée comme activité, il s'agit de refuser la distinction entre «domaine sensoriel et domaine supra-sensoriel». Les deux univers sont liés, nous dit Arendt contre Descartes.

Déjà à la fin de *Condition de l'homme moderne*, elle se demandait si la pensée, loin d'être contemplative, était une «intense activité». L'activité de penser n'est pas passivité représentée souvent dans la tradition par la vie contemplative, mais elle est une activité passionnée (*Eros* de Socrate). L'être humain a tout autant besoin de penser, de savoir, que d'agir. Ce sont des activités distinctes, mais reliées. Et pourtant la pensée a perdu sa crédibilité depuis que les penseurs professionnels, en se basant sur la nécessité de «dé-sensorialisation» d'Augustin, du retrait provisoire, du *bios xenicos* d'Aristote, du «temps d'arrêt» (*epoché* de Husserl), d'une suspension provisoire et de la distraction qui en découle, sur l'absence, sur «l'après-coup» (tantôt je pense, tantôt je suis, Valéry), en ont tiré l'argument que la pensée était coupée du monde. Les théories du «subjectivisme radical» s'inscrivent dans cette coupure, contrairement au sixième sens *(sensus communis)* d'Augustin.

Qu'est-ce qui nous fait penser ? L'étonnement pré-philosophique de Platon (au sens le *thaumazein* est pour Platon début et fin de la philosophie, où il n'a pas considéré la pluralité contrairement à Socrate qu'Arendt oppose à Platon, il n'a pas établi le lien entre *thaumazein* et *doxazein*) et les formes que le *pathos* de l'étonnement admiratif a pris dans l'histoire de la philosophie qu'Arendt parcourt à propos des formes de l'étonnement (Heidegger, Kant, Hegel, Spinoza, Schelling, Nietzsche, Sartre, les Romains) montrent une activité de penser gratuite toujours en mouvement – mouvement en cercle qui est métaphore de la vie (Aristote) –, en quête constante de signification. Contrairement à la vérité, la signification n'est pas établie une fois pour toutes. Parce qu'en effet, penser n'est pas connaître. Si la connaissance vise la vérité, la pensée vise le sens. Bien que les penseurs professionnels aient mis la mort au cœur de leurs discours, la pensée s'inscrit en tant qu'activité de vie.

5.3 La vérité et la signification

Qu'est-ce que penser quand les objets sont Dieu, la liberté, l'immortalité inconnaissables pour Kant ? La justice, la vérité en tant qu'elle n'est pas vérité de fait scientifique, le courage sont des « témoignages tangibles de l'activité pensante », mais ne sont pas mesurables par les critères de vérité qui correspondent à la raison *(Vernunft)* se préoccupant de savoir et de vérification. « Il faut distinguer la pensée et la cognition du pouvoir de raisonnement logique » (CHM 227). Ils sont du domaine de la pensée, *(Verstand)* qui ne se préoccupe pas de progrès, de vérité, mais s'occupe de signification. Arendt pose une série de distinctions entre science et sens commun, entre intellect et raison, entre vérité et signification, pour poser sa thèse que « l'exigence de raison n'est pas inspirée par la recherche de vérité mais par celle de la signification. Vérité et signification ne sont pas une seule et même chose » (VE1 30). En partant de la distinction kantienne de *Vernunft* (raison) et *Verstand* (intellect), elle pose la distinction entre le savoir qui se préoccupe de vérité et la pensée qui se préoccupe de signification, sans pour autant les opposer de manière définitive. Chacune des deux activités a sa fonction. Kant n'a pas exploité sa découverte, parce qu'il a assimilé fin, intention et signification. Il ne s'est pas intéressé aux « expériences du moi pensant » parce qu'il appliquait au domaine de la pensée les critères de vérité et non de la signification. La *fallacy* de Kant consiste à interpréter la signification sur le modèle de la vérité. Alors que derrière les questions de connaissance scientifique auxquelles on trouve des réponses, « rôdent celles qui n'en ont pas ». Quand les humains se posent des questions de signification, ils se définissent comme des « êtres de l'interrogation », des êtres du pourquoi.

5.4 Le penser passionné et la pluralité

L'acte de penser se donne dans la pluralité qui, pour Arendt, s'inscrit dans la vie, « c'est l'une des conditions existentielles fondamentales de la vie de l'homme sur terre ». Elle se base sur la « guerre intestine », la dualité inséparable de la pensée, sur « la faille entre moi et moi-même inhérente à toute conscience » (VE1 91), qui indique le rapport du moi au monde. Elle le démontre à partir d'une lecture de Socrate (partie I). Par

sa manière de philosopher Socrate revient à «l'étonnement premier», qui l'amène à poser le monde, la pluralité à l'intérieur même de l'activité philosophique de la pensée: «qu'est-ce qui nous fait penser?». Une telle activité «n'est pas provoquée par ce qu'il éprouve tandis qu'il pense. Elle vient de l'extérieur [...] de préoccupations professionnelles de penseur ou du sens commun» (VE1 190).

«[...] penser et être vraiment en vie sont deux choses identiques [...] c'est une activité qui accompagne la vie et a pour objet des concepts tels que justice, bonheur, vertu donnés par le langage comme porteurs de signification des événements de la vie et de tout ce qui meuble une existence humaine» (VE1 203). La quête de la signification est «dans la langue de Socrate, amour au sens grec du terme *Eros* [...]. L'amour *Eros* est avant tout un besoin; il désire ce qu'il n'a pas. Les hommes sont amoureux de la sagesse et se lancent dans la philosophie parce qu'ils ne possèdent pas la sagesse; ils aiment la beauté, *philokaloumen* comme le dit Périclès dans *L'Oraison funèbre* [...] l'amour est le seul domaine dans lequel Socrate se prétend expert, et ce talent le guide également dans le choix de ses compagnons et amis (Arendt, cite Socrate, in *Lysis,* 204b-c, VE1 203), en désirant ce qu'il n'a pas, l'amour établit des liens avec ce qui n'est pas présent» (VE1, 203). La parole est nécessaire à l'*Eros*.

Elle développe sa notion de pluralité par son analyse du «deux-en-un» à l'intérieur de chaque être humain, silencieux, où «chacun est appelé à devenir son propre adversaire», dans le «dialogue pensé entre soi et soi-même». A l'intérieur de chaque humain, ce dialogue n'est pas un dialogue de la conscience, mais de la pensée, parce qu'il n'est pas entièrement phénoménal, parce qu'il n'est pas intentionnel. L'activité d'interrogation de la pensée est gratuite, contrairement à la soif de savoir. Elle peut ne pas exister. Mais si elle n'existe pas, la contradiction qui est la forme du mouvement de la pluralité de la pensée n'existe pas.

Arendt montre ainsi une des facettes de la pluralité dans l'activité de penser, mais elle n'épuise de loin pas la question, même quand on se cantonne à l'intérieur du lieu de l'activité de penser qu'elle décrit. A ce premier niveau où Arendt pose la pluralité, qui est interne au processus individuel de pensée, qui n'est pas encore processus de la conscience tout en étant déjà imbriquée dans la conscience, qui n'est pas encore échange de pensée par la parole dans l'espace privé ou public, on doit constater que le statut qu'elle donne à la métaphore dans la pensée – transport de l'invisible vers le visible – ne lui permet pas d'envisager l'installation d'un tiers, d'un auditoire – imaginaire – dans l'activité de penser se traduisant dans le discours, qui ne peut avoir lieu sans langage. On peut en effet se demander si cette dualité première interne peut exister déjà là sans discours, c'est-à-dire sans auditeur, spectateur, lecteur, «silencieux», voire imaginaire inscrit dans le langage support de la pensée et aussi de la pluralité externe à l'être humain. On peut se demander aussi si la métaphore et sa figure ultime quand elle est métaphore de l'ineffable (la métaphore d'Aristote dans la *Métaphysique,* 1072b 27), qui dans la pensée «hors de l'ordre», dans le ravissement, exprime ce «souffle de vie», devenant ainsi métaphore de la vie elle-même n'est qu'instrument de pensée, ou si elle est instrument de langage, de discours et donc de communication. Cette métaphore ultime sert-elle à montrer en pensant, ou à montrer en pensant et en communiquant? Une telle question est d'autant plus importante, dans la perspective du statut qu'Arendt donne au langage et au discours, qui est plus qu'un outil de la pensée logique: «le critère du *logos* n'est pas la vérité ou l'erreur, c'est la signification» (VE1 116).

5.5 *L'absence de l'activité de penser*

Le manque de pensée, qui n'est pas à ce stade privation de pensée pour Arendt, – dans le sens où n'intervient pas pour elle à ce niveau un acte d'une instance politique – est la fuite du rapport contradictoire à soi-même du «deux-en-un». Le manque de l'activité de penser s'inscrit paradoxalement dans l'étonnement lui-même. De deux manières, d'une part dans l'absence pure et simple d'étonnement et d'autre part dans un étonnement qui confère à l'admiration de «l'harmonie invisible» d'Héraclite et qui ne peut concevoir le mal, qui se situe par-delà le bien et le mal: «L'étonnement admiratif conçu comme le point de départ de la philosophie ne laisse pas de place à l'existence factuelle de la disharmonie, de la laideur, et finalement du mal» (VE 1 172-173). L'étonnement peut être fascination. En commentant Socrate, Arendt, écrit que le mal n'a pas de statut ontologique chez Socrate. «[...] il est fait d'une absence de quelque chose qui n'existe pas» (VE 1 204). Elle pose, à partir de ce constat, un lien entre la pensée et le mal en déplaçant la question et en posant une équivalence: manque de pensée = mal politique. «S'il existe dans la pensée quelque chose qui puisse empêcher les hommes de faire le mal, ce doit être une propriété inséparable de l'activité elle-même, quel qu'en soit l'objet» (VE 1 205). Cette propriété est la dualité, la contradiction inscrite au cœur de l'activité de penser. Ou en d'autres termes, pour peu que l'activité de penser se confine dans le retrait et n'assume pas le paradoxe de l'appartenance et du retrait, qu'elle s'économise la guerre intestine de soi avec soi-même, elle devient manque de penser. Ainsi, en renversant sa proposition on arrive à poser que l'existence de l'activité de penser, pour autant qu'elle assume la contradiction, le conflit interne, base de la compréhension et du jugement, qui est la marque de la pluralité à ce niveau, empêche l'être humain de commettre le mal. C'est au niveau de l'humain dans les exemples d'Eichmann et d'Heidegger qu'elle réfléchit ici. Et non au niveau du système politique.

Le mal aurait-il alors un statut purement individuel quand on considère l'activité de penser? Il est évident que la banalité du mal décrite en observant Eichmann (quant à la pensée) tient dans cette absence d'activité de penser, en tant que «guerre intestine». Eichmann, en ce sens, était étranger à lui-même. Une telle définition du mal, au niveau de l'individu, complète sa définition du mal politique, même si Arendt n'articule pas explicitement son travail de théorie politique et son travail de phénoménologue de l'activité de penser. C'est dans le cadre du paradoxe du retrait et de l'appartenance où le retrait avec la domination totale aurait gagné l'ensemble du système politique, qu'il faut comprendre ses remarques sur la pensée dans les «situations-frontières», les situations limites. Mais, le moi et le moi pensant seraient-il seuls à devoir s'affronter à la domination totale? Les défaillances du moi pensant seraient-elles l'ultime lieu du déploiement du totalitarisme à l'intérieur même de la pensée, du psychisme des humains?

5.6 *La portée politique de la pensée: une pensée pour situations limites*

L'activité de penser ne crée rien du tout. Elle désagrège plutôt. En ce sens, pour Arendt, elle n'a «aucune portée politique». La pensée n'est pas une faculté politique contrairement au jugement qui est la «faculté la plus politique» (VE 1 218). Nous y reviendrons. Mais il existe des liens entre la pensée et le jugement. Le jugement:

> «sous-produit libérateur de la pensée, réalise la pensée, la rend manifeste dans le monde des phénomènes où l'on n'est jamais seul et toujours trop occupé pour penser. La manifestation du vent de la pensée n'est pas le savoir; c'est l'aptitude à distinguer le bien du mal, le beau du laid. Aptitude qui, aux rares moments où l'enjeu est connu, peut très bien détourner les catastrophes, pour le moi tout au moins» (VE1 219).

L'activité de penser n'a aucune portée politique, sauf dans le cas de ce qu'elle appelle les «situations-frontières» (concept emprunté à Jaspers [1986, 421-455] qui lui parle de «situations limites» mais surtout à partir de la mort, de la souffrance, de la culpabilité, de l'historicité). La gravité des événements politiques du totalitarisme a transcendé la vie individuelle, à laquelle s'attache la pensée, et concerne la vie en général dans le passé, le présent, le futur. L'activité de penser, dans les situations-frontières où domine le conformisme généralisé, en devenant «élément de purgation», n'est plus distincte de l'action. Elle devient action. C'est dans ces circonstances précises et limitées qu'intervient un lien direct entre pensée et jugement (la pensée intervient alors à ce titre directement dans la sphère de l'action politique).

5.7 *La pensée apatride, l'espace de la pensée dans le temps*

«La pensée est apatride», parce qu'elle est activité de généralisation, «se meut parmi les universels, les essences invisibles, se trouve à strictement parler, nulle part; c'est un apatride, au sens le plus fort du terme» (VE1 224). Elle explique le fait du cosmopolitisme des philosophes par cette caractéristique de la pensée. La pensée apatride est «nulle part». Elle n'est pas fixée dans un espace précis, ce que pourrait faire croire la question «où est-on quand on pense?». Le nulle part n'a aucun lien avec l'espace physique. S'il en a un, très indirect avec l'espace politique, c'est par le biais d'un ancrage par Arendt, de la pensée dans le temps. L'espace sert en fait à représenter le temps et à ancrer la pensée. Arendt revient pour l'expliquer, à la parabole de Kafka qu'elle avait déjà présentée dans la préface de la *Crise de la culture*, pour développer ses idées quant à la philosophie de l'histoire. Ici, il s'agit du lieu de la pensée, où s'effectue un passage de l'espace au temps. Le moi pensant a une perception du temps qui n'est ni le passé, ni le futur. Mais est-il suspendu, comme le rêvent les philosophes dans un «espace situé hors du temps, d'une présence éternelle dans un calme intégral, hors de portée des horloges et des calendriers des hommes, la région précisément de la pensée?» (VE1 232). Si la pensée navigue dans ce creux entre passé et futur, qu'apparemment elle est intemporelle et donc hors du monde, elle se situe pourtant bien dans le temps, elle est ancrée de cette manière toute particulière que nous décrit Arendt dans le présent comme elle s'en explique dans son schéma (VE1 233).

Notons pour finir que sa manière d'aborder l'activité de penser montre bien qu'Arendt, tout en posant la pensée comme activité de signification, construit la pluralité à partir du «moi pensant» de chaque individu. Elle a bien montré en quoi l'activité philosophique pouvait être illusoire et même dangereuse. Elle a montré aussi que le somnambulisme du manque de pensée pouvait exister chez chaque être humain dans l'absence de l'activité de contradiction à l'intérieur de la pensée propre. Les deux interlocuteurs paradoxaux (Eichmann et Heidegger) étaient-ils suffisants pour représenter les avatars du totalitarisme et du post-totalitarisme et les questions qui en découlent quant à la pensée individuelle et collective?

On voit bien là comment elle construit un sujet politique intériorisé qui a un moi pensant, en considérant tout d'abord l'activité de penser. On vit que l'activité de penser est à la fois un plaisir et un danger. Au-delà des limites de ses apports quant à la pensée, elle a posé des jalons sur les liens entre la pensée, l'imagination, la compréhension et le jugement qu'il nous faut explorer. Avant d'aborder ce qu'elle dit du jugement, il convient de s'arrêter à ce qu'elle dit de l'imagination en tant qu'élargissement de la pensée, en rapport avec la compréhension. Quant à la pensée en tant qu'acte individuel et collectif, on se demande si la société est la somme des individus quand intervient la pensée collective et ses manipulations. Il faut se demander alors quel est le rapport entre l'activité de penser et non seulement l'espace public, mais l'espace public-*politique*. Arendt ne considère pas directement cette question quand elle analyse l'activité de penser. Elle y répond par le détour du jugement. On verra à l'œuvre dans le jugement non seulement le manque, mais la privation de l'activité de penser.

6 L'imagination pour « voir » la nouveauté effroyable

Pour saisir le mouvement de la pensée d'Arendt à propos de l'imagination en rapport étroit à la compréhension cette sagesse infinie, en dégager les enjeux pour la philosophie de la politique, je me propose, après des remarques sur la compréhension, de rappeler brièvement son parcours depuis l'interprétation de la première critique de Kant par Heidegger (1965), dans son livre *Kant et le problème de la métaphysique*, dont Arendt a bien connu la genèse, jusqu'à sa propre conception de l'imagination qu'elle met en rapport à la compréhension et au jugement. Rappelons qu'en tant qu'étudiante de philosophie à Marbourg elle a suivi le cours d'Heidegger sur Kant donné l'année scolaire 1925-1926 et publié en 1929. Dans ce cours Heidegger accorde une place primordiale à l'imagination dans son interprétation de la première critique de Kant et qu'il ne développera pas par la suite[280]. En 1970, au moment où elle écrit sur la vie de la pensée, pour élaborer une philosophie politique du jugement, Arendt revient en partie au parcours du cours d'Heidegger sur Kant, en le refaisant à sa manière. Ses questions ne sont pas celles d'Heidegger. Son parcours est orienté en fonction de son souci principal : l'action plurielle (dont la pensée et le jugement sont des modalités) en tant que commencement (création). Rappelons la genèse de sa question, puis sa position quant aux deux formes de l'imagination : reproductive et productive en soulignant les enjeux pour une philosophie du jugement, avant de terminer par des questions.

6.1 De Kant à Heidegger pour découvrir l'imagination

En retranscrivant tout d'abord brièvement le parcours d'Heidegger quant à l'imagination, mon propos n'est pas de le discuter, mais de disposer d'éléments pour dégager les rapports entre la pensée d'Heidegger et d'Arendt sur l'imagination, dans la mesure où Heidegger a « re-découvert » l'imagination transcendantale, véritable révolution dans la recherche philosophique. On peut se demander dans quelle mesure Arendt a intégré la re-découverte d'Heidegger dans ses réflexions. Il est important de pouvoir dégager son originalité à partir du parcours d'Heidegger en regard à une philosophie de la politique intégrant le jugement.

Dans la lecture qu'Heidegger fait de la première critique de Kant (Wahlens, Biemel 1953, 1965), du schématisme et en particulier lorsqu'il décrit le recul de Kant devant la doctrine de l'imagination transcendantale (par. 31), il montre le glissement de Kant d'une définition en termes de «fonction indispensable de l'âme» vers une «fonction de l'entendement». Dans une thèse centrale[281] pour sa lecture, Heidegger situe «l'imagination transcendantale» au même niveau que l'entendement et la sensibilité, ce qui est une véritable révolution philosophique. Il analyse la fonction de l'imagination transcendantale qui est pour lui fondement de possibilité de la connaissance ontologique.

Si l'intuition est première et si par ailleurs il y a des concepts purs de l'entendement, l'imagination joue un rôle spécifique et fondamental qu'il s'agit d'examiner en tant que tel, ce que fait Heidegger en reprenant le fameux chapitre sur le schématisme (schématisme des concepts purs de l'entendement) où s'achoppent tous les interprètes de Kant. Heidegger accorde une place centrale à la schématisation pour démontrer que l'imagination transcendantale est «l'enracinement» qui fournit la possibilité d'alliance, de synthèse entre l'intuition et l'entendement. Dans la troisième section de son étude, il va plus loin. Dans le paragraphe 27 de son livre, il présente l'imagination comme une *troisième faculté fondamentale* à côté de la sensibilité et de l'entendement. Puis, dans la partie B de la troisième section, l'imagination devient la faculté fondamentale, *«la racine»*, d'où dérivent les deux autres. En reprenant le schématisme de Kant, Heidegger montre l'enracinement de l'entendement dans l'imagination, tout en montrant ensuite que l'imagination est la faculté centrale, qu'elle est à la fois spontanéité et réceptivité. Et là réside la liberté pour Heidegger.

En lisant Arendt à propos de l'imagination, on se demande comment elle se situe par rapport à un telle lecture de Kant par Heidegger. Va-t-elle assumer l'interprétation sur la nature de l'imagination en accordant un rôle central de création à l'imagination dans *La vie de l'esprit*? Sans pouvoir effectuer ici une analyse comparative serrée de la dynamique des trois textes (Kant, Heidegger, Arendt), on doit remarquer qu'Arendt utilise deux références de Kant, qu'utilise également Heidegger, quand elle rédige ses notes de cours sur le jugement[282]. Une particularité dans son usage des textes de Kant intrigue immédiatement. Quand elle réfléchit à l'imagination, elle ne part pas tout de suite de la première critique de Kant. Elle fait un détour par la troisième critique de Kant où elle met en place les éléments de la pluralité dans le jugement avant de revenir à la première critique de Kant pour réfléchir à la nature de l'opération du jugement.

Elle installe ainsi un deuxième niveau de la pluralité par le goût. Celui-ci n'est plus seulement interne au sujet comme dans l'activité de penser (deux-en-un), mais il est pluriel, le goût jugeant un choix soumis à d'autres choix, à l'approbation d'autrui de différents spectateurs (douzième leçon)[283]. Quand Arendt analyse le rôle de l'imagination dans ses cours sur le jugement (dans la douzième conférence), elle travaille à partir du paragraphe 54 de la troisième critique de Kant, mais non pas par rapport à la première critique de Kant qui sera utilisée dans ses notes intitulées *L'imagination* (automne 1970) pour son séminaire sur la *Critique de la faculté de juger*. Dans ses notes à ce propos, elle base sa recherche sur le schématisme de la première critique de Kant. Ce texte de Kant où l'aspect créatif de l'imagination découvert/recouvert par Kant, dégagé une nouvelle fois par Heidegger est – chose étonnante – repris par Arendt sans être intégré cependant dans sa série des treize conférences. Pas plus qu'elle n'a considéré l'imagination comme une des «facultés mentales» à côté de la pensée, de la volonté,

du jugement. Comme si Arendt, en revenant au schématisme de Kant, devait considérer un oubli plus fondamental quant à l'imagination après qu'elle a mis l'accent sur la faculté reproductive de l'imagination en rapport au jugement.

Dès 1944, elle avait souligné l'aspect actif de l'imagination. Le lecteur de Kafka a besoin «de la même imagination qui était à l'œuvre lorsque les processus de pensée ont pris naissance» (rôle de l'imagination souligné par Heidegger). Mais ce n'est pas l'activité de penser en tant que création, c'est le jugement qui la préoccupe.

A côté de l'imagination reproductive, il y a une imagination qui crée du nouveau, qui est à la base des opérations de saisie, de réceptivité, non tant dans la connaissance (Kant, Heidegger) que dans le jugement (Arendt). Le lieu de la création et d'une création individuelle et plurielle de l'imagination est le jugement. La référence au schématisme lui sert à élaborer la notion de «validité exemplaire» pour le jugement. Arendt pense par analogie. Elle accorde un rôle de spontanéité, de création à l'imagination en rapport au juger en accordant aux exemples le même rôle qu'Heidegger, lecteur de Kant, accorde aux schèmes – les exemples sont créateurs du général. Il nous faut synthétiser le parcours, non en entrant dans une dé-construction comparative des trois démarches (Kant, Heidegger, Arendt), mais en nous cantonnant à une analyse des notes sur le jugement quand elle considère l'imagination. Il faudrait mettre aussi en rapport son travail sur l'imagination et la volonté, ce que je ne peux faire ici. Rappelons que la portée de notre analyse est limitée par le fait qu'il s'agit pour la plupart des textes concernant le jugement. Il s'agit de notes de cours et non d'un texte publié par Arendt. Nous devons saisir le mouvement de l'intuition plus que la rigueur argumentative d'une démonstration encore en construction. La prudence nous oblige à penser que ce texte de travail n'exprimait pas forcément la position définitive d'Arendt.

6.2 *Les enjeux du parcours d'Arendt*

L'œuvre d'Arendt est parsemée de remarques sur l'imagination reproductive et aussi productive. L'imagination sert à développer une «pensée élargie» pour «comprendre» *dans la pluralité* un phénomène irréductiblement «nouveau» (totalitarisme), expliquera-t-elle dans ses notes de cours sur la faculté de juger. Si Heidegger va du jugement à la pensée quand il réfléchit à l'imagination, Arendt fait le parcours inverse en accordant un intérêt philosophique à l'imagination en rapport au jugement. En 1970, on constate, à la lecture des notes d'Arendt, qu'elle reprend en partie le cheminement, la thèse d'Heidegger sur l'imagination de synthèse et aussi sur l'imagination créatrice, sur sa distinction entre imagination reproductive et imagination productive de Kant par rapport à la connaissance. Mais elle la transporte dans un autre domaine où intervient la signification: le jugement. Elle n'applique pas sa reprise de la lecture de Kant effectuée par Heidegger à la recherche de la vérité (scientifique), mais au jugement (politique). Arendt raisonne analogiquement en partant des interprétations de Kant faites par Heidegger sur la connaissance et les applique au terrain du jugement. En d'autres termes, Arendt attribue un double rôle à l'imagination, un rôle de synthèse et un rôle de création, ou un rôle de reproduction et un rôle de production (dans la terminologie de Kant, reprise par Arendt) qu'elle situe – non dans le schème en rapport avec la connaissance – mais dans l'exemple qui pour elle est le schème du jugement, permet-

tant à partir du particulier, de créer du généralisable pour juger. L'imagination, qui n'est pas une faculté mentale autonome pour Arendt, est cependant reconnue par elle comme une puissance qui permet de construire la signification de l'expérience tout en considérant la pluralité des points de vue dans l'exemple généralisable.

On mesure facilement l'importance d'une telle idée pour une philosophie de la politique intégrant le jugement. D'une part, le jugement est une opération qui se réfère à du connu et à de l'inconnu (par ex. le totalitarisme, la révolution, tout événement méritant une dénomination de nouveauté). Il doit saisir, évaluer les deux aspects de la réalité (le connu, le nouveau). Ou en d'autres termes, par le biais de l'imagination, le jugement est un acte à la fois reproducteur et créateur dans la mesure où il prépare la réflexion à saisir l'objet en tant qu'il est connu et nouveau. En ce sens, le jugement basé sur l'imagination est plus qu'une évaluation normative à partir de référents connus. Par le biais de l'imagination, il est une création dans l'acte même de voir, comprendre, évaluer, juger. D'autre part, par le rôle qu'elle accorde à l'exemple particulier qui permet de généraliser une expérience – la validité exemplaire –, le statut de l'imagination, pour Arendt, a des incidences sur une philosophie de la politique intégrant le jugement pluriel, que l'on ne peut pas situer uniquement en termes d'opposition du particulier et de l'universel[284], même si cet aspect est présent dans sa pensée. L'apport d'Arendt n'est pas simplement de s'opposer à une philosophie de l'histoire, mais surtout d'y reconnaître l'histoire comme «événement» entièrement nouveau à saisir (partie I) et d'inscrire le sujet politique dans l'histoire et la pluralité par la compréhension et le jugement. Elle a une intuition qu'il s'agit de dégager quant à l'imagination. L'exemple particulier n'est pas irréductiblement individuel. Par l'intervention de l'imagination dans la compréhension et le jugement, il prend à la fois une signification individuelle et générale. L'exemple est instrument dynamique de construction individuel et pluriel du général à partir de l'expérience d'imaginer, comprendre, juger. Il est construction non seulement en tant qu'opposition du particulier et de l'universel (ce qui nous renvoie au débat d'Arendt avec la philosophie de l'histoire de Hegel et Marx), mais en tant que dans ce trajet, il est puissance de création plurielle et que dans cette création, l'imagination a un rôle spécifique.

6.3 La métaphore de la boussole intérieure

L'imagination, cette «boussole intérieure» liée à la compréhension, une opération de l'esprit, mais jamais le résultat de l'intelligence pour Arendt, indique un monde humain interne à chaque être humain qui aurait un ordre de référence stable. Il s'agirait alors pour l'humain en tant qu'individu en relation avec d'autres humains de décoder du connu à partir de l'expérience, de la tradition. Ne pas perdre le nord. Un nord qui existerait et qui se situerait dans un univers dont les limites peuvent être cernées grâce à elle. Rappelons-nous que c'est un des instruments clés de la Renaissance. L'aiguille de la boussole nous le rappelle. Au premier abord, la métaphore indique une référence au monde connu ou connaissable, plus qu'à une nouveauté qui fait éclater toutes les catégories (totalitarisme). L'intériorité est donc connaissable. La boussole, tout en étant à sa place habituelle dans les opérations mentales de l'esprit, a été en même temps égarée, sans avoir été pourtant totalement perdue dans *La vie de l'esprit*. Il est

vrai que la métaphore de la boussole à propos de l'imagination renvoie à un nord qui est la référence, plus qu'au phénomène nouveau, chaotique du totalitarisme et du mal politique nouveau à juger, ainsi qu'à l'action de commencement, qui est à chaque fois nouveauté radicale, par le statut qu'Arendt lui donne en rapport à la naissance. L'aiguille est censée indiquer le nord, alors que l'explosion du totalitarisme a bouleversé et détruit jusqu'à l'aimant qui organisait le mouvement de l'aiguille dans la boussole. Déboussolée dans le noir de la nuit infinie de l'espace politique et de l'espace de la pensée qui ont rétréci comme une peau de chagrin, on voit Arendt se servir d'une boussole avec une aiguille folle. Qu'a-t-elle vu sur le cadran de la boussole de l'imagination qui lui permet de définir l'opération mentale de compréhension et de jugement en tant que re-présentation d'un objet absent et en tant que production nouvelle ? Tentons une interprétation. La boussole est, pour Arendt, une métaphore de la recherche d'ancrage de la liberté dans l'intériorité du sujet politique confronté à la nouveauté irréductible de l'histoire, les référents externes ayant disparu (tradition). Une telle intériorité apparaît comme un référent fixe, stable pour s'affronter au réel, qui permet de se situer dans le réel à reconsidérer et à reconstruire le sujet pensant est donc un ancrage fondamental pour la survie et la reconstruction pour Arendt.

6.4 *Le* thaumazein *d'Arendt*

En bref, pour Arendt, le pouvoir d'imaginer est la capacité d'étonnement, le *thaumazein* qu'elle reprend de Socrate. Il permet d'endurer le pathos de la compréhension de faits horribles, terrifiants, traumatisants, incroyables, nouveaux c'est-à-dire impensables dans les catégories héritées de la tradition. Le *thaumazein* permet de se poster dans le lieu de la déchirure, de la rupture, dans la brèche entre passé et futur pour voir, affronter le réel, c'est-à-dire ne pas être saisi d'effroi et immobilisé, ou alors fasciné, mais bien de « comprendre » pour saisir le sens non seulement intime, personnel, mais public, politique d'événements irréparables. Une telle attitude est la seule attitude qui permet l'espoir pour Arendt et donc la possibilité d'être contemporain du monde où nous vivons et de se projeter dans le devenir incertain.

L'imagination ne sert ni à fuir la réalité, ni à rêver, ni à consoler, comme elle l'écrit en 1944 à propos de Kafka quelques mois après avoir appris l'existence de la *Solution finale*. L'imagination sert tout d'abord à « comprendre ». Le mouvement de compréhension est un mouvement de survie et de vie, central et infini dans la vie d'Arendt. La compréhension exige la présence de l'imagination, de l'activité d'imaginer comme elle l'a appris de Kant et d'Augustin. A partir d'une expérience sensible dont on imagine la violence d'interpellation, il s'agit de « s'arrêter pour réfléchir » (VE 1, 95), de mettre en place un « processus préparatoire de dé-sensorialisation » des objets sensoriels, de les transformer en images, décrit par Augustin (VE 1, 94) pour « penser », dégager « des plans du monde présent » ; « [...] la seule condition préalable à la pensée, mais pas à la philosophie, est, techniquement parlant, de se mettre en retrait du monde des phénomènes » (VE 1, 95). Il s'agit de mettre à distance des phénomènes pour les voir, les évaluer, pour ne plus simplement réagir en niant qu'ils existent après les avoir constatés, mais de les comprendre pour agir. Arendt précise que non seulement l'opération de pensée, mais le récit doivent être soumis au processus de dé-sensorialisation (VE 1, 104).

L'horreur doit être mise à distance pour être vue et évaluée grâce à l'imagination. L'activité d'imaginer n'est pas la pré-compréhension qui fait partie de l'activité de penser décrite auparavant. L'imagination n'est pas la « fantaisie » qui rêve les choses, c'est une activité qui s'intéresse « aux ténèbres particulières du cœur humain et à cette curieuse densité qui entoure tout ce qui est réel ». En ce sens, pour Arendt, dans la distinction entre fantaisie et imagination intervient subrepticement, en passant, la distinction entre ce que Castoriadis appelle à propos d'Aristote « imagination première » ou imagination radicale et « imagination seconde »[285] et qu'elle situe dans l'opposition de Kant entre imagination reproductive et productive liée aux phénomènes, aux faits humains, aux « abîmes » de la passion humaine.

Etrangement, alors qu'elle se trouve devant un fait nouveau, absolument incompréhensible par la tradition et dans les catégories de la pensée ontologique, politique, juridique, religieuse existante, Arendt, fait tout d'abord appel ici à la troisième critique et non à la première critique de Kant (où se trouve le schématisme) pour « comprendre ». C'est le souci de la pluralité qui guide prioritairement sa démarche. On voit bien qu'elle raisonne par analogie avec l'activité de penser et la pluralité intérieure qu'elle a décrite antérieurement à propos de l'activité de penser interne du penseur. Alors que le dialogue intérieur, la « guerre intestine », était garant de la pluralité de l'activité de penser interne de l'individu, de son rapport au monde, l'imagination installe l'épreuve et aussi « le dialogue de la compréhension » en soi-même tout d'abord et permet de franchir les abîmes de la solitude intérieure où l'horreur jette celui qui s'y affronte. La « boussole intérieure » de l'imagination est d'abord l'instrument d'un dialogue intérieur qui désensorialise – le concept est emprunté à Augustin –, corrige les erreurs de perception. La critique d'Epictète permet de saisir de quelle erreur de perception il s'agit. Ce n'est pas tant que la réalité serait mal perçue, c'est plutôt le danger qu'après avoir été vue la réalité soit évacuée, déniée en transformant la réalité en simple « impression » subjective. Prendre en quelque sorte son impression subjective pour la réalité.

On voit bien là, grâce à l'imagination et au processus de compréhension, se construire une autre étape du sujet politique intériorisé, dans un rapport de dialogue avec soi-même (le « deux-en-un »), puis de compréhension (voir, nier avoir vu, puis accepter l'épreuve du *thaumazein* de voir l'horreur et de comprendre le fait en lui-même, ce qui est un processus infini) avant d'être en dialogue de jugement avec les autres, grâce au goût, au sens commun, à la mentalité élargie dans l'acte de jugement qui se déroule dans l'espace public.

6.5 *L'imagination reproductive*

A ce niveau de la compréhension, l'imagination est une faculté qui rend présent ce qui est absent, qui permet de re-présenter quelque chose qui existe, une image que j'ai déjà vue et que je revois en esprit. Elle reprend la fameuse phrase de Kant: « L'imagination est le pouvoir de se représenter dans l'intuition un objet même en son absence ». L'imagination reproduit. Arendt précise bien que Kant appelle cette faculté « reproductive » pour la distinguer de la faculté « productive » que Kant situe au niveau de l'art qui est indéterminé et indéterminable. L'activité artistique produit « ce qu'elle n'a jamais vu ». Mais quand elle est faculté de rendre présent, l'imagination est une faculté reproductrice et non productive, précise Arendt.

6.6 *L'imagination créatrice, la brèche entrouverte*

L'imagination est « une fonction de l'âme » et non seulement de l'entendement pour Arendt et Heidegger. Elle est une activité reproductive dans sa faculté de re-présenter ce qui est absent. Elle est aussi une capacité productrice, dans la faculté de produire du jamais vu, ou du nouveau, pour le comprendre, le penser, le juger. Dans ses notes de séminaire de 1970 sur l'imagination, non intégré directement à ses notes pour son cours sur le jugement intitulé l'imagination, elle précise le rapport entre imagination et jugement individuel et pluriel, dans un double mouvement : 1) en situant l'imagination comme faculté reproductrice de ce qui est absent ; 2) en s'interrogeant sur le statut de l'imagination productrice au niveau du jugement, en accordant un statut central à la validité exemplaire qu'elle a repris du schématisme de Kant et dont elle parle dans sa dernière leçon. Pour saisir ce qu'elle dit sur l'exemple, il faut comprendre que le schème est un *eidos* (forme) et en même temps une puissance d'actualisation et de création. Il y a un schème et il y a un pouvoir de schématiser du connu (cheval) et de l'inconnu (centaure). Au niveau du jugement, il ne s'agit plus seulement de figurer le cheval exemplaire, mais de figurer le cheval exemplaire où par l'activité de schématisation « s'exhibe la généralité » (exemple du courage d'Achille, qui devient la généralité du courage). « Les exemples opèrent pour le jugement ce que les schèmes opèrent pour la connaissance. » A ce niveau de création, le rôle de l'imagination quand elle accompagne l'opération de réflexion est de fournir des schèmes à la connaissance (Kant, Heidegger) et des exemples au jugement en passant de la connaissance au jugement. Arendt utilise la référence à Kant dans le sens où les exemples jouent dans le jugement le rôle que jouent les schèmes dans la connaissance.

La phrase de Kant citée par Arendt indique qu'elle s'engage à considérer l'imagination aussi comme acte non seulement de reproduction, mais de production, de mise en scène du nouveau, en ce sens de création dans le jugement : « Si donc dans les jugements de goût l'imagination doit être considérée dans sa liberté, elle ne sera pas comprise en premier lieu comme reproductive, comme lorsqu'elle est soumise aux lois de l'association, mais comme productive et spontanée » (Jug 119). Quand il s'agit d'activité artistique pour Kant, l'activité d'imagination produit du nouveau. Mais pas à partir de rien, à partir du connu. L'imagination productrice de Kant produit le centaure en dehors du cheval et de l'homme, ou en d'autres termes, du nouveau qui n'est pas pure reproduction de l'ancien, du connu, mais pas non plus totalement nouveau. Le déplacement sur le terrain de la mémoire pour tenter d'expliquer cette anomalie n'explique rien.

Le rapprochement entre l'activité d'imagination et le *nous* indique qu'Arendt rôde autour d'une question. Elle concerne le fait qu'il existe un statut de l'imagination en rapport avec l'activité même de création de la pensée dans l'acte de jugement, ou dans ses propres termes, avec la pensée de la signification, et non seulement avec la pensée d'association, de mise en ordre, la pensée logique, la pensée-calcul. Le *nous* permet la prise de conscience de quelque chose qui n'apparaît pas, qui est caché. « Ce quelque chose est l'Etre comme tel. » Ce que dit Kant, qui reconnaît la production de l'imagination dans le domaine de l'art, est transféré au domaine politique du jugement par Arendt. A ce niveau, l'imagination productive permet d'entrevoir quelque chose qui n'apparaît pas dans l'horreur entrevue et qui n'est pas seulement du connu, qui n'est pas de la remémoration, de la répétition d'horreurs passées, qui est *nouveau* (pour elle

le régime totalitaire). C'est là que se situe l'articulation entre l'imagination et le jugement, lorsque l'imagination est «productive» ou créatrice. C'est là qu'Arendt dégage la signification des phénomènes politiques quand ils ne sont pas reproduction du passé connu, mais rupture, nouveauté radicale (cf. totalitarisme, révolution, événements historiques) et dont l'imagination permet d'entrevoir, de juger la signification. Elle situe la puissance de l'imagination par rapport à l'objet nouveau qu'elle a la capacité de saisir, de laisser voir, si l'on consent à passer par l'épreuve de la compréhension (pour le dire en d'autres termes, de dépasser les blocages, les dénis, les habitudes de la pré-compréhension, du sens commun, des préjugés).

L'approfondissement de sa recherche sur le rôle de l'imagination en rapport au jugement s'effectue par un passage de la troisième critique à la première critique de Kant. Arendt revient à la *Critique de la raison pure* où Kant traite de la connaissance et de la vérité. Elle procède une nouvelle fois par analogie. Elle transfère la fonction des schèmes nécessaires à la connaissance aux exemples nécessaires au jugement. La synthèse entre la connaissance et le jugement s'effectue précisément à ce niveau par l'imagination, qui fournit une image qui est un schème pour le jugement. L'imagination est la «racine commune des autres facultés de connaissance [...] racine commune mais inconnue de nous» (mot qu'elle reprend d'Heidegger) de la sensibilité et de l'entendement. Puis tout en expliquant le rôle de l'exemple particulier (cette béquille du jugement qui permet de communiquer), le rapport entre exemple et schème, elle explique ce qu'est un schème, qu'il est un *eidos*, «une fonction de l'âme» (et non pas une fonction de l'entendement) même pas visible pour «les yeux de l'esprit».

D'une certaine manière le totalitarisme, le mal politique et aussi la révolution en tant que commencement, nouveautés radicales posaient l'exigence de la restauration de l'imagination, en tant qu'imagination transcendantale créatrice comme question philosophique. Arendt l'a reconnu chez Kant en suivant le parcours d'Heidegger, mais à sa manière et de façon circonscrite. Contrairement à Heidegger qui ne poursuit pas son idée dans ses œuvres ultérieures, elle prend acte de ce pouvoir de l'imagination de saisir du nouveau (mais étrangement pas de le créer ! La création se restreint chez elle à envisager le pouvoir de création de l'imagination quand il saisit du nouveau) tout au long de son œuvre en développant cet élément en 1970. Mais elle transfère la re-découverte de Kant et d'Heidegger au domaine de l'activité de jugement qui est un terrain privilégié de la philosophie de la politique. Nous avons vu qu'existait un premier niveau de manque de pensée, quand chez les philosophes, fonctionnaires, révolutionnaires professionnels, la contradiction, la dialectique n'était pas inscrite au cœur de l'étonnement philosophique. Le deuxième niveau de privation de pensée est la privation d'imagination reproductive et surtout productrice dans le jugement. Eichmann souffrait d'un vide de pensée, d'une incapacité de compréhension, d'un vide d'imagination reproductive et aussi créatrice pour Arendt.

D'une certaine manière, l'imagination est l'ancrage dynamique de la compréhension et du jugement telle que les a définies Arendt. Elle rend inéluctable la présence courageuse de tout humain au cœur de la tragédie humaine pour installer le travail de recherche du sens. Elle est en quelque sorte, une des voies – qui s'inscrit en faux par rapport à la philosophie de l'histoire en indiquant une autre philosophie de l'histoire-événement où le sujet politique et l'espace public ont toute leur place – pour assumer, vivre une autoposition dans le mouvement de la tragédie par l'intermédiaire de l'exemple visible généralisant l'expérience qui articule l'imagination, la compréhension, le juge-

ment et la mémoire. Voir, imaginer, comprendre, juger, raconter, vivre avec d'autres la tragédie dans le présent, en imaginant le futur.

Arendt s'inscrit ainsi dans le mouvement de restauration de l'imagination comme question philosophique et de philosophie de la politique. Elle lui accorde un rôle de mémoire et de création dans le jugement et dans la pensée au niveau du statut dynamique des exemples dans le jugement. Elle la définit comme la «racine commune» aux autres facultés mais sans expliciter une telle puissance. Et elle ne la situe cependant pas comme faculté mentale autonome dans ses notes de séminaire et de cours sur le jugement de 1970. Elle entrouvre une brèche. Elle situe l'imagination en rapport étroit avec la compréhension, le jugement et la pensée et lui accorde une puissance d'enracinement dans la construction du jugement pluriel de faits nouveaux injugeables à partir de la tradition et des catégories héritées. Nous verrons dans le chapitre suivant sur le jugement que l'imagination est pour Arendt une puissance de communication entre les êtres humains spectateurs quand ils jugent dans l'espace public. Pour que l'intuition soit correcte, c'est-à-dire qu'elle n'évacue pas la réalité connue et inconnue, il est nécessaire que diverses perspectives, divers points de vue de différents spectateurs soient pris en compte. Elle s'inscrit comme préalable du travail de mémoire et de récit. En ce sens, l'imagination est pleinement politique pour Arendt.

Dans la perspective d'une philosophie de la politique intégrant le jugement, reste en suspens la question de savoir si l'imagination peut être uniquement pensée à partir du sujet, dans l'opposition intra-inter-psychique – même si Arendt l'élargit à la pluralité dans un rapport d'intersubjectivité dans le jugement dans l'espace public et politique par l'exemple comme on le verra –, dans un horizon qui reste celui du sujet philosophique en rapport avec d'autres sujets dans l'espace public et politique. L'intersubjectivité, même placée dans l'espace public, ne suffirait pas à contenir la création de l'imagination dans ce qu'elle a de chaotique. On peut facilement imaginer la dislocation de l'espace public qui en résulterait dès le moment où l'imagination créatrice est à l'œuvre. Castoriadis (1978, 188), à partir d'un autre lieu et d'un autre point de vue, précise, quant au rapport sujet-société, ce qu'Arendt ne pouvait considérer avec les outils dont elle disposait: «Une pleine reconnaissance de l'imagination radicale n'est possible que si elle va de pair avec la découverte de l'autre dimension de l'imaginaire radical, l'imaginaire social-historique, la société instituante comme source de création ontologique qui se déploie comme histoire.» Par ailleurs, même si l'on restait sur le terrain du sujet des facultés mentales et en poursuivant l'intuition de Kant reprise par Arendt de la fonction du goût dans le jugement (partage), il serait alors nécessaire d'approfondir l'imagination à la lumière des études sur la psyché, l'inconscient, en considérant notamment le rapport sujet-objet-monde (M. Klein), le rapport pulsion-représentation (Green 1995).

Reste en suspens un point: Arendt n'a pas approfondi ce que signifiait le fait que l'imagination soit considérée comme «racine autonome» aux autres facultés. Le prendre en compte l'aurait amenée à devoir reconsidérer la structure du projet de *La vie de l'esprit* dans son ensemble dans la perspective d'une nouvelle ontologie politique. Dans la même perspective, reste en suspens la question de savoir si le transfert de la puissance de l'imagination du domaine de la pensée à celui du jugement a amputé l'activité de penser de son enracinement, d'une puissance de création radicale. En poussant le raisonnement absurde (par rapport à mon développement) dans ses ultimes retranchements, on pourrait même se demander si le déplacement d'Arendt, qui situe

l'imagination en rapport à l'action humaine individuelle et plurielle en tant qu'elle est activité de jugement, serait une forme de nouvel oubli, de nouveau recouvrement, d'effacement de la question de l'imagination, au sens où elle la cadre en la limitant au jugement même si elle octroie une puissance dynamique à l'exemple. Dans la même perspective, on pourrait se demander s'il ne faudrait pas reprendre la question de la *sensus communis* (mentalité élargie de Kant) à partir de l'enracinement de l'ensemble des facultés mentales à considérer comme facultés de *La vie de l'esprit* et aussi peut-être comme puissance ancrée dans l'inconscient (en ce qui concerne l'imagination). Quel serait alors depuis un tel lieu le rapport entre l'imagination radicale et le *sensus communis* découvert par Kant, la pensée et le jugement ? On comprend bien l'enjeu du déplacement pour Arendt et aussi pour la philosophie de la politique intégrant le jugement. La question de l'imagination, qu'Arendt a qualifiée de « racine » des autres facultés après Heidegger, est ouverte. Elle reste à explorer.

7 La compréhension, acte de résistance pour élaborer le traumatisme totalitaire, lui survivre, être contemporain au monde

Compréhension, résistance et création sont étroitement liées dans l'œuvre d'Hannah Arendt. La compréhension, la « seule boussole intérieure que nous possédions » est une activité de la pensée[286]. Arendt décrit ce qui a lieu dans l'activité de pensée de tout humain lorsqu'il est amené dans son expérience humaine et historique à avoir connaissance d'un fardeau spécifique : le régime, le système totalitaire, terrifiant par la nouveauté qu'il contient : l'humain superflu, donc la possibilité de la fin de l'humanité. Tout en étant elle-même traversée par la banalité du mal comme mal politique, « l'étrange entreprise de la compréhension est une activité de résistance politique « créatrice de sens » (CP 41) par la pensée. C'est une activité de lutte personnelle articulée à la lutte politique qui « commence à la naissance et prend fin avec la mort » (CP 40) et ne peut aboutir que lorsque le totalitarisme « aura été définitivement vaincu » (CP 41). Elle est le fait du sujet humain dans sa conscience privée et s'achève par le jugement pluriel et l'inscription de faits, d'exemples, de figures dans la mémoire et l'espace public.

La compréhension est une activité d'élucidation au centre de tout travail intellectuel et politique. Depuis le traumatisme historique de la *Solution finale*, elle concerne au premier chef la philosophie de la politique. Elle est nécessaire aux humains que nous sommes, écrit Arendt en filant la métaphore de la boussole, pour « nous repérer dans le monde » et être contemporain de notre monde. Elle est une activité de pensée indispensable au sujet humain permettant de « voir » l'originalité inédite d'une terrifiante invention historique, identifier sa nouveauté, la connaître, l'affronter, lui résister et restaurer ainsi une disponibilité pour un nouveau commencement, tout en ne cédant pas à l'illusion déterministe du progrès humain, que par ailleurs Arendt récuse en s'inscrivant dans les critiques de la modernité de son époque[287]. Face au régime politique totalitaire, ce qui est en jeu dans la compréhension, pour Arendt, c'est que celui-ci a mis en œuvre « la perte de la capacité à agir politiquement, qui est la condition essentielle de la tyrannie » (CP 52) mais surtout « la disparition de la recherche du sens et du besoin de comprendre » (CP 52). Posture de résistance, la tâche de la compréhension est une tâche de connaissance centrée sur la recherche de sens et de réconciliation[288], sans pour autant qu'elle aboutisse forcément au pardon.

La compréhension est, à côté de la faculté de l'action au sens où Arendt définit cette notion, la faculté de «pâtir», en élaborant le pourquoi, le sens de l'horreur de la *Solution finale* qui a révélé un temps hors de ses gonds qu'il faut faire rentrer dans l'ordre[289]. Vu qu'elle ne découle pas seulement de la faculté de commencer quelque chose de neuf, mais du fait que l'humain est lui-même commencement, la passion de la compréhension, cette intelligence du cœur, doit être mise en rapport avec la naissance.

Face à la «perte croissante du monde», au désert qui gagne du terrain, l'enjeu de la compréhension est de «comprendre le cœur de notre siècle», d'être contemporain de son siècle et du monde. «Ce sont ces deux facultés qui nous rendent capables d'empêcher 'le désert de s'étendre' et de 'créer des oasis'» (Wicki 1998, 30), comme le dit Arendt dans *Qu'est-ce que la politique ?*

Tant l'action au sens de la parole partagée que la compréhension au sens de la passion de «pâtir», pour Arendt, sont deux passions «*d'amor mundi*» – d'amour du monde – qui permettent de comprendre, de (re)construire le monde et ce faisant d'être «contemporain du monde» en se réconciliant avec lui.

En nous invitant à entrer dans une démarche de compréhension, Arendt nous invite en fait à réfléchir à la nature et à la signification philosophique et politique du régime totalitaire dans sa triple face: la destruction de la politique (système politique, espace public), physique et psychique du sujet humain (isolement, aliénation du sujet humain dans la banalité du mal), les implications de l'humain superflu. La compréhension pointe le danger de l'ambiguïté, c'est-à-dire la confusion, l'aveuglement, le consentement passif voire la collaboration face et avec le régime totalitaire, qui est un fait d'expérience pour la pensée, le psychisme humain, la politique depuis l'avènement du totalitarisme. Arendt établit la compréhension en tant que position de résistance lucide par la pensée précédant l'analyse et le jugement.

La caractéristique de la superfluité humaine érigée en critère central, spécificité monstrueuse et nouvelle de ce régime, pose la question universelle de la survie du genre humain et en la renversant l'exigence de l'humanisation postulant de la possibilité d'un sujet humain disposant de son corps, de sa dignitié, de sa liberté, d'une conscience de soi autonome et de la faculté de pensée. On voit bien en quoi et pourquoi la compréhension est un acte de connaissance et surtout de résistance du sujet humain s'affrontant au régime totalitaire. Pour Arendt, tant l'action au sens de la parole partagée que la compréhension au sens de la passion de «pâtir» sont deux passions distinctes «*d'amor mundi*» – d'amour du monde – qui permettent de résister à la violence totalitaire et à ses traces, de comprendre, de (re)construire le monde et ce faisant d'être contemporain du monde en se réconciliant avec lui.

La compréhension qui exige pour pouvoir commencer (première étape) la passion du *thaumazein* de Socrate est en quelque sorte un acte de «sagesse sans contenu» (Jullien 1998) précédant et prolongeant la recherche de vérité et de signification qui, pour Arendt, sont des opérations distinctes[290] et précédant, prolongeant également l'action. Pour Arendt, c'est la recherche d'une *position* philosophique active impliquant un engagement, indispensable pour affronter la réalité en construisant une conscience lucide, d'autant plus quand la réalité est de l'ordre de l'horreur, du «sans précédent» appelant à la fascination ambiguë, à la banalisation (deuxième étape). Lorsque la compréhension est pâtie par le sujet humain dans le passage de la sidération au retour à la pensée (troisième étape), elle permet de «voir» quelle est la nature du régime totalitaire avant de l'affronter. Elle permet aussi et surtout d'*actualiser le socle ontolo-*

gique humain – la naissance, l'action – mis en danger par le totalitarisme contenant l'humain superflu.

7.1 Les trois étapes de la compréhension et le pari ontologique

Après avoir souligné la nécessité de la compréhension pour résister au système totalitaire et pour qu'un « nouveau commencement » soit possible, Arendt décrit trois étapes composant le processus dynamique de la compréhension infinie. Elle nous montre les obstacles, les difficultés qui dominent la pensée humaine confrontée à l'horreur inédite. Elles sont inhérentes à la spécificité de la domination totale du système totalitaire (externe et interne). Elle dessine la manière de les dépasser par la compréhension qui est une acte continu du mouvement de résistance et de création. Elle souligne qu'une telle démarche est infinie, ouverte. Qu'elle commence à la naissance et se termine à la mort. Elle est intime à l'être humain en dialogue avec lui-même. La compréhension précède l'analyse et le jugement où il faut « se déplacer pour voir à plusieurs » en créant l'espace public. Elle précède et accompagne l'action, le récit et la mémoire comme elle l'a montré dans *Condition de l'homme moderne*. En cela la compréhension fait partie d'une philosophie de la politique.

Dans les textes sur la compréhension qui, rappelons-le, ont un statut de recherche inachevée, Arendt a bien mis en évidence trois étapes de la compréhension. La troisième étape, la plus importante, est une étape du retour, d'affrontement, de résistance à l'objet totalitaire ancrée dans le *thaumazein,* l'étonnement. Arendt ne nous montre pas comment se fait le passage de la sidération puis de la banalisation, vers la nouvelle position d'étonnement, de résistance et d'affrontement au régime politique totalitaire par une activité de pensée libre et consciente. Qu'est-ce qui provoque cet étonnement après coup, cet acte d'arrachement à la domination totale, ce retournement, se demande-t-on ? Bien qu'elle ne l'ait pas montré explicitement dans ses textes concernant la compréhension, à la lumière de ce qu'elle a écrit dans *Les origines*... et plus tard dans *Condition de l'homme moderne*, on peut penser que le point aveugle est un mystérieux pari ontologique d'Arendt sur la liberté humaine ancré dans la naissance. Si un choix s'effectue de pâtir l'étonnement, la possibilité d'un nouveau commencement existe malgré et après le désastre. En ce sens, la compréhension est le premier pas aléatoire d'engagement vers l'autonomie et la responsabilité humaine. Là réside l'espoir.

La compréhension exige d'identifier l'objet totalitaire en lui résistant, en se confrontant à lui. Il y a une imbrication étroite entre individu et société. Arendt nous montre ainsi que le psychisme, la pensée, loin de s'opposer, s'articulent à la politique. En ce sens, elle met en cause le clivage entre individu et société, trop souvent pratiqué par les sciences humaines et sociales.

Arendt nous montre aussi l'ancrage de la compréhension dans l'imagination. La puissance de l'activité de *thaumazein* appuyée sur l'imagination est-elle pour autant à même de nous faire saisir toutes les facettes de la « nouveauté » effrayante du régime totalitaire et de ses suites éventuelles pour la politique et le sujet politique humain? Suffit-il que chaque être humain « s'étonne », s'imagine pour qu'il soit à même de saisir le phénomène dans toute sa radicale nouveauté et de s'y confronter ? Pour pouvoir résister à la banalité du mal et à l'ambiguïté ? De telles questions prennent tout leur poids quand on sait que le projet totalitaire s'inscrit dans la modernité (Auschwitz, civilisation du

nucléaire, accumulation des armes, etc.) dont les implications dépassent l'imagination. La résistance, la création n'exige-t-elle pas que le *thaumazein,* l'étonnement, puisse être partagé, débattu pour acquérir sa potentialité créative de nouveau commencement après avoir été vécu au plus intime de soi ?

Si Arendt a désigné le lieu d'un clivage qui déniait une des facettes fondamentales de la domination – à mettre en regard aujourd'hui avec le développement des systèmes et de la guerre de l'information *(infowar, cyberwar)* –, si elle a décrit les affres de la démarche de pensée intime du sujet confronté à l'horreur du régime totalitaire rappellant ses considérations sur le *« deux-en-un »* de Socrate dans la pensée (VE 1) où le *thaumazein* implique un dialogue avec soi-même, elle ne s'est pas arrêtée à décrire ce qui a lieu dans les rapports inter-individuels avant même qu'intervienne la pluralité entre sujets dans l'espace public *(inter-esse).* Il eut fallu qu'Arendt explorât les articulations entre l'espace privé de la pensée où elle situe la compréhension, les espaces intermédiaires semi-publics et l'espace public. Dans les espaces intimes, privés mais aussi intermédiaires s'élaborent les traumatismes et la réflexion politique, plus strictement intimes à chaque sujet et pas encore liées à l'espace public[291].

Finalement, il eut fallu qu'Arendt explorât la place et la puissance de la faculté autonome de création – et non seulement de re-présentation – de l'imagination chez l'être humain (statut de l'inconscient et son rapport à l'intuition, à la pensée, à la conscience) et dans les sociétés (imaginaire social-historique développé par Castoriadis dans ses travaux). Nous savons que dans la continuité de ses travaux sur la compréhension, elle s'est attachée à décrire la banalité du mal en tant que mal politique et à réfléchir sur la vie de la pensée. Sans pouvoir approfondir ses intuitions sur le statut de l'imagination dans la compréhension et le jugement (faculté subordonnée et/ ou autonome) dans ses travaux interrompus par sa mort.

Les pistes de recherche qu'Arendt a eu l'immense courage et l'intrépidité d'ouvrir sont à la mesure de l'enjeu de la compréhension. Il nous reste à les parcourir.

8 Le jugement, faculté centrale de la philosophie de la politique d'Arendt

Je n'aborde pas tous les problèmes que contient le jugement développé par Arendt et notamment une évaluation de l'analyse approfondie de la lecture de Kant par Arendt. Je me limite à déterminer ce qu'est le jugement, quel est le rapport entre imagination et jugement et en quoi le jugement est une faculté politique pour Arendt quand elle lit et pense Kant à partir de ses propres questions. Rappelons d'où part Arendt pour son projet de *La vie de l'esprit* quand elle se propose de situer le jugement parmi d'autres facultés mentales qui ont des liens entre elles tout en étant autonomes:

«Pensée, volonté, jugement, sont les trois activités mentales de base: on ne peut les déduire l'une de l'autre et bien qu'elles aient certaines caractéristiques communes, elles ne se réduisent pas à un dénominateur unique» (VP 19). Ces facultés sont autonomes entre elles et surtout par rapport à l'intellect[292] guidé par la recherche de vérité et non de signification comme l'a expliqué Arendt dans sa préface de *La vie de l'esprit* (VE I 30) à propos de la volonté en opposant Thomas d'Aquin à Duns Scot. L'esthétique et la politique ont un élément commun: toutes les deux sont fondées sur le goût et sont des phénomènes du monde public. Le goût est donc déjà de ce fait une faculté esthétique et politique, comme l'explique bien Arendt dans différents textes et pour la première fois en analysant les rapports entre culture et politique (CC 253-289, en particulier 285-286).

8.1 Le choix politique d'Arendt: la troisième critique de Kant

Revenons au rapport établi dès 1965 par Arendt à la troisième critique de Kant et réutilisé pour ses cours sur le jugement. Pour saisir la démarche d'Arendt rappelons brièvement les articulations principales de la *Critique de la faculté de juger* de Kant. L'activité de juger est essentiellement relationnelle et publique, dans la mesure où les jugements esthétiques font appel à un monde partagé en commun qui est littéralement entre eux qui apparaît à tous les sujets jugeants et donc pas seulement à la subjectivité de la fantaisie des individus. L'acte de juger implique de ce fait un engagement de la personne à communiquer son jugement. Un effort de persuasion est donc inhérente au

jugement, dans la mesure où les critères de vérité sont inopérants. Le jugement est donc un processus mental où le sujet jugeant se projette dans une situation de réflexion désintéressée pour s'assurer lui-même et aussi avec d'autres interlocuteurs que l'appréciation de jugement a été correcte. Les jugements esthétiques et par analogie les jugements politiques (interprétation d'Arendt) ne sont pas purement subjectifs, mais exigent le pluralisme comme Kant l'explique dans son *Anthropologie*. Mais le pluralisme n'est pas de l'ordre normatif (beau) mais de l'ordre du goût et du dégoût moral, ou en traduisant ce sens dans la sphère politique et éthique du plaisir et du déplaisir moral. Le jugement adéquat est de l'ordre du plaisir et du déplaisir. Le jugement est une relation et non un acte purement individuel, dans la mesure où il doit être partagé pour être évalué en tant que «bon goût». Il est inscrit dans l'espace et le temps (histoire, mémoire).

Arendt parcourt dans ses treize conférences et dans son texte additionnel sur l'imagination une série de concepts fondamentaux de la *Critique de la faculté de juger* de Kant: goût esthétique désintéressé et libre; sens commun (fondement de jugement partagé) qui est un «sentiment commun»; surtout *sensus communis* où s'articule la pluralité par la «mentalité élargie» où l'on passe du particulier au général par la valeur exemplaire qui est le schème du jugement; usage public de la raison qui fonde la communauté des citoyens du monde; acteur et spectateur avec un rôle prépondérant du spectateur quant au jugement (Kant spectateur de la Révolution française en est l'image).

Dans ses ultimes conférences sur le jugement, Arendt part de la conception du jugement de Kant. Elle s'approprie la fonction du spectateur de Kant quant au jugement esthétique pour le transférer au domaine politique. Agir politiquement ou juger politiquement sont deux activités distinctes qui se développent cependant toutes deux dans l'espace public. L'acteur pour juger, doit devenir spectateur. Pour juger, il ne suffit pas de délibérer tout en agissant, il faut prendre de la distance par rapport à l'action immédiate. Mais une telle distance n'implique pas le retrait dans la *vita contemplativa*, elle implique une suspension de l'action exigée par la distance nécessaire au jugement. L'activité de jugement rejoint des autres activités dans l'espace public, tout en gardant sa spécificité.

8.1.1 Les grandes étapes de la démarche d'Arendt sur le jugement (Jug 15-127)

Le fait que sa pensée sur la faculté de jugement soit développée par des notes de conférences, sans que son livre sur le jugement ait pu voir le jour, ne permettent pas d'affirmer qu'il s'agit de la pensée définitive d'Arendt posant les bases d'une théorie politique du jugement. L'intérêt de ces notes est cependant de voir par quels chemins paradoxaux Arendt pose son projet d'expliciter la philosophie politique de Kant que lui-même n'a pas écrit, non pas en reprenant les textes politiques de Kant, mais *La faculté de juger* de Kant. R. Beiner résume bien les objectifs de la démarche d'Arendt:

> «Les conférences sur la philosophie politique de Kant sont une interprétation des écrits esthétiques et politiques de Kant destinée à montrer que la *Critique de la faculté de juger* renferme les grandes lignes d'une puissante et considérable philosophie politique – philosophie que Kant lui-même n'a pas explicitement développée (et dont il n'avait peut-être pas pleinement conscience), mais susceptible malgré tout d'être considérée comme son legs le plus important aux philosophes du politique» (Biener 1991, 8).

Elle apporte à Arendt des bases importantes pour une philosophie politique du jugement.

8.1.2 Une énigme paradoxale dans la démarche d'Arendt

En choisissant la troisième critique de Kant pour sa réflexion sur le jugement dans la philosophie politique, Arendt s'installe au cœur d'une énigme paradoxale : comment le jugement individuel et politique, inséparable de la « manière de penser élargie » définie par Kant, peut-il reposer sur le sens humain le moins communicable, le plus « privé », celui du goût ? Comment le goût peut-il être le véhicule de la faculté de juger et de juger du politique ? Comment est-il possible de suspendre le jugement alors que le goût est instantané et irrésistible ? Comment, par l'intermédiaire du goût élevé en faculté de jugement, s'articulent ensemble le particulier et le général dans le politique ? Nous avons vu que la solution, pour Arendt, intervient en articulant le goût, l'imagination, le sens commun et le *sensus communis* et en distinguant, à la suite de Kant, l'imagination productrice (génie) et l'imagination reproductrice (goût) dans l'opération du jugement. Après l'ancrage dans l'intériorité du sujet par le « deux-en-un » de Socrate, le goût immédiat, discriminant, intervient pour articuler l'intériorité du sujet à l'extériorité en rapport avec autrui.

8.1.3 La lecture de Kant : trouver une philosophie de la politique où on ne l'attendait pas, dans le goût

Rappelons que la *Critique du jugement* est la troisième critique de Kant. Elle succède à la *Critique de la raison pure* (connaissance des choses), dite première critique, et à la deuxième *Critique de la raison pratique* (connaissance de l'action). Kant écrit la troisième critique pour tenter de dépasser l'antinomie entre le déterminisme et la liberté, nous dit Arendt. Dans les deux premières critiques, des problèmes avaient été écartés : l'existence de Dieu, la liberté en tant que finalité, l'immortalité de l'âme, le plaisir et le déplaisir (les sentiments), le progrès de l'espèce humaine, le rapport théorie pratique. En étudiant le jugement, Kant se propose d'étudier le jugement confronté au plaisir et au déplaisir. Pour bien saisir l'intention de Kant en écrivant la troisième critique, il convient de rappeler les titres successifs qu'il avait prévu pour cette troisième critique : *critique du plaisir et du déplaisir, du goût, du jugement réfléchissant...* Dans sa première conférence, Arendt souligne l'invention de Kant : « Derrière la question du goût, sujet de prédilection du XVIII^e siècle, Kant avait découvert une faculté humaine nouvelle le jugement » (J 25).

Avant de parcourir le transport effectué par Arendt du contenu de la troisième critique de Kant du domaine du jugement esthétique au domaine de la politique, rappelons les grandes lignes de la démarche de Kant dans la troisième critique. Je cite ici R. Beiner qui en a fait un résumé synthétique et clair, tout en précisant que « Kant propose un exposé extrêmement formalisé de ce que c'est que juger » : « La théorie de Kant est difficile et parfois déroutante, mais l'exposition du jugement est, dans ses grandes lignes, la suivante : tous les êtres humains possèdent deux facultés, l'imagination et l'entendement. La faculté de l'imagination correspond au sens de la liberté ; la faculté de l'entendement correspond au sens de la « conformité-à-la-règle ». Quand nous nous

représentons à nous-mêmes la forme d'un objet esthétique dans ce que Kant appelle un acte de la «réflexion» (par opposition à l'appréhension immédiate de l'objet), certains traits formels de la représentation déterminent ces deux facultés à s'accorder l'une avec l'autre et cet accord engendre, à son tour, une sensation de plaisir chez le sujet. Donc le jugement du goût – à l'opposé du jugement des sens – est réfléchissant, parce que, tout en renvoyant au sentiment de plaisir et de déplaisir ressenti par le sujet, ce plaisir ou ce déplaisir naît d'une représentation «retardée» qui ne se limite pas à l'expérience de l'objet en tant qu'il procure un plaisir immédiat. Au contraire, il «ré-fléchit» – ou revient sur – l'objet de notre expérience. Le plaisir sur lequel se fonde le jugement esthétique est un plaisir médiatisé ou retardé, qui procède de la réflexion; ce n'est pas un consentement immédiat. Etant donné que tous les sujets humains possèdent les deux facultés dont l'accord harmonieux donne naissance audit plaisir, on peut, à juste titre, attendre des autres qu'ils soient capables d'éprouver notre propre expérience d'une forme esthétique donnée, tout comme nous pouvons tenter de nous projeter nous-mêmes dans l'expérience qu'ils en ont. Bien entendu, cela ne veut pas dire que nous devons attendre des autres qu'ils veuillent effectivement adhérer à notre jugement; cela veut seulement dire qu'ils doivent, à condition de se purger eux-mêmes des influences étrangères et de faire l'effort depuis pour envisager l'objet à partir d'autres points de vue. Selon Kant, nous n'avons pas besoin d'être confrontés à des jugements alternatifs réels car nous réfléchissons sur les points de vue alternatifs potentiels en exerçant notre imagination. Nous imaginons à quoi pourraient ressembler les choses vues selon d'autres perspectives sans nous trouver effectivement confrontés à elles. Cet appel à la 'mentalité élargie' échoue quand nous sommes incapables de nous affranchir des 'bornes' qui, de manière contingente, sont propres à notre faculté de juger» (Kant cité par Arendt).

En d'autres termes, l'échec de l'imagination esthétique s'explique par l'immersion dans les intérêts empiriques, au sein desquels le jugement de goût est submergé par le jugement des sens ou par le seul comportement» (Biener 1991, 184-185, 186). Voyons maintenant le parcours d'Arendt par rapport à Kant et les implications qu'elle en tire.

8.2 L'activité de jugement et la signification

En résumé, rappelons ce qu'est le jugement, pour Arendt, présent dans plusieurs textes de son œuvre et finalement dans ses ultimes conférences sur le jugement. Comme elle l'explique dans différents textes (JUG 15-127), elle s'appuie sur Kant et sa distinction entre les jugements réfléchissants et les jugements déterminants pour définir la pensée, la volonté puis finalement le jugement. Elle veut ainsi réhabiliter l'opinion dépréciée par Platon au détriment de la pensée logique, comme elle l'explique dans un autre texte (TM). Le jugement n'est pas en rapport avec l'activité de penser, à une exception près, dans les situations ultimes (VE1 218-219) où la pensée agit directement sur le jugement en le «purgeant». Le jugement s'inscrit, non tant dans le besoin de connaître que dans le besoin de «philosopher, ou l'activité pensante de la raison qui dépasse les limites du connaissable, qui est un 'besoin général de l'humanité' pour Kant», rappelle Arendt. On voit qu'elle inscrit ainsi l'opération de jugement dans le cadre d'une recherche de la signification. A ce propos, on se demande si du fait que la réalité contient du connu et du nouveau (totalitarisme, révolution) à juger, il n'est

pas nécessaire qu'intervienne aussi la connaissance dans le jugement. Dans une telle perspective, cela obligerait à considérer la transformation qu'implique toute nouveauté – tant du côté du totalitarisme que de ce qu'elle appelle la révolution – sur la raison et non seulement sur la pensée. Ce qu'Arendt ne considère pas. Or, on peut penser qu'une nouvelle ontologie politique à la base de la philosophie de la politique exige non seulement une transformation du jugement, mais aussi une transformation de la pensée. Et que pour approfondir une telle question, il s'agirait d'approfondir ce qu'Arendt a perçu à propos de l'imagination en tant que «racine» des autres facultés.

Elle s'appuie sur Kant quand il détermine le jugement comme un acte neutre et désintéressé. On peut se demander si la neutralité exigée par l'espace public est si évidente en tenant compte de la passion dans la politique (qui est pourtant présente dans le jugement chez Kant et chez Arendt). On peut se demander s'il ne s'agit pas de lier une approche de l'inconscient (et de l'imaginaire individuel et social-historique) et du jugement, dans la lignée des travaux de C. Castoriadis (1992) pour approfondir le statut de l'imagination dans son rapport à la passion humaine, le rapport entre goût-passion-pensée-volonté-jugement-sociabilité-espace public. Ou alors en prenant un autre chemin, on peut encore se demander avec Gadamer, quand il critique la troisième critique de Kant (Gadamer 1976), si l'acte de juger basé sur le goût n'exige pas d'autres qualités que le désintérêt, par exemple la prudence, si la passion, les attraits, les inclinations sociales n'ont pas une place importante dans le jugement. Dans son analyse, Gadamer confronte d'ailleurs Aristote à Kant pour la faculté de juger. Chez Aristote, ce n'est pas l'imagination et l'opération de réflexion qui sont au centre du jugement, c'est la «sagesse pratique», la *phronesis* qui articule les autres concepts: *episteme, techne, nous, sophia, episteme* politique, délibération, entendement, jugement, *areté*.

8.3 L'activité de jugement et l'espace public

Le jugement politique en tant qu'acte de pensée, a un rapport avec la pluralité et l'espace public pour Arendt. Voilà ce qu'elle cherche et trouve chez Socrate puis Kant. Après avoir défini l'action politique et l'espace public dans *Condition de l'homme moderne*, elle y revient à propos du jugement, mais en distinguant l'acteur et le spectateur (opposition qu'elle reprend de Kant dans la troisième critique). Arendt s'est intéressée à la troisième critique qui s'occupait de critique du plaisir et du déplaisir, du goût et de la critique du jugement réfléchissant par opposition aux jugements déterminants dans la connaissance. Le goût est une faculté non seulement esthétique mais politique dans la mesure, en bref, où il exige la communication, un accord intersubjectif et un jugement partagé dans un lieu hautement politique: l'espace public basé sur le principe transcendantal de publicité découvert par Kant. Le jugement est une «capacité distincte de l'esprit». Selon Kant, le jugement ne peut être appris, mais seulement exercé, contrairement à l'analyse pour la connaissance. C'est «un talent mystérieux de l'esprit par lequel le général qui est toujours une construction mentale, et le particulier, toujours offert à l'expérience sensible, se trouvent réunis» (VE 1 86). Ce talent qui a un rapport avec la «manière de penser élargie» grâce à l'imagination dispose d'un «sens muet», le goût intervenant dans le jugement individuel et politique à partir du *sensus communis*.

L'articulation entre l'imagination et le jugement est particulièrement importante tant pour la « faculté mentale » en tant qu'elle est individuelle, que pour la pluralité. La communicabilité générale est un des critères centraux de l'activité philosophique pour Kant et en particulier du jugement, que reprend Arendt dans sa septième conférence. Le mode de pensée élargi joue un rôle capital dans la *Critique de la faculté de juger*. On y parvient en « comparant son jugement aux jugements des autres, qui sont en fait moins les jugements réels que les jugements possibles, et en se mettant à la place de tout autre » (CK, 71, note 113), écrit-elle. La faculté qui permet cela est l'imagination. « Penser avec une mentalité élargie veut dire qu'on exerce son imagination à aller en visite » (CK 71). Par ailleurs, l'imagination permet de passer d'un sentiment très subjectif et privé au jugement politique par une double opération du jugement dans l'espace public où s'imbriquent l'imagination et la réflexion. Dans ce mode de pensée élargie il y a un rapport étroit entre l'imagination et le jugement, ainsi que la nature et le rôle de l'imagination qui intervient fortement dans le jugement. Elle le précise dans sa dixième conférence en discutant le génie et le goût. C'est à ce niveau-là qu'elle pose sa thèse que Kant ancre de manière paradoxale la philosophie politique dans le jugement. Elle rappelle que si pour l'art, l'imagination, l'entendement, l'âme et le goût sont requis pour exprimer « ce qui est indicible dans l'état d'âme », le goût – ou jugement – qui rend l'état d'esprit universellement communicable n'est pas le privilège du génie qui crée des œuvres d'art. Il est le fait de tous les spectateurs (par ailleurs acteurs) qui agissent en jugeant.

Il faut un lieu pour que le goût ou jugement puisse s'exercer, non par les acteurs mais des spectateurs de l'action qui suspendent un instant leur action, c'est l'espace public pour Arendt en s'appuyant sur Kant et son principe de publicité « la publicité est un principe transcendantal qui doit régir toute action » (CK 94). A d'autres moments de son œuvre et notamment quand elle a défini la *Condition de l'homme moderne,* elle a mis l'accent sur la présence des acteurs dans l'espace public dans la création de l'action politique par la parole. Les spectateurs quand ils jugent, même s'ils ne participent pas directement à l'action comme les acteurs de CHM, n'en sont pas pour autant réduits à une action contemplative au sens où la tradition philosophique définit la contemplation comme un retrait du monde, ce dont elle s'est amplement expliquée dans son étude sur la pensée. Ils sont actifs – à titre de spectateurs-juges – dans l'espace public dans l'opération partagée du jugement. Ce ne sont pas des spectateurs spécialistes – experts. C'est n'importe quel citoyen, par ailleurs acteurs à d'autres moments, qui exerce sa faculté de jugement en tant que spectateur dans l'espace public.

Arendt a une vision philosophique égalitaire de la mise en œuvre de la liberté par le jugement. Pour juger, les humains disposent non seulement du sens commun mais d'un sens supplémentaire, le *sensus communis*, capacité additionnelle basée dans l'imagination qui nous dispose à entrer dans une communauté, en nous aidant à nous mettre à la place des autres en nous représentant, en nous imaginant leurs points de vue. Le jugement n'est pas d'ordre logique (deux et deux font quatre), il est de l'ordre de la construction d'un point de vue général qui s'exprime par la validité exemplaire construite à partir des points de vue particuliers. Arendt n'est ni sociologue, ni anthropologue, ni sémiologue. Elle ne s'interroge pas sur la place et le fonctionnement de la rhétorique dans l'espace public quand il s'agit spécifiquement de jugement politique (on pense aux tribunaux et aux dérives rhétoriques qui pourraient déformer l'opération de jugement). Elle pose des bases de philosophie politique du jugement, elle ne définit pas

son fonctionnement concret. C'est une activité persuasive en tant que membre de la communauté – qui est mondiale dans la mesure où on est homme – où la parole a son importance. On voit que l'activité de jugement rejoint d'autres activités politiques qui ont lieu dans l'espace public par la parole partagée. Il lui reste à résoudre une dernière difficulté, celle du lien entre le particulier et le général dans le jugement. Elle le fait, comme nous l'avons vu, par l'exemple qui, dans le jugement, prend le rôle du schème dans la connaissance.

9 Etre sujet politique : penser, imaginer, comprendre, juger en mouvement avec soi et les autres dans l'espace public

Arendt se situe dans la philosophie gréco-occidentale (Platon, Aristote, Augustin, Descartes, Kant, Husserl) quand elle pense au sujet, à la *praxis* en l'envisageant comme action, dont l'activité de pensée du sujet est une des formes. « Nous sommes ce que les hommes ont toujours été, des êtres pensants » (VE 1 27), écrit-elle. Nous avons vu l'importance du cadre (Etat), de la résidence (place), de l'appartenance pour la politique, l'existence du sujet politique et de l'espace public. Il n'y a pas de sujet politique sans résidence et appartenance assurant la participation active de chaque humain à l'espace public. Dans son travail de survie et de reconstruction, Arendt complète la figure des sujets politiques par une interrogation sur la pensée, la volonté et le jugement. L'appartenance, l'action dans l'espace public supposent quelque chose de fondamental qui a été atteint, avec la vie par le système totalitaire : la capacité de penser, d'imaginer, de comprendre, de juger.

En bref pour Arendt, à partir de certaines conditions politiques indispensables (existence d'un cadre politique, résidence, appartenance), c'est par la pensée et la parole que l'humain se constitue comme sujet et qu'il participe à la constitution de l'espace public. Le sujet politique dans ses œuvres sur la pensée, la volonté, le jugement est à la fois un sujet de la connaissance (d'une connaissance qui met l'accent sur la signification surtout, sans nier l'importance de la vérité), un sujet pensant en relation, un sujet d'expérience vécue, un sujet de droit et de responsabilité par son action, sa parole dans l'espace public. A propos de la conscience, ce qui préoccupe Arendt n'est pas tant la « vie intérieure » « en retrait », isolée des phénomènes, que la vie de la pensée, construisant la conscience, de la compréhension, du jugement, modelée par l'expérience des phénomènes et s'extériorisant (face à l'autre de soi, aux autres dans l'espace public). Le sujet politique d'Arendt est un sujet pensant et parlant inscrit dans la relationalité. C'est un sujet de parole et de responsabilité, en ce sens nous pourrions dire que c'est un sujet de droit en nous référant aux philosophies du contrat qu'Arendt connaît bien dans *l'inter-esse*, le lieu de médiation qu'est l'espace public. C'est donc un sujet de l'existence en relation, inscrit dans l'espace et l'histoire.

Il ne m'a pas été possible de présenter ici la conception complète de la notion de sujet de pensée, de désir, de vouloir, et de jugement qu'Arendt construit dans *La vie de l'esprit*, puis dans ses textes de travail sur l'imagination et le jugement. Il faudrait parcourir pas à pas sa démonstration complète sur la pensée, la volonté (en plus du jugement), qu'elle définit comme étant les trois activités mentales de base (VE 1 85). Il faudrait reprendre son parcours sur l'activité de pensée d'Aristote, Augustin (dé-sensorialisation), Kant (moi et moi pensant, *sensus communis*, distinction entre intellect et raison, entre vérité et signification), Descartes (doute et sens commun), Husserl, les postulats pré-philosophiques de la philosophie grecque, la réponse de Platon, celle des Romains, celle de Socrate préparant ce que j'ai repris du fameux «deux-en-un», c'est-à-dire de la pluralité inscrite au cœur de l'activité de pensée la plus solitaire.

J'ai centré mon propos sur le sujet politique et l'espace public mis en rapport aux interrogations qui ont émergé de la place de «hors-la-loi» et de la figure des sans-Etat. Pour comprendre le cheminement d'Arendt à partir du problème du «manque de pensée», de «l'absence de pensée» constaté chez Eichmann et en rapport avec le mal politique extrême, il est important de se rappeler qu'Arendt n'oppose pas Etre et apparence, corps et âme, âme et esprit, pensée et langage (avec un accent particulier sur le rôle de la métaphore) et qu'elle accorde le primat à l'apparence, à la nature phénoménale du monde, à la «valeur de la surface», en rapport direct avec la vie: «Etre en vie signifie être mû par un besoin de se montrer qui correspond en chacun à son pouvoir de paraître. Les objets vivants se présentent, comme des acteurs, sur une scène qu'on leur a préparée» (VE 1 36). A partir de la *vie* (le titre de CHM est *Vita activa*) à côté du primat de l'*apparence*, il y a chez Arendt le primat de la *relation* chez le sujet pensant, tant à lui-même qu'à autrui et que la pensée en se faisant compréhension, jugement puis récit exige *l'inter-esse*, l'espace public. Ces deux primats structurent sa vision de *La vie de l'esprit* qui est une des activités importantes du sujet politique. Il est important également de souligner qu'Arendt distingue la raison, la conscience logique (vérité), de la conscience compréhensive (signification) à la base de la réflexion, du jugement, où l'imagination joue un rôle spécifique.

En considérant certains aspects de la pensée puis l'imagination, la compréhension, le jugement, nous sommes arrivés au terme de la construction du sujet politique par Arendt qui avait commencé avec sa référence à la Grèce. A sa manière, Arendt a fait sauter le clivage entre un sujet vide, isolé qu'elle nous a décrit, en décrivant la condition des sans-Etat, du bureaucrate d'Auschwitz, du philosophe Heidegger pris dans le système totalitaire, ou en d'autres termes entre individu et société. Derrière la figure des sans-Etat, derrière la dynamique conflictuelle de la privation, du manque et du désir de la politique au cœur de ce qu'elle décrit comme le totalitarisme mais qui est déjà présent depuis ses «origines» du XIX^{e} siècle au cœur du cadre, du régime et aussi de chaque humain dans sa subjectivité, on voit se dessiner un nouveau sujet politique pensant en relation (épreuve conflictuelle) avec lui-même et avec les autres (épreuve dialogique) dans l'espace public qui est espace de jugement, de construction de la signification en priorité. On voit que pour Arendt, la pensée compréhensive, jugeante est l'axe fondamental du sujet politique en relation avec lui-même et avec autrui dans l'espace public.

Confrontée à la violence politique, à l'horreur du totalitarisme, pour reconstruire une philosophie de la liberté, Arendt a été amenée à ramasser divers matériaux, références, dans des parcours, des démarches discutables, discutées, pour construire un

chemin imaginable, pensable, praticable au cœur à la fois d'un sujet politique pensant et de la société.

Arendt s'appuie en effet implicitement ou explicitement sur des références paradigmatiques: la Grèce ancienne, l'Occident médiéval (Augustin), des éléments de la tradition juive de l'émancipation, la découverte de la République (Kant), l'expérience des Conseils, Arendt ne se réfère pas précisément à la Grèce archaïque, classique et des cités pour qui la question de l'égalité se pose comme une question centrale (VIII^e^-IV^e^ siècles avant notre ère). Elle se réfère plus précisément à la Grèce du VI^e^ et du début du V^e^ siècle où apparaît le sujet-individu et l'espace public en rapport avec les problèmes et les conflits où s'élabore l'origine de la démocratie (opposition oligarques-démocrates, isonomie).

J.P. Vernant (1989, II) précise ce qu'est le sujet politique de la «société du face à face [où] l'existence de chacun est sans cesse placée dans le regard d'autrui. C'est dans l'œil de son vis-à-vis, dans le miroir qu'il vous présente que se construit l'image de soi. [...] Soi-même et l'autre, identité et altérité vont de pair, se construisent réciproquement.» En résumé, à partir d'une classification qu'il établit entre l'individu, le sujet, le moi, la personne (217), il en arrive à qualifier le sujet politique en Grèce en tant que *sujet-individu extraverti* pour qui, «l'existence est première par rapport à la conscience d'exister[295]» (225). «[...] la conscience de soi est l'appréhension en soi d'un *il*, pas encore d'un *je*» (227). Aux III^e^ et IV^e^ siècles, «avec la brusque disparition du modèle de parité – qui faisait les citoyens égaux entre eux et les hommes égaux face aux dieux [...] une nouvelle forme d'identité prend corps à ce moment. [...] Là se trouve le point de départ de la personne et de l'individu moderne» (230), dont Augustin avec l'abîme de la conscience humaine sera une des illustrations de son développement. On voit bien les contours de la référence grecque d'Arendt quant au sujet-individu grec. On se rappelle également qu'elle a fait sa thèse sur le concept d'amour chez Augustin et qu'elle fouille la «tradition cachée» du peuple juif, la présence du paria conscient réfutant l'assimilation et se posant la question de l'émancipation et qu'elle oppose Kant à Hegel et Marx en critiquant la philosophie de l'histoire où la nécessité a effacé la liberté dans la révolution.

Quelle est la définition du sujet politique qu'elle en dégage? En résumé, Arendt nous montre un sujet politique pour qui la pensée, l'imagination, la compréhension, le jugement dans l'espace public sont vitaux et font partie intimement de l'action humaine politique. Le sujet politique, bien qu'il acquiert une intériorité à ce stade, ne ressemble aucunement à l'individu isolé, anonyme qu'elle a décrit par ailleurs comme faisant partie de la masse totalitaire et post-totalitaire. En articulant l'héritage grec, à Augustin, à la «tradition cachée» juive, puis à Kant, elle crée un sujet politique à la fois extériorisé et intériorisé, *en relation* à tous les niveaux (avec soi-même, avec autrui dans l'espace public).

Un tel sujet n'existe vraiment comme sujet politique que dans la mesure où il contient tous ces niveaux et où il les parcourt (dehors – dedans – dehors, etc.) en rapport étroit avec la construction de l'espace public. Le parcours lié à l'activité de penser, de compréhension, de jugement est dynamique, il n'est jamais fini. Il dure tant que dure la vie de chaque humain. En ce sens, le sujet politique est *en mouvement*, il est toujours à advenir dans l'histoire de chaque humain et dans la succession des générations. Les tâches toujours ouvertes de la pensée, de la «compréhension» et du jugement sont à la base de l'espoir et de l'optimisme tragique d'Arendt. La construction du sujet

politique d'Arendt ne s'inscrit pas dans la fabrication d'une idéologie alternative ou d'une utopie. C'est une activité individuelle et collective de création fragile inscrite dans l'espace public, où les sujets s'exposent, se construisent en pensant, en agissant avec eux-mêmes, avec les autres. La «révolution perdue» d'Arendt à retrouver est une «révolution permanente» (concept qu'Arendt a pris chez Rosa Luxembourg). Le pouvoir ne se prend pas, il s'exerce en agissant toujours dès lors qu'il est pouvoir de penser, de compréhension, de jugement, d'action. L'action a son siège dans la naissance (socle ontologique) et dure pour autant que dure la vie. Quand l'action du sujet devient exemplaire (Achille), elle est une figure qui s'inscrit dans la mémoire et ainsi dans l'immortalité en devenant récit. S'il y a une parade possible à la fin de l'histoire, à la fin du sujet inscrite dans la logique du système totalitaire, c'est au cœur du sujet politique qu'Arendt l'inscrit, en nous rappelant que «le sens de la politique est la liberté».

Reprenons le parcours. Arendt revalorise tout d'abord le statut de la pensée qu'elle inscrit dans la catégorie de l'action en rapport étroit avec la liberté et la pluralité. La pensée est une activité qui n'est en rien opposée à l'action. La pensée est précisément une *activité* de penser. On n'est jamais plus actif que quand on pense, souligne Arendt en récusant les théories sur la contemplation interprétant celle-ci comme passive. L'activité de penser «compréhensive», «jugeante», constructrice d'exemples est mouvement d'action qui est errante, ne peut être fixée dans un espace territorialisé mais qui a besoin de l'espace public «artificiel», construit par les humains pour prendre tout son sens en s'achevant par le jugement et le récit. En ce sens, la pensée a une qualité commune avec les sans-Etat: le mouvement. Elle appelle elle aussi, du seul fait de son errance, une *déterritorialisation* et une *dénationalisation* de la politique, tout en s'ancrant dans l'espace et l'histoire par le sujet et de l'espace public.

Le penser passionné de *La vie de l'esprit* est une activité spécifiquement humaine où intervient la «passion dans la connaissance» (Castoriadis 1992) en tant que passion pour la signification. Arendt la décrit en traversant l'histoire de la philosophie de Platon, Aristote, Kant, Descartes. Elle analyse les réponses de Platon, des Romains, pour situer l'activité de penser, comme une activité errante, qui est «nulle part», dans le fossé entre passé et futur. Une telle passion est problématique, dans la mesure où son développement, à l'étape de l'abîme du *thaumazein*, l'ivresse de l'étonnement premier qui permet et engage l'activité de connaissance philosophique et scientifique, ignore la pluralité externe et les limites humaines. La domination totale tue la passion de la pensée (et aussi la pensée plurielle avec l'espace public). Avec le totalitarisme, ne subsiste que la pensée-calcul (Eichmann) qui est en fait une absence de la pensée compréhensive, jugeante, dans la mesure où l'acte de pensée, pour Arendt, inclut la réflexion, la recherche de la signification.

La pensée a en effet une deuxième caractéristique, qui l'ancre dans l'ordre de l'humain en tant qu'elle est à la fois recherche relationnelle de connaissance et de signification. Arendt insiste sur ce point qui semble être une de ses préoccupations majeures quant à la pensée. L'activité de penser à son niveau le plus intime, le plus personnel est déjà «deux-en-un». C'est à ce niveau qu'Arendt passe déjà du sujet-individu grec au sujet politique intériorisé sans être isolé, en relation avec lui-même, avec autrui dans l'espace public, qui est un espace de parole où se construisent les récits exemplaires. C'est une activité plurielle avec soi-même, à l'intérieur de soi puis et avec d'autres dans l'espace public. En s'enfermant dans leur solitude illusoire d'où ils tiraient un senti-

ment de supériorité erroné quant à leur activité sans limites et toute-puissante, les philosophes professionnels (Platon, Heidegger) ont basculé du côté de la domination, avec l'illusion d'être des rois-philosophes ou des conseillers du prince et de tyrans, de dictateurs. Les philosophes « professionnels » (sauf Kant), par ailleurs plus préoccupés par la mort que par la vie, ont oublié l'exemple de Socrate, exerçant son activité de penser critique au milieu de tous dans la cité, en vivant – au prix de sa vie – le conflit entre la philosophie et la politique. L'avertissement aux intellectuels « professionnels » est clairement énoncé. L'appel à replacer l'activité de penser compréhensive, de jugement est lancé à l'ensemble des humains.

Conclusion

Les sans-Etat, figures-sujets politiques contemporains

« Aussi brillante que soit la lumière, le passage a lieu la nuit »
(Keenan 1994, 428)

Non contente d'en rester à l'analyse du régime, du système totalitaire, Arendt a inventé une double définition du pouvoir. Elle l'a considéré d'un point de vue ontologique en tant que mouvement de domination totale[293] et mouvement d'action plurielle de sujets humains dans un espace public en mettant en exergue la matrice ontologique de la politique : la résidence et l'appartenance politique. En partant de la liberté et de la pluralité, Arendt a déplacé la définition du pouvoir de la tradition de la philosophie politique. Et elle l'a aussi et surtout envisagé « ontologiquement » en tant qu'action de liberté, de spontanéité, de commencement, de relation de chaque humain, à partir du fait « sans précédent » de la *Solution finale*, emblème du système totalitaire, exigeant des actions « sans précédent ».

L'expérience et l'identification imprescriptible du statut universel et spécifique de la domination totale et son invention terrifiante de la « superfluité humaine », en tant que déchirure historique, fondamentale pour la mémoire collective de l'humanité – et non seulement d'un peuple ou des victimes –, l'a amenée, dans un geste de « survie » et d'espoir, à développer une ontologie philosophique où l'immanence, la naissance, la fragilité de la liberté humaine et la possibilité d'un nouveau commencement est inscrit dans chaque vie humaine, dans la pluralité. Elle l'a montré en s'appuyant sur le double mouvement de privation et de désir politique (*Eros* de Socrate) central dans son œuvre. Dans le désert de désolation infinie, puis dans la brèche étrange de l'histoire entre passé et futur, entre la naissance et la mort avec la certitude de la mortalité et la recherche humaine de l'immortalité, elle a débusqué la liberté, la pluralité en tant que sens de la politique. Non sans vertige. Après « l'événement » tragique de la *Solution finale*, déchirure historique sans précédent, les humains vivent l'infinitude, l'incertitude, la fragilité du mouvement de création de la liberté, de la pluralité, car ils savent que la possibilité de destruction de l'humanité et même de la planète existe désormais au cœur de l'Etre du politique et de la condition humaine. Ils le vivent pris entre des dénis et les préjugés, des paradoxes et des ambiguïtés qui se présentent comme des

évidences non pensables, non questionnables. Ils vivent des conflits où peut advenir le sujet politique et l'espace public, tous deux intimement liés. La figure du sans-Etat, suivie pas à pas, au travers des quatre conflits majeurs de l'œuvre d'Arendt, nous a révélé les apports, les nœuds de problèmes non résolus et les apories dans l'œuvre. Rappelons-les.

En résumé, la définition ontologique et politique du pouvoir politique en tant que domination et qu'action de mouvement, dont la possibilité est ancrée dans la matrice ontologique et politique de la naissance, de la résidence et de l'appartenance politique, la création de l'espace comme espace public dans la brèche entre passé et futur, est en cause et non seulement son cadre et ses structures institutionnelles. Une telle possibilité est le fait d'humains devenant sujets politiques par l'action plurielle. Arendt inscrit aussi la possibilité de la conscience historique en réhabilitant le sujet politique en tant que sujet d'action, d'imagination, de pensée, de compréhension, de jugement. En ce sens, peut-être à partir d'Arendt pouvons-nous repenser le projet de « démocratie radicale » (Castoriadis) sans projeter à l'extérieur de nous-même ou de notre civilisation l'horreur du système totalitaire, sans dénier une fracture historique, l'infinitude, l'incertitude, le risque, la création, le conflit, l'espace public détaché de la nation et du territoire à la lumière du mouvement, en tant que projet politique, jamais acquis et toujours à construire. Même si Arendt n'a pas thématisé la « démocratie » en tant que telle.

L'espace public n'est en effet ni un principe, ni une procédure, ni un résultat pour Arendt, mais un tiers – *inter-esse* – indispensable où s'inscrit le mouvement de création continu de sujets politiques advenant en même temps qu'advient l'espace public. Le mouvement est ainsi une puissance en acte. Arendt nous montre que l'incorporation de la tragédie mais aussi de l'ouverture, de la fragilité, de l'incertitude et du risque implique aujourd'hui l'intégration du mouvement dans la pensée et le pouvoir politique, c'est-à-dire d'imaginer, de penser une communauté politique définie par le mouvement, de sujets politiques reconnus et non seulement disposant d'un statut par défaut. Invisibles. La revendication du « droit d'avoir des droits » aux frontières dans la libre circulation des personnes, la prise en compte de l'action des diasporas des Palestiniens, Kurdes, Chinois, Tamouls, etc., dans la politique en sont deux manifestations actuelles de l'exigence parmi d'autres. Le mouvement des populations est le plus souvent *fantasmé* en termes d'afflux, de vagues. Arendt nous montre qu'il peut et doit être *imaginé, compris, pensé* ontologiquement, épistémologiquement, politiquement dans ses diverses composantes. Avec la figure exemplaire des sans-Etat advenant en sujets politiques dans l'espace public, elle ouvre un champ de recherche immense dans la philosophie de la politique, où le « droit d'avoir des droits » et aussi l'imagination, la compréhension, le jugement ont un rôle privilégié.

Elle décrit philosophiquement et politiquement la condition politique des millions de sans-Etat en danger d'être « superflus », privés du « droit d'avoir des droits », leur désir de résidence (place), d'appartenance politique pour pouvoir agir. Elle montre au travers de son œuvre les sans-Etat en une figure exemplaire. Elle rend ainsi visible à l'imagination sociale-historique leur clandestinité dans la privation de la politique tout en rendant manifeste la signification politique majeure de leur présence paradoxale (cachée, niée) dans la politique. En partant de la naissance, de la condition de mortalité, elle pose ainsi la résidence et l'appartenance politique de chaque humain en tant que matrice ontologique de la politique. Elle inscrit le mouvement dans la politique en

inscrivant un doute radical sur le bien-fondé des contraintes figées de la nation et du territoire pour la politique en tant que cadre, régime, organisation quand il s'agit d'intégrer le mouvement des humains, tout en situant la question des limites comme étant de la responsabilité des humains et du régime politique.

Certes, d'un point de vue empirique et en n'ignorant pas que le système d'Etats-nations est dominant sur la terre, on pourrait penser qu'il n'est peut-être pas souhaitable de se passer du cadre de l'Etat-nation, que celui-ci est indépassable après l'empire-Etat et en l'absence d'autres cadres non encore advenus quand il s'agit de penser le cadre, le régime, l'organisation politique, les droits. Encore resterait-il à prouver que pour une collectivité politique, il n'est d'autre référence possible pour imaginer le cadre incontournable de l'Etat que celle de l'Etat-nation, qu'il n'est d'autre alternative pour la pensée politique que d'osciller entre ce qui serait une utopie irréalisable et la pure immédiateté. Arendt nous oblige à imaginer la possibilité, l'exigence d'un autre cadre à imaginer, à créer pour la vie, pour les droits. Les sans-Etat, par leur présence paradoxale nous indiquent des pistes à explorer.

Quand Arendt se situe au niveau empirique et au niveau des droits, de l'Etat de droit existant, elle nous montre déjà que pour que chaque humain puisse disposer du «droit d'avoir des droits», l'Etat – le cadre –, la résidence, l'appartenance politique, le sujet politique, l'espace public – le tiers – gagneraient à être détachés de l'Etat-nation et du territoire pour être pensés à partir de la personne (en s'inspirant d'Otto Bauer).

Puis Arendt va plus loin. Elle dépasse à la fois l'utopie et l'immédiateté. Elle ouvre une brèche par le «droit d'avoir des droits» quant à l'espace tout en la laissant inexplorée, dans *l'entre-deux* qu'elle désigne entre l'espace et l'espace public, c'est-à-dire un espace qui ne soit plus pensé, créé, construit avec la référence de l'usage du territoire national par l'Etat-nation souverain. Dans un espace fini qui n'a plus d'espace vide, s'encartent les parties du système d'Etats-nation comme les morceaux d'un puzzle complet qui figent le jeu. En étant colonisé par le système d'Etats-nations mondialisé et dominant, l'espace est en quelque sorte saturé. Si quelqu'un est exclu d'un endroit, il est exclu de partout[294], il n'a plus de place puisque tout le monde a les mêmes références et les mêmes règles. Elle nous montre que la solution de son dépassement ne réside pas dans le refus d'un cadre, d'un contenu artificiel et l'adoption de critères discriminatifs imposés, puisque le cadre est une nécessité (sous la forme des Conseils, d'une fédération de Conseils, de l'Etat républicain de droit ou encore d'une fédération ou d'une confédération – ses réflexions lors de la création de l'Etat d'Israël – Arendt ne tranche pas réellement). Le cadre, le sujet, le tiers – *inter-esse* – font partie intégrante de la politique. L'exigence du cadre, du tiers acquise, il faut encore la penser jusqu'au bout du mouvement et en rapport à l'action, c'est-à-dire au sujet politique et à l'espace public. Elle indique une voie étroite dans ce sens. A ce niveau, ses intuitions sur les rapports entre la politique, le sujet politique et l'espace qu'elle parcourt à l'aide des Grecs et de Kant, ouvrent dans le lieu de la crise de l'Etat-nation, confiné dans un espace fini, clôturé et hiérarchisé, un questionnement ontologique sur le sujet politique et l'espace public en mouvement à créer pour qu'ils puissent exister politiquement, c'est-à-dire qu'ils puissent permettre à tout humain du genre humain d'être sujet politique d'exercer son appartenance politique active dans un espace public qui intègre le mouvement. Arendt pose ainsi le «droit d'avoir des droits» aux frontières de la démocratie.

Arendt a bien montré l'exigence du sujet, du cadre et de l'espace public pour la politique. Elle a aussi montré que l'Etat de droit, l'espace public étaient prisonniers de la *polís* et du territoire de l'Etat-nation républicain et que ce dernier se confinait à l'espace fini de la planète, ce qu'avait déjà signalé Kant lorsqu'il réfléchissait au «contrat originaire du genre humain dans son ensemble», à la «paix perpétuelle» et aux bases du droit international. A partir du constat de finitude de l'espace planétaire de Kant, il n'y a plus de dedans et de dehors. Le monde fini de la planète Terre est notre cosmos politique pour Kant et Arendt. Elle n'imagine pas d'exporter les sans-Etat sur Mars ou dans un autre système solaire... Mais qu'est-ce alors que ce *topos*? En termes politiques, elle nous le décrit comme un espace territorial réduit à la planète Terre, fermé, hiérarchisé. L'espace n'est plus défini par la distinction dedans/dehors dès le moment où la planète est finie et où le système d'Etats-nations a étendu sa souveraineté sur l'ensemble du territoire de la planète. Arendt constate la finitude circulaire de l'espace terrestre, la faiblesse et les limites de l'Etat-nation. Puis elle réintroduit l'infinitude, le mouvement et la diversité dans l'espace fini par l'action des sujets politiques en rapport à l'espace-tiers, ou l'espace qu'elle envisage comme un espace *public* et non comme un espace *territorial*. Par l'accent qu'elle met sur la résidence et l'appartenance politique active dans le «droit d'avoir des droits» à propos des sans-Etat, par sa définition positive du pouvoir en tant qu'action, compréhension et jugement de sujets-individus créant un espace public, elle indique une voie possible pour penser au statut ontologique de l'espace, construire l'espace public par l'action politique, en intégrant le mouvement dans le temps, l'histoire. En allant au bout de sa pensée, on peut imaginer que le statut ontologique de l'espace – le tiers – est du même ordre que celui de l'action. Bien qu'il soit déterminé dans un cadre physique – la planète – il est créé – dans son infinitude et sa diversité – par le mouvement de l'action politique des humains inscrits dans l'histoire qui se l'attribuent et se le garantissent réciproquement. On comprend dès lors en quoi la silhouette du danseur entre désert et oasis, en situation de *Statelessness*, indique le lieu des tensions dans le mouvement comme lieu de création conjoint du sujet politique et de l'espace public aux frontières de la démocratie. On comprend dès lors en quoi les frontières en tant que lieu de passage et de conflits deviennent le lieu matériel et symbolique de lecture des transformations de l'espace et du temps (de l'histoire) par le pouvoir politique qu'exercent des millions d'humains en luttant pour disposer d'une place, appartenir à la communauté politique et devenir ainsi sujets politiques à part entière, ancrés dans la politique et le cosmos.

Pour élargir, au sens de la «mentalité élargie», du *sensus communis* de Kant, la citoyenneté, la perspective institutionnaliste est certes importante (politique de naturalisation, d'immigration, d'asile et description des principes et des processus qui les sous-tendent tant pour les nationaux que pour les non-nationaux quant à l'exercice de la politique). Il est évident que la notion de citoyenneté constitue le principe organisateur du passage d'une olygarchie nationale, libérale et sécuritaire en matière d'étrangers à une «démocratie plurielle» (Mouffe 1994). La pluri-appartenance politique est un des enjeux politiques majeurs pour les Etats européens et du monde au niveau politique de ces prochaines années. Le passage d'un système d'Etats-nations qui pose une relation «naturelle» entre nationalité et citoyenneté à un système de démocratie plurielle exige que l'on s'interroge sur la signification et la portée de la souveraineté politique face à la multiplication des identités et des allégeances et surtout face à la définition de la politique. Comment bâtir une citoyenneté où chaque humain qui le désire

puisse disposer d'une place, appartenir à la politique, c'est-à-dire y participer activement et de plusieurs manières à partir de ses conditions réelles d'existence ? Avec quels principes et quels critères ? En suivant quelles procédures pour ne pas nier les conflits et les contradictions, mais les reconnaître, les analyser, saisir leurs significations et les intégrer dans la construction de la communauté politique ? Il est évident que « l'idée de démocratie pluri-culturelle implique la recherche d'une conception de la citoyenneté qui soit compatible avec l'idée d'une pluri-allégeance de la part des citoyens » (Gianni 1994, 17).

Mais au-delà de l'exigence d'une prise en compte de l'inachevé, de la pluri-allégeance et de la pluri-appartenance politique dans la construction de la politique, quel est le lien entre *mouvement* et *citoyenneté* ? La question ne se limite pas, pour Arendt, comme on l'a vu, à revendiquer la pluri-allégeance, la pluri-appartenance politique (dont elle s'est réclamée en minoritaire pour la fondation de l'Etat d'Israël) et la liberté de mouvement en termes de liberté de mouvement des personnes, qui pour elle est un droit pré-politique, une condition de libération pour exercer la liberté. Les faits nous y inciteraient. Dans un système d'Etats-nations souverains sur le territoire terrestre divisé en frontières, l'étranger non national, confiné à un statut d'étranger au système politique, n'a pas le droit d'accès et de résidence dans le territoire de l'Etat-nation « d'accueil » et a de moins en moins le droit de quitter son pays bien que ce droit soit inscrit dans les textes internationaux concernant les droits fondamentaux. Un des signes les plus évidents en a été ces dernières années, les difficultés de plus en plus grandes pour les réfugiés à quitter leur pays sans passeport et sans visa, à déposer une demande d'asile, et pour les Etats à installer « l'accueil » aux frontières, dans des centres d'enregistrement coupés de la population locale, et le refoulement avec l'emprisonnement comme pratique de « contrainte ». Je pense aussi à la problématique des zones de transit internationales, aériennes et terrestres (Julien-Laferrière 1993), aux zones de protection de pays-frontières (zone réservée aux Kurdes en Irak, aux Kosovars en Macédoine, par exemple), au déni de droits positifs reconnus aux diasporas.

Dès lors, il ne s'agit pas d'en rester à s'interroger sur ces limitations, en constatant que la liberté de circulation à travers le monde n'est qu'un privilège reconnu aux capitaux, aux marchandises et pas aux humains ou alors à certains humains, hormis dans des déclarations « formelles ». Et qu'elle devrait être reconnue à tous. La résidence et l'appartenance politique se réduiraient alors à n'être que deux points de revendication particuliers dans une liste de droits, après l'ajout du droit pour tous à la liberté de circulation, pré-politique pour Arendt. La citoyenneté, conçue à partir de la résidence et de l'appartenance politique, comme condition et possibilité générale d'action politique de chaque humain en mouvement, nous conduit ailleurs. Bien au-delà de la pluri-allégeance, de la pluri-appartenance politique qu'elle souhaite aussi pour la diaspora et la constitution de l'Etat d'Israël. Arendt a une intuition beaucoup plus radicale à partir d'un déplacement philosophique dans la manière de concevoir la liberté, la pluralité, le pouvoir, la politique, l'espace et le temps en rapport au mouvement. Elle transforme le contenu même de la politique en posant la résidence et l'appartenance politique comme *matrice de la politique,* du « droit d'avoir des droits » pour tout humain. Loin d'être seulement des valeurs, la résidence et l'appartenance deviennent donc une *matrice d'organisation politique* (ce que l'on appellerait des principes dans les catégories du droit).

Plus radicalement, au-delà du passage nécessaire de l'olygarchie nationale, libérale et sécuritaire à une *praxis* de démocratie plurielle certes importante, lorsque celle-

ci est mise en rapport avec les sans-Etat, on ne peut faire l'économie du constat des limites structurelles du paradigme basé sur la nation et la territorialité. La reconnaissance du sujet politique à advenir, la création d'un nouvel espace public passent par une citoyenneté définie aussi par le mouvement. Elle ne peut être uniquement rattachée, fixée au national et au territoire qui fige la politique et la pensée. Il s'agit de *dénationaliser* et de *déterritorialiser* la politique, la pensée, la citoyenneté et les droits en reconnaissant le sans-Etat en tant que sujet politique à part entière, en transformant l'espace en espace public régi par le mouvement, c'est-à-dire en un espace qui n'est plus régi par la pensée, les règles et la souveraineté territoriale de l'Etat-nation.

Et pour ce faire, Arendt nous invite à repenser l'espace dans l'histoire. L'espace politique est un espace qui n'est plus ancré dans le sol et le territoire par l'Etat-nation souverain. Pas plus qu'il n'est ancré dans le sang. Il est construit, attribué dans la réciprocité par les humains actifs dans l'espace public qui en contrôlent les modalités. Bien que fini, délimité par l'espace terrestre, il est plus vaste pour l'action que celui de la *polís* grecque et l'Etat-nation, au sens où l'action politique de sujets politiques inscrits dans l'histoire lui rend sa qualité infinie d'espace. C'est un espace dont la matrice ontologique et politique est la résidence et l'appartenance politique active d'humains devenant ainsi sujets politiques en mouvement. En ce sens, grâce à l'action de millions d'humains qui deviennent ainsi sujets politiques l'espace devient un espace public pleinement politique et se construit comme un espace pluriel, d'une pluralité qui n'est plus définie par l'Etat-nation, mais par le mouvement et l'action de liberté de chaque humain appartenant au genre humain. Le sujet politique construit une globalité politique fragile toujours à créer qui prend forme dans l'espace public en mouvement. Arendt rompt ainsi un vieux clivage des sciences humaines entre le sujet et la société, en montrant que les individus humains ne sont pas déductibles d'un concept, d'une structure, d'un code, d'un ordre, comme l'explique bien M. Frank (1988). Ce sont les humains advenant comme sujets politiques qui créent (ou détruisent) la politique et le monde. La signification de la politique réside dans les humains individus, advenant ou non comme sujets politiques et créant ou non l'espace public. La *polís* n'est alors plus la cité physique enfermée dans des murs. C'est l'action des humains qui devient prioritaire et fait exister la politique dans l'espace public, le monde et leur sens. «Où que vous alliez, vous serez une *polís*» (RV 258). Où que vous alliez .... Où que vous vous mettiez en mouvement...

Ainsi le mouvement dans le temps, depuis l'espace terrestre limité au cosmos, depuis le sol au territoire est un rapport politique inscrit dans l'histoire. Ainsi est-il possible *d'imaginer* la politique dénationalisée et déterritorialisée où l'accent serait mis, non sur le lien entre la nation, le sol et la souveraineté politique de l'Etat-nation, mais tout en reconnaissant l'exigence d'un cadre (Etat), sur le mouvement, sur *le lien, la relation* entre des sujets politiques exerçant leur appartenance politique active, l'espace et le pouvoir politique dans l'espace public. Cela suppose la remise en cause de l'appropriation par certains du territoire et un détachement des droits de la nation, de la territorialité, pour les attacher à chaque humain en mouvement, ou plus exactement à chaque sujet politique advenant en mouvement par l'action plurielle. Ce qui suppose un cadre, l'Etat, et que le sol soit détaché des rapports dominants marchands et politiques de l'Etat-nation et qu'il soit créé, inscrit dans la politique à partir de réseaux d'action politique qui modulent l'espace[295] en l'inscrivant dans l'histoire.

Le dépassement des limites et des apories de l'Etat-nation quant au cadre indispensable à l'action politique ne réside donc pas uniquement dans une pensée du cadre, de la structure, même si Arendt a souligné l'importance de l'existence de l'Etat comme cadre et si elle s'est prononcée pour le mode d'organisation de Conseils fédérés, des « soviets au-dedans et fédérations au-dehors » (Even-Granboulan 1990, 274), en distinguant le privé, le social et le politique, avec les critiques que cela a suscitées quant à l'articulation entre l'économique et le politique, tant du côté d'approches marxistes que d'approches libérales. Le mouvement a besoin du cadre pour ne pas devenir chaos, mais le changement ne réside pas seulement dans les structures. Sa réponse réside dans le rapport qu'elle établit entre cadre, espace, temps, action, mouvement et sujets humains dans la définition et la construction du pouvoir qui est *relationnel* et non essence. Arendt indique la voie quand elle définit l'action et la pensée en tant que mouvement. « Agir, au sens le plus général, signifie prendre une initiative, entreprendre (comme l'indique le grec *archein*, 'commencer', 'guider' et éventuellement 'gouverner'), mettre en mouvement (ce qui est le sens originel du latin *agere*) (CHM 44). Par l'action des sujets politiques, en tant qu'initiative, mise en mouvement, construisent l'histoire (le temps) en créant l'espace en espace public, politique à partir du cadre de la naissance, de la mortalité, de la finitude humaine.

En se détachant et en explorant des apories du cadre et de l'espace physique et politique prisonnier, Arendt nous montre surtout que les sans-Etat, pour autant que l'on veuille bien saisir la signification philosophique et politique de leur présence, appellent à une reconnaissance de l'importance d'un cadre, de la résidence, de l'appartenance politique, de l'espace public supposant une transformation radicale de la pensée et de la définition de la politique, du pouvoir politique, du temps et surtout de l'espace à partir de l'exigence que les sans-Etat posent par leur présence paradoxale. Tant la pensée que la politique gagneraient à se laisser bouleverser par le mouvement et à reconnaître le conflit inhérent à la liberté et à la pluralité. Et pour ce faire, l'ontologie politique – pour penser la politique, le pouvoir, l'espace, le temps – doit se transformer radicalement. Une pensée politique du mouvement, du conflit dans le mouvement reste à créer pour que la résidence, l'appartenance politique active de sujets politiques humains s'installe au cœur de la définition de la politique et donc de la citoyenneté. La radicalité de l'apport philosophique et politique, loin d'être évidente à la première lecture de son œuvre, mérite d'être méditée aujourd'hui, où des millions de sans-Etat, de sans-droits, de sans-papiers sont en mouvement dans une planète finie et réduits à l'invisibilité, à la clandestinité juridique et politique ou alors sont parqués dans des camps appelés à s'installer dans la durée (une des formes contemporaines de la « superfluité humaine » ?). Et que leur mouvement est dénié.

Une telle pensée du mouvement concerne également la pensée, l'imagination, la compréhension et le jugement, où la pluralité et l'espace public interviennent au même titre que dans d'autres actions humaines et politiques, contrairement aux illusions de ceux qu'Arendt a appelé les philosophes « professionnels » (Platon, Heidegger) qui selon elle confinaient la pensée à une élite professionnelle en situation de commandement. Elle installe la compréhension, le jugement lié à l'imagination, la faculté la plus politique. La compréhension est l'épreuve contemporaine du *thaumazein* du sujet politique advenant pour dépasser le déni non seulement de faits que l'on peut pré-comprendre à l'aide des catégories de la tradition, mais de faits « nouveaux », « sans précédent », effrayants (celui pour elle de la *Solution finale*) qui nous guident à devoir imaginer,

comprendre, penser l'invention du totalitarisme, son sens et comment celui-ci continue à s'actualiser aujourd'hui. Penser de manière continue et infinie les traces de l'invention totalitaires au cœur des individus et des sociétés d'aujourd'hui est la garantie non seulement de la liberté, mais de la survie de l'humanité.

L'acte passionné et douloureux de compréhension et de jugement sont donc des tâches fondamentales pour le sujet politique qui s'affronte aux traces de l'invention totalitaire. La compréhension, le jugement se situent à la fois au niveau du sujet et de l'espace public, de la passion et de la connaissance, mais d'une manière toute particulière – désintéressée – pour Arendt, par le biais du goût-dégoût, de l'imagination et du jugement. Elle accorde en effet une importance centrale à l'imagination dans la compréhension et le jugement. En ce qui concerne en particulier le jugement, le goût articule à la fois l'expérience individuelle sensible à la réflexion, la pluralité et l'espace public, par le biais du *sensus communis*. La recherche d'un sens commun est une condition de l'action toujours ouverte, mais inscrite dans la finitude humaine et non un principe, un résultat. La compréhension, le jugement sont de cette manière à la fois évaluation plurielle du connu et connaissance, réflexion sur le nouveau, l'inédit, le sans précédent – après la *Solution finale* – dans la mesure où elle prend en compte la double fonction de l'imagination reproductive et productrice dans le jugement qui est activité de penser. Mais Arendt n'explore pas jusqu'au bout la brèche qu'elle a entrouverte avec la boussole de l'imagination et les implications, pour l'activité de penser et la politique. La brèche mérite d'être encore explorée tant au niveau du sujet individuel que de l'imaginaire social-historique avec d'autres outils que ceux dont elle disposait. Un autre philosophe – C. Castoriadis – lui a succédé dans cette voie.

L'opération du jugement qui s'articule à la compréhension est un acte politique d'un sujet spectateur en étroite relation avec la pluralité dans l'espace public. Si Arendt pose l'exigence de la parole, du débat public, la distinction entre acteur et spectateur pour la construction d'un espace public de jugement, elle n'y définit pas les conditions du débat. Elle n'y envisage pas les conflits, leur dynamique et leur résolution. Il est vrai qu'elle n'envisage pas l'espace public en termes de principe *a priori,* de lieu réservé au débat rationnel servant à construire la vérité, des règles, des normes, en termes de procédure, de consensus par recoupement comme J. Habermas par exemple. Le jugement est action infinie de juger, une telle action de juger ne peut être qu'à la fois individuelle, plurielle et infinie. Elle est indispensable à la politique. Elle dure tant que dure la vie. Elle construit des exemples qui dynamisent la pensée et le jugement. En dialoguant, en jugeant dans la pluralité se construit l'espace public, toujours fragile, toujours ouvert. Arendt ne va pas plus loin. Elle affirme l'importance de la pensée, de l'imagination et surtout de la compréhension et du jugement dans la philosophie de la politique pour que puisse être créé un espace de liberté et que la politique ait un sens. En s'appuyant sur la troisième critique de Kant, elle présente la question de la compréhension et du jugement comme des questions centrales de la philosophie de la politique, tout en ne considérant pas totalement la question difficile du conflit à intégrer à ce niveau. Si elle inscrit la pluralité et l'espace public au cœur de l'activité de penser, elle n'élabore pas non plus complètement sa réflexion sur les rapports entre la pensée, l'imagination, la compréhension, le jugement en tant qu'actions de discours et l'action politique. Sa (re)découverte de la place centrale du jugement dans la philosophie de la politique en s'appuyant sur Kant mais en y ébauchant une voie originale nous invite à poursuivre la voie qu'elle a ouverte.

Le mouvement dans la philosophie de la politique

Ce n'est pas une définition universelle de la philosophie de la politique, ni un système philosophique que l'on cherchera dans l'œuvre d'Arendt. Elle ne cherche pas à élaborer une philosophie politique, fût-ce sous forme de programme. Cependant, tout au long de sa vie, elle a construit une philosophie de la politique dans la *praxis* de l'action et de l'activité de penser confrontées à son expérience historique et politique de la domination totale et de ses conséquences, tant pour la pensée que pour la politique. Le mouvement même de la construction de sa philosophie de la politique implique que la construction n'est pas achevée, qu'elle est fragile, qu'elle continue, qu'elle n'est pas affaire de philosophes professionnels mais de tout humain s'adonnant à l'activité philosophique et politique.

Construire une philosophie de la politique, pour Arendt, c'est poser l'exigence d'identifier, de comprendre, de penser, de juger la nature d'un régime, d'un système politique « sans précédent », le système totalitaire de domination totale et les problèmes nouveaux pour l'humanité apparus dans le rapport entre l'activité philosophique et la politique dans ce contexte. C'est comprendre, penser, juger des situations politiques pour assumer une position dans l'activité de penser qui parte de l'expérience historique de la politique. Arendt n'a pas pensé à la philosophie de la politique en termes principiels, de fins et de moyens ou à partir du concept de commandement, de domination et donc de force, mais à partir du pouvoir, de l'exigence d'action, de lucidité, de conscience autonome de sujets politiques, de l'existence d'un espace public. Elle a pensé dans la dynamique du mouvement conflictuel du manque et du désir politique où se mêlaient l'ontologie et la politique, la pensée, la souffrance, le goût, le dégoût, le plaisir, la politique et le pouvoir politique. Elle a envisagé une telle expérience, non tant pour les philosophes professionnels, mais pour tout humain être pensant.

En s'interrogeant sur le sens philosophique de la politique à partir de la politique, en procédant à une critique de préjugés qui ont recouvert l'activité politique – en partie le fait de philosophes – elle y a mis à jour le rôle central du cadre, du sujet, de l'espace public à partir de la place paradoxale des sans-Etat. Elle a mis en exergue aussi deux grands axes – liberté, pluralité – qui déplacent la manière d'envisager la politique, le pouvoir et la philosophie de la politique. Arendt réintroduit la question de la liberté de chaque humain au centre de la philosophie de la politique basée sur la naissance, en tant qu'action de commencer et aussi d'organiser, d'achever collectivement l'action politique par la mémoire et le récit. Elle lui adjoint la pluralité pour qu'elle prenne toute son ampleur.

En construisant la figure des sans-Etat en tant que figure exemplaire du sujet politique advenant dans une histoire-événement, elle établit le lien entre le mouvement des sans-Etat et le mouvement de la pensée quand elle est à la fois ontologie et politique. Dans sa construction, ce sont le contenu, la généralité de la politique, la dynamique, le cadre, le sujet politique, l'espace public qui l'intéressent. On a vu comment elle dépasse l'aporie contenue dans les catégories identité-différence pour articuler la généralité de la politique et le respect de la diversité de chaque humain par le biais de l'isonomie. Arendt ne pense pas dans la dualité fermée de l'identité et de la différence, mais plutôt en termes d'identité inaliénable du genre humain, de la distinction de chaque humain-individu-sujet et des conditions qui lui permettent d'exister en tant qu'individu pensant et de relationnalité avec d'autres individus-sujets dans la politique dans le lieu de l'espace public. En partant de la Grèce du VI^e^ s. avant J.-C., elle l'a montré dans la

figure du paria rebelle et conscient. Le troisième terme qui introduit la dynamique et l'ouverture dans l'articulation logique est la *pluralité*, la relation des êtres humains à eux-mêmes et aux autres êtres humains dans l'*inter-esse*, la sphère publique.

En partant de la question du contenu et du sens de la politique, elle définit le pouvoir en tant que double mouvement de domination et d'action politique individuelle et plurielle – agir, s'exprimer, débattre, construire des lois et des limites dans l'espace public – et contre la domination et la force. La philosophie de la politique d'Arendt, en tant que *praxis*, avec les conflits qui la constituent est une philosophie ouverte qui demande à être continuée après elle dans le mouvement d'infinitude qu'elle a bien inscrit dans sa propre démarche. Le mouvement de création est partie intégrante de l'objet, de la démarche et du sens que donne Arendt à la politique : la création de la liberté par des humains concrets. C'est là que réside la force d'invention d'Arendt où elle nous transmet le mouvement de l'action de penser pour que la réalité politique continue à être pensable.

Pour une telle *praxis*, un point est particulièrement important quand Arendt considère le travail philosophique : assumer une *posture* dans le lieu de la politique, c'est-à-dire travailler en tant que philosophe et assumer une posture en tant que sujet politique dans l'espace public, tout en assumant le conflit entre la philosophie et la politique, en ne l'éludant pas. En bref, nous avons vu que pour Arendt, il existe une incompatibilité entre l'expérience philosophique fondamentale et l'expérience politique fondamentale qui ont chacune leur spécificité. Il existe un conflit constitutif du rapport entre la philosophie et la politique, dont je ne reprends pas les données. Ne pas éluder le conflit vécu par Socrate quand on est philosophe, pour Arendt, c'est se tenir dans la brèche entre passé et futur, et c'est tenir une position : inscrire son activité en ne déniant pas qu'elle est constituée par la pluralité et vivre parmi les autres humains, sans s'illusionner sur un statut de supériorité qu'aurait le philosophe professionnel (ou l'intellectuel). Installer ainsi l'activité philosophique dans la cité en s'exposant en tant que citoyen dans l'espace public, en vivant le conflit, est autant nécessaire au philosophe pour le protéger des distorsions de son activité qu'à la politique qui a besoin de la diversité des points de vue dans l'interrogation sur la signification. Nous avons vu cependant, qu'à sa manière, elle ne parvient pas à dépasser une certaine ambiguïté quant au conflit entre philosophie et politique (est-il dépassable d'ailleurs de manière définitive ?), qu'elle envisage l'action du philosophe dans la cité sur le mode du dialogue de *l'agora*, plus que sur le mode du conflit de *l'ecclesia*.

La matrice ontologique et politique de la résidence et de l'appartenance politique définit la politique et la citoyenneté

Avoir une place, une résidence et appartenir à une communauté politique organisée pour appartenir au monde, c'est jouir du « droit d'avoir des droits », pour Arendt, avoir la possibilité d'avoir une conscience de soi pour penser, d'agir et ne pas subir sa propre vie, donc pouvoir advenir en tant que sujet politique dans l'espace public. L'appartenance politique, loin d'être un rapport de propriété, d'appropriation est inscrite dans le registre de la liberté et de la pluralité par Arendt. C'est n'être privé ni du pouvoir d'agir, ni de penser. C'est ne plus être menacé d'acosmie. Lorsqu'elle réfléchit

aux sans-Etat, Arendt n'oppose pas les droits humains au «droit d'avoir des droits». Elle connaissait d'expérience les limites de l'Etat de droit confiné à l'Etat-nation et à ses faiblesses. Elle a dénoncé la limite des droits humains quand ils considèrent l'humain abstrait et non les humains, chaque humain dans sa condition d'existence et ses droits. Elle ne pouvait en rester là. L'intuition radicale de la philosophie de la politique d'Arendt – exprimée en termes de manque, et donc appelant le désir, la lutte – a été d'inscrire la résidence et l'appartenance politique au cœur de la définition même de la politique, de la citoyenneté en rapport étroit avec l'exercice du pouvoir de liberté, d'action et la construction de l'espace public. En procédant ainsi, à partir de la liberté, de la pluralité, elle a effectué un déplacement de la définition de la politique et du pouvoir, de la domination vers l'action nécessaire à chaque humain, au tiers (espace public), au cadre (Etat), en un mot à la politique. L'action exige la pensée, l'imagination, la compréhension et le jugement partagés de sujets politiques dans un espace public. Disposer d'une résidence, appartenir à une communauté politique, c'est pour tout humain avoir la possibilité d'agir politiquement dans un espace public, d'avoir une autonomie de pensée et de jugement, en un mot, à advenir en tant que sujet politique. A partir des sans-Etat, sa philosophie de la politique est une philosophie politique de l'action avec un personnage central : chaque humain unique en tant que sujet politique agissant et conscient de soi dans l'espace public.

En ce sens, le cadre de l'Etat est une charpente, la résidence et l'appartenance politique sont la *matrice ontologique et politique* du pouvoir politique. La résidence et l'appartenance politique ne sont donc pas des droits pré-politiques ou politiques particuliers qu'il suffirait d'inscrire dans la liste des droits humains et dans un catalogue de revendications particulières liés à la citoyenneté. Elles sont dans les fondements, au cœur de la définition de la politique et donc au cœur de la citoyenneté, définie en termes de résidence, d'appartenance politique, de *puissance d'action* de sujets politiques et non plus seulement en termes de catalogues des droits, encore trop soumis à la logique de l'Etat-nation républicain, national et à son territoire.

Accepter qu'existe un tel socle ontologique à la politique c'est concevoir l'espace et le temps (l'histoire) ensembles, la citoyenneté et le mouvement à partir des humains en mouvement. Il s'agit d'une citoyenneté mobile qui s'inscrit, qui s'approprie l'espace aux frontières en l'inscrivant dans l'histoire par l'action politique, qui entre en contradiction ouverte avec la pensée de l'Etat-nation définissant, contrôlant, hiérarchisant, excluant la mobilité, pour certaines catégories de populations, hors du territoire national et aussi avec toutes les tendances qui définiraient le statut des sans-Etat avec un statut d'assisté voire même d'humain «jetable» dans des camps ou alors de victime objet du marché de l'humanitaire et non comme le droit à l'action politique, à la citoyenneté impliquant une pleine appartenance politique de *chaque* humain. Ce que nous montre Arendt à ce niveau concerne autant l'Etat que la société dans la mesure où les tendances qu'elle dénonce existent dans la vie en commun, dans les préjugés du sens commun des sociétés et non seulement dans la pensée et les pratiques restrictives de l'Etat-nation républicain, national et sécuritaire.

Ai-je tenu mon pari, lire l'œuvre d'Arendt, dans ce qu'elle nous montre sur le contenu ontologique, la matérialité et la généralité de la politique, tout en découvrant derrière la figure exemplaire des sans-Etat, le cadre (Etat), la résidence, l'appartenance politique en termes de «droit d'avoir des droits», le sujet politique et l'espace public ouverts au mouvement ? Mes armes m'ont-elles permis une telle traversée de l'œuvre ? Disons

que pour découvrir la place du mouvement des humains dans la politique, en prenant acte que dans sa démarche, Arendt tenait ensemble une ontologie du mouvement et la politique, je me suis installée au cœur d'un mouvement dans son œuvre, celui du manque et du désir politique, tel qu'il apparaissait dans des conflits entre la philosophie et la politique, entre le pouvoir mouvement de domination et mouvement d'action, entre la prison de l'Etat-nation, la déliquescence de l'Etat-nation et l'émergence des sans-Etat à la fois parvenus, aveuglés par l'illusion de l'assimilation, parias rêveurs, rebelles et conscients, entre l'absence ou la présence de la pluralité et de la création dans l'activité de penser, d'imagination et de jugement. Mon intérêt pour une philosophie de la politique qui intègre l'action, le mouvement dans la pensée, la politique transformant le temps et l'espace est celui de notre horizon culturel contemporain tout entier. Peut-être ai-je ainsi débusqué dans l'œuvre d'Arendt en dialogue avec mon expérience, une philosophie de la politique en acte, une *praxis* qui ressemble beaucoup à celle dont nous sommes nombreux à ressentir le besoin.

Sans doute puis-je dès lors estimer avoir tenu mon pari. Redécouvrir la politique, le pouvoir en tant qu'action de sujets humains, en tant que mouvement et construction d'un espace public ancré dans l'histoire, la résidence et l'appartenance politique comme matrice ontologique et politique de la politique. Découvrir le lien étroit existant entre le régime politique, le cadre, le tiers (espace public) et le sujet politique rebelle et conscient de soi. Avoir donné un lieu, une voix spécifique aux sans-Etat pour qu'ils nous montrent quelque chose d'invisible concernant la politique lorsque advient, avec le sans-Etat, le sujet politique contemporain et l'espace public en mouvement. Que nous puissions voir, imaginer, comprendre, penser, juger. Sortir du déni de la peur et de la logique de la différence, des privilèges (corporatistes, nationaux, etc.) sous les diverses formes que nous voyons à l'œuvre à leur endroit et au nôtre. Sortir de la clôture de la pensée, de la fin de l'histoire, de la fin du sujet ou redécouvrir la puissance de la liberté et de la pluralité quand elles sont action d'humains dans l'espace et l'histoire. Etre en mouvement. Une telle évidence exigeait un déplacement radical du regard, une mise en mouvement de la pensée, une ontologie de l'action en tant que mouvement, après le constat des ravages de ce qu'Arendt a appelé la « pseudo-ontologie » de la domination totale. Sentir le souffle, la vie du mouvement de sujets humains que nous sommes tous, visible dans les conflits au cœur de la politique et de la pensée dans l'œuvre d'Arendt à la lumière des sans-Etat d'aujourd'hui était à ce prix. Il reste maintenant à continuer à briser encore et toujours la clôture de l'impensable, à explorer les voies qu'elle nous a ouvertes, à continuer dans l'infinitude la philosophie de la politique qu'Hannah Arendt a entreprise, en découvrant d'autres questions, d'autres chemins, d'autres armes, d'autres horizons.

Marie-Claire Caloz-Tschopp, Genève, mai 1998

Notes

1 «Etre déraciné, cela veut dire n'avoir pas de place dans le monde, reconnue et garantie par les autres; être inutile, cela veut dire n'avoir aucune appartenance au monde. Le déracinement peut être la condition préliminaire de la superfluité, de même que l'isolement peut (mais ne doit pas) être la condition préliminaire de la désolation» (OT III, 227).

2 Terme d'Arendt.

3 Phrase citée par J. Cl. Eslin (1980).

4 En considérant les rapports de genre et l'ambiguïté du terme français, plutôt que de parler des Droits de l'Homme, je préfère parler des droits humains, c'est-à-dire considérant l'intangibilité du genre humain et de chaque humain.

5 Plutôt qu'en devenir qui renverrait à une philosophie de l'histoire qu'Arendt récuse avec W. Benjamin (1971), un de ses amis dont elle a sauvé un des manuscrits importants.

6 « *'Cosmos'*, 'Monde' signifie l'espace de la politique. [...] Le mot 'Monde' doit maintenant être compris de façon encore plus vaste que l'espace dans lequel les choses deviennent publiques: comme l'espace où j'habite et qui doit présenter un visage décent. Espace au sein duquel l'art fait naturellement son apparition, espace dans lequel tout ce qui est possible apparaît» (TC 252). Arendt oppose le cosmos à l'acosmie.

7 Arendt en donne l'illustration dans l'exemple de certains responsables de Conseils juifs qui ont collaboré (et non coopéré, précise Arendt) à certaines étapes de la mise en place de la *Solution finale* après 1941.

8 Bien qu'elle ne dégage pas jusqu'au bout la puissance de l'imagination. B. Gotthold (1998) souligne à juste titre qu'Arendt ne fait pas la différence entre *«Vorstellungskraft»* (faculté de se représenter quelque chose) et *«Einbildungskraft»* (imagination), même si elle va bien au-delà de la conception du *«Einbildungskraft»* chez Kant. J'y reviendrai (partie IV).

9 Arendt est cependant très réservée quant au statut de l'inconscient et son rapport avec la conscience de soi.

10 Arendt a raconté qu'à un certain moment au camp de réfugiés de Gurs, au sud de la France, les réfugiés devaient s'annoncer aux autorités de Vichy. Elle et ses amis choisirent de fuir sans se déclarer. Ils sauvèrent leur vie. Alors que ceux qui étaient restés furent livrés aux Allemands et périrent dans les camps d'extermination. Elle racontait aussi souvent l'histoire de Rudolf Hilferding qu'elle avait connu à Berlin, puis à Gurz et à Marseille, lors de sa fuite de France. R. Hilferding et le Dr Breitscheid «étaient cantonnés à l'Hôtel Normandie à Marseille en possession des précieux visas pour les Etats-Unis mais sans autorisation de sortie française. En août 1940 des amis essayèrent de les convaincre d'obtenir de telles autorisations sous de faux noms, ou de passer les Pyrénées clandestinement. En effet, selon le tristement célèbre paragraphe 19 de l'armistice franco-allemand, la France était tenue de livrer à l'Allemagne tout Allemand réfugié en France. B. et H. décidèrent de faire confiance au gouvernement de Vichy; ils ne pouvaient pas se résoudre à croire que les Français autoriseraient leur extradition. Mais six mois plus tard, ils furent ramenés à la ligne de démarcation qui séparait les territoires occupés et non occupés, et remis aux Allemands, qui les exécutèrent» (Young-Bruehl 1986, 207).

11 Le rapport d'Arendt à l'œuvre de Marx mériterait à lui seul une thèse. Rappelons qu'après son travail sur le totalitarisme où elle constate des déficiences quant au stalinisme, dans l'étape de survie de la reconstruction, elle entreprend un travail sur Marx (révolution, activité humaine dans la société industrielle et capitaliste, rapport entre l'économie et la politique, entre le social et le politique, l'organisation politique, dont certains livres seront l'aboutissement indirect (OR, CC et en partie CHM et QP).

12 «Dans aucune autre science, la personnalité du travailleur scientifique ne joue approximativement un si grand rôle, plus que précisément dans la philosophie [...]. Ainsi la psychanalyse peut dévoiler la motivation subjective et individuelle de doctrines philosophiques qui sont prétendument issues d'un travail logique impartial et désigner à la critique les points faibles du système. S'occuper de cette critique même n'est pas l'affaire de la psychanalyse, car, ainsi qu'on peut le concevoir, la détermination psychologique d'une doctrine ne concerne aucunement sa justesse scientifique» (Freud 1984, 202).

13 L. Poliakov (1986) fait allusion par cette phrase aux révisionnistes et à la réédition du *Protocole des Sages de Sion* dans certains pays.

14 Comme le souligne G. Fraisse (1996, 36): Arendt avec S. Weil au XX^{e} siècle posent le «choix neutre, du peu importe mon sexe. Sur le fait de la femme s'aventurant dans le champ de la philosophie, elles [Arendt, Weil] ne voient même pas de quoi on parle: la différence sexuelle 'n'a joué pour moi personnellement aucun rôle. En réalité j'ai simplement fait ce que j'avais envie de faire', confie Arendt; ce qui ne l'empêche nullement de reconnaître le handicap historique pour l'ensemble des femmes.» Ce qui amène G. Fraisse à tirer la conclusion suivante: «Au fond ces deux femmes souscriraient assez bien à la doctrine freudienne de la sublimation. Freud fait l'hypothèse que, dans la vie psychique, 'une énergie indifférente et susceptible de déplacement provient de la réserve de libido narcissique, c'est-à-dire qu'elle représente une libido *(Eros)* désexualisée' (Freud 1967, 216). Libido désexualisée qu'il nomme aussi 'énergie sublimée' au sens où elle fait 'sienne la principale intention d'*Eros* qui consiste à réunir et à lier, à réaliser l'unité qui constitue le trait distinctif ou, tout au moins, la principale aspiration du Moi. En rattachant également à cette énergie susceptible de déplacements les processus intellectuels au sens large du mot, on peut dire que le travail intellectuel est alimenté, à son tour, par des impulsions érotiques sublimées'. Désexualisé ou sublimé: encore faut-il s'entendre sur ce qui se perd du sexe dans la transformation d'Eros: entre 'le renoncement aux buts sexuels', ou l'investissement dans l'activité intellectuelle, il y a sans doute plusieurs postures possibles. Néanmoins, *Eros* est suffisamment transformé pour être contredit. 'En s'appropriant ainsi la libido attachée aux objets vers laquelle ça est poussé par ses tendances érotiques, en se posant comme le seul objet d'attachement amoureux, en désexualisant ou en sublimant la libido du ça, le moi travail à l'encontre des intentions d'*Eros*, se met au service de tendances instinctives opposées' (Freud, 217-218). Arendt et S. Weil pourraient souscrire à ces propos car Freud fait cesser le partage traditionnel entre les tenants de la présence d'Eros et les croyants en l'absence d'Eros dans l'exercice de la pensée [...] le sexe laisse la place à la sexualité. Il n'y a plus de raison de supposer une différence entre l'homme et la femme qui pensent» (Fraisse 1996, 37-38).

15 «[...] comme les hommes ne s'étaient généralement pas donnés la peine de la [Rosa Luxemburg] lire, sans parler de comprendre, ce qu'elle avait à dire, il leur était facile de la congédier avec toute la condescendance philistine de leur statut nouvellement acquis» (VP 47).

16 Citons un exemple parmi d'autres à titre d'illustration du problème: «Mais elle s'est livrée à un immense labeur, et l'on trouve dans son travail nombre de renseignements intéressants. C'est elle notamment, qui avait lancé le débat avec son *Origine des totalitarismes*. Par ailleurs, je l'ai connue, c'était une femme tout à fait charmante, mais l'impression que j'en garde c'est qu'elle manquait de finesse. Pour tout dire qu'elle avait l'esprit faux! De fait, elle avait reçu une formation philosophique et juridique, mais elle n'était pas historienne, et il y avait beaucoup d'arbitraire dans ses développements, notamment à propos de l'antisémitisme» (Poliakov 1989, 196).

17 Arendt reconnaissait les qualités suivantes aux parias: «Une absence de préjugés conventionnels, un respect mutuel et une confiance inconditionnelle les uns envers les autres, un sentiment universel d'humanité, le mépris des distinctions sociales et ethniques, le refus de la carrière et de l'ambition sociale» (Leibovici 1998, 473).

18 Nous en avons une illustration dans l'abandon de son projet d'un livre important d'introduction à la politique qui n'a finalement pu se faire. L'accumulation des projets, conférences, voyages, etc., fait apparaître le manque de temps. Mais l'absence d'un salaire fixe et le refus de financement de la fondation Rockfeller intervient aussi, ainsi que l'obligation de donner des conférences pour financer ses voyages. Nous avons des traces de ce projet (QP). Voir l'introduction de S. Courtine-Denamy et les commentaires de U. Lutz où sont bien expliquées les conditions matérielles de travail d'Arendt. Rappelons également qu'elle a fait une carrière universitaire tardive, qu'elle a été invitée successivement

à Berkeley, Princeton et Chicago, avant d'enseigner finalement à la New School for Social Research de New York, qu'elle a reçu le Prix Lessing en 1959 et le Prix Sonning en 1975.

19 Arendt n'a jamais envisagé une carrière de philosophe politique. Elle avait envisagé une carrière d'enseignement universitaire de la philosophie en Allemagne, avant qu'intervienne le fait qu'elle était juive et donc exclue du système universitaire allemand. La longue procédure engagée pour obtenir, en 1972, trois ans avant sa mort, son admission rétroactive dans l'enseignement supérieur dont elle avait été exclue par les nazis en République fédérale d'Allemagne indique une telle volonté.

20 Si elle s'identifie à Socrate, qu'elle hésite à définir comme un «philosophe», elle rejette l'identité de «philosophe» telle qu'elle a été dessinée par Platon et Heidegger. Elle passe du déni à la distance critique vis-à-vis des «philosophes professionnels»: «[...] je n'ai ni la prétention, ni l'ambition d'être 'philosophe', ni de compter au nombre de ceux que Kant appelait non sans ironie, *Denker von Gewerbe* (penseurs de profession). La question, alors, est de savoir si je n'aurais pas dû laisser ces problèmes aux experts, et la réponse devra mettre en évidence ce qui m'a poussée à abandonner la sécurité relative des sciences politiques et de leur théorie pour aborder des problèmes aussi terrifiants, au lieu de me contenter de mon lot» (VE1 18).

21 A propos de ce problème de l'identité et de la différence, il existe dans *Le Sophiste* de Platon un curieux passage qu'Heidegger a relevé. L'Etranger du dialogue affirme que: «Ce n'est pas le couple mouvement-repos qui est 'l'autre' ou 'le même' ... tout ce qui est autre a comme caractère nécessaire de n'être ce qu'il est que relativement à autre chose *(hekaston heautotauton)*. Heidegger, en interprétant la phrase, met l'accent sur le datif *eauto* car Platon ne dit pas, comme on pourrait s'y attendre, *hedaston auto tauton* «chacun (pris hors du contexte) est le même que soi» au sens tautologique de A est A, cas où la différence naît de la pluralité des choses. Selon Heidegger, ce datif signifie que chaque chose est elle-même restituée à elle-même, qu'elle-même est la même – à savoir pour elle-même avec elle-même ... L'identité implique la relation marquée par la préposition «avec», donc une médiation, une liaison, une synthèse: l'union en une unité.

Le passage qu'analyse M. Heidegger se trouve dans la dernière partie du *Sophiste* qui traite du «caractère commun» *koinonia* des Idées qui s'emboîtent et se fondent et surtout de ce que pourraient avoir en commun la Différence et l'Identité, apparemment contraires. «Tout ce qui est autre a comme caractère nécessaire de n'être ce qu'il est que relativement à autre chose» *(pros alla)*, mais le contraire, les choses «qui sont ce qu'elles sont en elles-mêmes *(kath'hauta)* participent à 'l'Idée' de différence 'par le fait qu'elles renvoient à elles-mêmes' – elles sont identiques à et pour elles-mêmes tant et si bien que chaque *eidos* diffère des autres, 'non en vertu de sa nature propre, mais parce qu'il participe du caractère de la Différence', autrement dit non du fait d'un rapport à une chose dont il diffère *(pros ti)*, mais parce qu'il existe au sein d'une pluralité d'Idées et que 'chaque entité en tant que telle offre la possibilité d'être considérée comme différente de quelque chose'. Dans nos propres termes, dès qu'il y a pluralité – d'êtres vivants, de choses, d'idées – il y a différence, et cette différence ne provient pas de l'extérieur, mais est inhérente à chaque entité sous forme de dualité, d'où se dégage l'unité, par voie d'unification» (VE1 209).

22 Et là Heidegger ne rejoint pas du tout l'interprétation de Socrate en termes de pluralité d'Arendt: «Socrate, sa vie durant, et presque jusqu'à sa mort, n'a rien fait d'autre que de se tenir et de se maintenir dans le vent de ce mouvement (la pensée). C'est pourquoi il est le plus pur penseur de l'Occident, c'est pourquoi aussi il n'a rien écrit. Car qui commence à écrire au sortir de la pensée doit infailliblement ressembler à ces hommes qui se réfugient à l'abri du vent lorsqu'il souffle trop fort... les penseurs de l'Occident, depuis Socrate, soit dit sans préjudice de leur grandeur, [ont] dû être tous de tels 'réfugiés'. La Pensée entra dans la littérature.» Un peu plus loin (précise Arendt) dans une note explicative, il ajoute: «Il pourrait bien se faire qu'un penseur demeure parmi les plus purs sans faire partie des plus grands» (VE1 199).

23 Socrate, il faudrait écrire, le Socrate de Platon, a-t-il et de quelle façon mis à nu «l'Athènes imaginaire ou l'invention de la Cité?», en mettant à nu par son pastiche, «l'institution du discours» qu'a été l'oraison funèbre *(epitáphioi)* et le faisant apparaître comme un «discours idéologique», selon les mots de Loraux (1993, 339)? Cette question et ses développements effectués par Loraux (surtout 321-337) dépassent le cadre de ce travail mais méritent d'être signalés. Ils éclairent d'une perspective nouvelle la «bizarrerie» de Socrate, la raison pour laquelle certains de ses auditeurs déroutés l'accusent d'être *átopos* (cf. Gorgias, 494 d 1 et Banquet, 221 d 2).

24 Vu le choix d'Arendt, il n'est pas utile dans le cadre d'une étude de sa pensée d'analyser et de discuter les différents témoignages contradictoires qui font état de l'héritage socratique (Platon, Xénophon, Antisthène, Euclide de Mégare, Eschine de Sphettos, Phédon d'Elis, Diogène Laërce).

25 Soulignons que Jaspers considérait ces trois dialogues où Socrate est devant la mort (le Banquet,

Phèdre, où Socrate est devant la vie), comme des «documents irremplaçables dont vit l'humanité» (Jaspers 1990, 152). Le rapport à Jaspers est important chez Arendt quand elle part de Socrate. Rappelons que lorsqu'elle voulait faire un livre «introduction à la politique», elle prenait comme modèle le livre de Jaspers *Introduction à la philosophie*.

26 N. Loraux (1993, 324) parle à ce propos de «style socratique» qui ne connaît d'autre loi que l'exigence de la vérité (Apologie de Socrate, 17 b 7 c 2 et Banquet 199 b 4-5).

27 Arendt commence par rappeler que Socrate n'a jamais contesté les lois, qu'il «se trouve en désaccord non pas avec les lois, mais avec ses juges» (DC 60). Qu'il ne fuit pas la mort pour ne pas se mettre en contradiction avec lui-même: «Il se devait *à lui-même* (Arendt le souligne), comme aux citoyens auxquels il s'était adressé de rester et de mourir» (DC 61). Il s'agit à la fois d'une «dette d'honneur» et d'un contrat qui lie l'une et l'autre partie «l'engagement contenu dans le procès» (Criton, souligné par Arendt).

28 «Telle fut dans sa réalité la tragédie dont témoignent les dialogues de Platon, avec leur conflit décisif entre les Socratiques et ceux qui viennent après» (Phil. pol. 86).

29 A propos de la notion de «brèche», un auteur précise: «André Enégren nota les différentes acceptions du terme anglais *gap*: «intervalle» ou «entre-deux», ou encore «brèche» qui constitueront les «notions cardinales» dans la recherche arendtienne d'une élucidation du «lieu» de la pensée *(thinking)*. Voir Enegren, 1980, 62, note 45.

30 La récente mise au point minutieuse des textes par U. Lutz (date et classement des manuscrits, mise en situation du projet dans l'œuvre complète d'Arendt, présentation de textes posthumes, hypothèse de deux chapitres non écrits, le premier sur Socrate et le deuxième sur les formes de gouvernement) et la traduction en français par S. Courtine-Denamy de fragments de ce projet permettent de préciser la définition de la politique d'Arendt. Voir QP. Soulignons que ces textes qui proviennent du Fonds Arendt sont publiés pour la première fois.

31 U. Lutz précise qu'elles sont liées aux fragments 2a et 2b (QP, 35-47) (première phase de l'élaboration du projet), mais pas aux fragments 3a à 3d (QP, 47-36) (deuxième phase de l'élaboration du projet).

32 En 1955, lorsque Arendt en rapport avec son éditeur allemand K. Piper définit ses projets pour une *Introduction à la politique,* elle en précise les grandes lignes: elle n'avait pas l'intention «d'écrire une introduction à la science politique ou à la politique en tant que 'science'»; bien plutôt s'agissait-il à ses yeux d'une «introduction à ce qu'est proprement la politique et aux conditions fondamentales avec lesquelles l'existence humaine a affaire au politique» (QP 143).

33 U. Lutz précise le projet: «Arendt, stimulée par le livre d'Erich Voegelin paru en 1952, *The New Science of Politics,* avait à cette époque en vue quelque chose comme une 'nouvelle théorie politique' ou une philosophie politique.» Dans la conférence qu'elle tint en 1954 à l'occasion du congrès annuel de l'American Political Science Association (APSA), elle précise son projet (Lutz QP, 143).

34 «Je soupçonne la philosophie d'avoir sa part de responsabilité dans cette affaire. Non pas bien sûr au sens où Platon aurait quelque chose à voir avec Hitler. (Si je me suis donnée tant de mal pour arriver à trouver des éléments des formes de gouvernement totalitaires, c'est pour laver la tradition occidentale de Platon jusqu'à Nietzsche inclus de tels soupçons.) Mais sa responsabilité consiste bien plutôt en ce que cette philosophie occidentale n'a jamais eu un concept clair du politique, et qu'elle ne pouvait pas en avoir parce qu'elle parlait, poussée par la force des choses, de l'homme, et ne traitait qu'accessoirement du fait de la pluralité» (QP 148).

35 Sans pouvoir approfondir la réflexion sur la distinction entre la sphère privée de la nature où sont confinés les enfants, les femmes et les esclaves, et la sphère publique qui est la seule sphère politique, notons qu'Arendt – sur la base de la distinction nature-social-politique (et non distinction de sexe) – rejoint ici la critique de travaux importants de féministes comme Carole Peteman ou Moira Gatens de la séparation entre le privé où règne le maître, le père, le mari et qui est inégale par définition et la public-politique de la citoyenneté où se construit l'isonomie, l'égalité, mais dont son exclus les enfants, les femmes, les esclaves (et à un autre titre, les étrangers) (Varikas 1995).

36 Lorsqu'elle est remise en cause dans le cadre de la réflexion sur la place des femmes, des esclaves, des enfants, des étrangers dans la cité, sur le multiculturalisme aux Etats-Unis, on y trouve dans la dénonciation d'un «contre-modèle» des préoccupations de dénonciation de l'«européo-centrisme», qui bousculent les bonne (américaine) et mauvaise (européenne) consciences, sans cependant aller jusqu'à formuler les questions que nous pose la figure exemplaire des sans-Etat d'Arendt (Loraux 1990, postface, 1993,14, notes 4, 5, 6).

37 A l'époque où Socrate a été condamné à mort, il y a eu plus de trente condamnations à mort (dont celles d'Athéniens accusés de sophisme).

38 Remis à l'ordre du jour en reposant la question problématique du lien entre nazisme et stalinisme

(où les désaccords sont patents) et d'autres questions par le livre noir du communisme (Courtois), et d'autres auteurs (Rossi 1997).

39 Bien que le titre soit les «origines», ce sont bien les éléments et leur agencement qui intéressent Arendt qui récuse toute approche historique se référant à la philosophie de l'histoire (progrès, rapport cause-effet, déterminisme): «Le livre ne traite pas exactement des 'origines' du totalitarisme – comme son titre l'affirme malencontreusement – mais rend compte historiquement des éléments qui se sont cristallisés en totalitarisme», Arendt, *A reply* ..., EU, 403.

40 Arendt intègre une réflexion sur l'autorité dans sa réflexion sur le pouvoir en termes d'action commune. Elle ne pense pas le pouvoir dans le fameux réseau notionnel: pouvoir, puissance, force, autorité, domination, violence, comme nous le verrons. Brièvement, pour elle l'autorité ne s'inscrit pas dans le binôme commandement en tant que force/obéissance, mais plutôt dans celui de obéissance/respect. «L'autorité peut être un attribut de la personne, elle s'exerce dans des relations de personne à personne. Elle peut être aussi un attribut des institutions. Il n'existe pas d'autorité sans que ceux dont l'obéissance est requise la reconnaissent inconditionnellement. L'autorité n'existe que respectée. Son pire ennemi est le mépris et le rire sa plus redoutable menace» (Ladrière 1992, 29).

41 «Les formes sont indispensables. Il n'y a pas de contenu, ou comme on le dit encore d'authenticité sans formes. L'activité humaine consiste précisément à inventer sans cesse de nouvelles formes pour saisir un contenu et le transformer [...] il n'existe pas de développement historique, révolutionnaire ou réformiste qui puisse éviter de se traduire dans des formes. Il y a des formes meilleures que d'autres. Ce qui est exclu, ce sont des activités dépourvues de toute forme» (Freund 1976, 37).

42 OT (en particulier, le troisième tome, *Le Système totalitaire*, pour commencer, le chapitre IV *Idéologie et terreur: un nouveau type de Régime*; puis OT II, chapitres 1, 2, 3, 5; puis l'ensemble de OTIII; EJ, TC (chapitre sur Kafka). J'ai parcouru également VE, mais sans l'utiliser de manière approfondie dans cette partie.

43 M. Leibovici en a synthétisé les raisons (1998, partie II).

44 «The plurality of men is the stating point of Arendt's political theory» (Canovan 1983).

45 CC, DC, CHM, QP. Un texte est aussi important, dans la mesure où c'est un texte préparatoire de la CHM. Il s'agit de TOA. On y voit la genèse des idées d'Arendt sur l'action humaine.

46 Lorsque Arendt réfléchit au mal politique, elle a en mémoire des caractéristiques de la tradition du XIX^{e} siècle qui ont précédé le totalitarisme. On pense ici notamment à ses pages sur Nietzsche, Kierkegaard, Hegel, Marx et aussi à ses réflexions sur les liens entre religion et politique. Dans un texte de 1954 (RP), en réfléchissant aux liens entre religion et politique à propos du communisme et du nazisme en tant que totalitarisme, elle amène des éléments liés à la sécularisation. Il ne s'agit pas ici de développer sa pensée sur les liens entre religion et politique, entre éthique et politique ce qui impliquerait une approche beaucoup plus circonstanciée et vaste.

47 «Il est absurde de condamner à la pendaison un meurtrier qui a participé à la fabrication de cadavres (bien qu'il soit difficile d'avoir recours à une autre solution). C'était là des crimes à la mesure desquels aucun châtiment ne semblait convenir, car la peine de mort est la limite de tout châtiment» (TSS 215).

48 «Toute science se fonde nécessairement sur un certain nombre de postulats implicites, élémentaires et axiomatiques, qui ne s'exposent et n'explosent que si on les confronte à des phénomènes inattendus, désormais incompréhensibles dans le cadre des catégories de cette science. Les sciences sociales et les techniques qu'elles ont mises à jour durant le siècle dernier ne font pas exception à cette règle» (AJ 203).

49 R. Hilberg (1996, 143-144) a contesté le choix d'Eichmann en précisant qu'Eichmann n'était pas un bureaucrate ordinaire, mais un haut fonctionnaire. Cette précision sociologique pose des questions quant à la détermination de la responsabilité, mais n'enlève rien quant au fond de la description d'Arendt.

50 En ce sens, elle rejoint le rejet des deux positions décrites par le juriste allemand H. Jäger: «D'une part, la tendance à en faire des 'monstres' en projetant sur eux l'ensemble de l'événement sans entrer dans les modes de comportement, la situation de fait et la personnalité; d'autre part, la tendance à la dépersonnalisation totale, qui fait du fonctionnaire une minuscule parcelle dans l'appareil d'une terreur télécommandée» (Langbein 1975, 283).

51 Sans reprendre ici toute la polémique lors de la sortie de l'étude sur le procès Eichmann, autour de la responsabilité et de la résistance, signalons des études récentes qui décrivent la résistance allemande et la responsabilité de la Wehrmacht: Hoffmann P., 1984; Steinbach P., 1994; Gerlach Ch., 1994; Köhler O., 1995.

52 «Il y a dans l'abjection, une de ces violentes et obscures révoltes de l'être contre ce qui le menace et qui lui paraît venir d'un dehors ou d'un dedans exorbitant, jeté à côté du possible, du tolérable, du pensable. C'est là, tout près, mais inassimilable» (Kristeva 1980, 9).

53 On peut relever, avec un certain étonnement, un glissement qui apparaît comme un lapsus dans un livre très rigoureux sur la pensée d'Arendt, celui de A.-M. Roviello (1987). Quand cet auteur souligne à juste titre le lien entre la question sur la pensée et celle du bien et du mal, elle retranscrit une phrase de l'introduction de la VE traduite par L. Lotringer, en ces termes: «La question du bien et du mal, notre pouvoir de distinguer le juste de l'injuste dépendraient-ils de notre pouvoir de penser?» (193). Après vérification, la phrase traduite par L. Lotringer est celle-ci: «Le problème du bien et du mal, la faculté de distinguer ce qui est mal, seraient-ils en rapport avec notre faculté de penser?» (VEI, 19). La transformation dans la retranscription indique bien, nous semble-t-il, la préoccupation d'Arendt, dans la mesure où bien qu'elle parte du paradigme de Kant sur la radicalité du mal, elle s'en éloigne, pour dans le contenu poser la question de la justice en rapport à la pensée.

54 E. Delruelle (1993, 85-102) reprend en fait la thèse de G. Scholem *(Fidélité et utopie)* du déplacement de la pensée morale d'Arendt. Une telle thèse vise à éviter que soit posée – non seulement à Eichmann – mais à l'ensemble des acteurs de la *Solution finale* voire de l'époque, la question du «mal absolu», dans ses rapports à la capacité de pensée et de jugement. Dans le même sens, Arendt, à la suite de K. Jaspers, distingue la culpabilité de la responsabilité. Voir à ce propos ce qu'écrit S. Courtine-Denamy (1994), chapitre: «La culpabilité allemande».

55 C'est aussi un des lieux et des moments de l'œuvre d'Arendt, où s'inscrit une étape dans la continuité entre les questions sur le régime politique (totalitarisme, OT III), sur l'action (CHM) sur une des formes d'absence de pensée (EJ) et finalement sur la pensée en tant qu'action spéficique (VE 1, EJ).

56 Le mot lui aurait été suggéré indirectement par K. Jaspers dans une de ses lettres: «Une culpabilité qui dépasse toute culpabilité criminelle prend une touche de 'grandeur' – de grandeur satanique – qui est à mon sens aussi inappropriée en ce qui concerne les nazis que toutes les discussions sur l'élément 'démoniaque' d'Hitler. Il me semble qu'il nous faut considérer toutes ces choses dans leur banalité complète, dans leur trivialité prosaïque, car c'est ce qui les distingue» (Correspondance Jaspers-Arendt, lettre 46, 19.10.1946).

57 «J'étais pour ma part effectivement convaincue qu'Eichmann était un clown: j'ai lu son interrogatoire de police, soit 3600 pages, et de très près, et je ne saurais dire combien de fois j'ai ri, ri aux éclats! Ce sont ces réactions que les gens ont mal interprétées. Et là je n'y peux rien. Mais je sais une chose: j'aurais probablement encore ri trois minutes avant ma propre mort! Et c'est en cela que réside selon vous le ton. Le ton est bien sûr largement ironique» (TC 245).

58 Lettre à «G. Scholem, Nous n'y étions ni l'un ni l'autre (La frontière entre bourreaux et victimes n'est pas effacée», citée par Courtine-Denamy 1994, 115, note 212.

59 Arendt utilise le plus souvent dans ses textes sur le sujet, le terme de «camp de concentration». Elle écrit parfois «camps de concentration et d'extermination». Et à certains moments elle décrit spécifiquement les camps d'extermination. Ce flou dans la description pourrait faire pencher l'interprétation vers «l'univers concentrationnaire», sans que l'on puisse pour autant affirmer définitivement qu'Arendt, malgré sa définition du totalitarisme, exclue toute spécificité du modèle nazi. Notre impression est qu'Arendt n'a pas théorisé cette question à partir du statut des juifs, mais du système politique de domination totale nazi en priorité. Il existe notamment dans les dernières pages d'*Eichmann à Jérusalem*, une démonstration d'Arendt s'appuyant sur un texte de Kant, pour expliquer le projet des nazis et la fonction d'Eichmann en termes de faire disparaître de la planète les juifs, qui l'amènera à retourner l'argument, en appliquant le principe de réciprocité à Eichmann qui doit lui aussi disparaître de la planète (être condamné à mort). Voir le chapitre sur la banalité du mal (EJ).

60 «The Nazi Crime Against the Jewish People», publié dans *Commentary* (2/3.9.1946, 291-295) et du livre *Hitler's Professor* (N.Y., Yiddish Scientific Institute, 1946).

61 Voir à ce propos le chapitre *Survivre* (1979, 341-391), où il débat avec la socio-biologiste *Des Press*, 1976, *The Survivor. Anatomy of Life in the Death Camp*, N.Y., Washington Square Press, qui pose la question de la survie en tant que survie biologique avant toute chose. Ce débat a été repris par Pollack qui fait une synthèse des deux approches pour construire sa notion d'identité sociale. Il y aurait beaucoup à dire sur une telle reconstruction. Je ne puis développer ce débat ici et en discuter les prémisses, la construction et les conséquences (Pollack M. 1990). Signalons également un autre angle de contestation voire de rejet de l'approche de Bettelheim de la part d'un témoin direct, P. Levi: «Il me semble que l'expérience de Bettelheim est fortement dénaturée par son psychologisme excessif. Il emploie le mot de régression, me semble-t-il? [...]. Le comportement comme régression infantile... Eh bien non, je ne suis pas d'accord. Je me suis senti mûrir au Lager, non pas régresser. J'ai le souvenir précis qu'après avoir passé un an au Lager, j'étais plus mûr, plus du tout immature. J'avais une façon plus sûre et plus concrète, plus courageuse aussi, d'aborder la réalité, et il m'a semblé qu'il en allait ainsi pour tous les survivants, pour tous mes camarades. Quelle régression? J'ai complètement oublié Bettelheim. Je me

souviens assez peu de ce qu'il a dit. Il me semble que l'on ne peut parler de régression que dans un seul sens : disons que celui qui régressait mourait. [...] (Dans l'interview celui qui interroge P. Levi rappelle : Bettelheim prétend que c'était une politique, évidemment délibérée, qui tendait à faire régresser le prisonnier au niveau d'un enfant, en raison de sa totale dépendance alimentaire, ou par rapport au sommeil, au temps, aux déplacements, une dépendance absolue donc, et il dit que beaucoup se mettaient alors à régresser.) Je peux seulement affirmer ceci : chacun a vécu le Lager à sa façon, il sera difficile de trouver deux versions semblables et d'en tirer des règles générales ; dans mon expérience et dans celle de ceux qui étaient les plus proches de moi, prévalait l'envie... et même s'il y avait des facteurs régressifs, de contrainte, prévalait, disons-le sans fard, la curiosité, l'intérêt scientifique, anthropologique, pour un mode de vie complètement différent, et tout cela se révélait un facteur d'enrichissement et de maturation. J'ai dit quelquefois et je vais encore le soutenir, que pour moi, le Lager a été une sorte d'université. » (L'intervieweur précise encore trois points abordés par Bettelheim, la dénégation des Juifs qui n'ont pas fui, la résistance comme facteur de survie et l'exigence de lucidité.) A propos de lucidité, Primo Lévi précise : « Comment peut-on exiger une telle lucidité ? Pensez-vous qu'aujourd'hui nous vivions lucidement ? Il faudrait faire ses bagages et filer aux Nouvelles Hébrides, ne pas rester en Europe. Sommes-nous lucides aujourd'hui ? Nous comportons-nous lucidement devant le péril nucléaire ? Le champ de bataille, s'il doit y en avoir un, sera l'Europe, et lequel d'entre nous, s'il avait des fonds en Suisse, irait les récupérer pour s'exiler en Nouvelle-Zélande ? A l'époque, ce n'était pas très différent. Ne refoulons-nous pas nous-même quelque chose ? [...] ce destin de privilégié, d'ultra-privilégié. Je dois avouer que j'éprouve moi aussi de l'hostilité à l'égard de Bettelheim, une hostilité instinctive, sans que je puisse la justifier beaucoup. En un mot, sa suffisance m'est antipathique, comme le fait qu'il sache tout expliquer, cette armure psychanalytique qui est comme un évangile, par lequel tout s'éclaire, sans laisser de place au doute. [...] J'ai l'impression qu'il vous regarde dans les yeux et vous dit : 'Maintenant je vais tout vous expliquer' ; d'autre part, qu'il confond son expérience personnelle et celle de tous les autres. Or il était, si je ne m'abuse, à Buchenwald, ou Orianienburg, je ne me souviens pas bien... Dans un lager de politiques. Lui, comme Juif, n'est resté qu'un an, après quoi il a réussi à sortir. J'ai l'impression qu'il néglige l'énorme changement qui s'est produit ensuite, et les destins différents de chacun ; il mentionne très peu de rencontres personnelles, très peu de cas personnels en dehors du sien. Il me semble qu'il se transforme lui-même en paradigme » (Lévi 1995, 44-52).

62 « De la référence à la 'nature humaine', Arendt garde donc l'idée d'un intangible, l'humanité de l'individu ; mais, d'une part, elle oppose à l'idée d'une nature identique, donnée, originairement et positivement à chaque individu, la différence démultipliée de chaque reprise individuelle de cette humanité ; d'autre part, et par là même elle 'déplace' en quelque sorte ce noyau intangible de l'humain : il ne réside plus pour elle dans une essence profonde, recouverte par les productions humaines secondaires, mais dans le plus manifeste, dans ce que l'individu donne de soi au monde. L'humanité est la manière toujours unique selon laquelle chaque individu réassume librement son ouverture au monde, ce faisant révèle aux autres ce rapport-au-monde et, illuminant une portion du monde, apporte sa contribution au monde commun » (Roviello 1987, 212). Le droit d'avoir des droits = être « humain ».

63 Arendt reproduit un dialogue entre un S.S. et un prisonnier : « Est-ce que je puis vous demander pourquoi la chambre à gaz ? Pourquoi êtes-vous né ? » (OT III 188).

64 « Le monde occidental a jusqu'ici, même dans ses périodes les plus noires, accordé à l'ennemi tué le droit au souvenir : c'était reconnaître comme allant de soi le fait que nous sommes tous des hommes et seulement des hommes » (OT III 191).

65 « [...] détruire l'individualité, c'est détruire la spontanéité, le pouvoir qu'a l'homme de commencer quelque chose de neuf à partir de ses propres ressources, quelque chose qui ne peut s'expliquer à partir de réactions à l'environnement et aux événements » (OT III 195).

66 « [...] le respect de la dignité humaine implique que l'on reconnaisse les autres hommes ou les autres nations au même titre que soi comme des sujets, comme des bâtisseurs de mondes et comme les cofondateurs d'un monde commun » (OT III 200).

67 Il semble qu'elle ait écrit ce texte sans conviction, qu'elle l'aurait considéré comme « une foutaise pseudo-scientifique » « *wissenschaftlich verbrämter Humburg* » (lettre à Jaspers du 31.10.1948, cité par Chaumont 1992, 103, note 1).

68 Revenons un instant à la question : s'agit-il de l'univers concentrationnaire, des camps de concentration du « totalitarisme » (Goulag et Auschwitz) ou des camps de concentration et d'extermination ? Une réponse circonstanciée à cette question de définition croise de nombreux débats (définition du totalitarisme, lien entre le phénomène et la modernité au-delà de tout modèle dictatorial, tyrannique ou démocratique, spécificité ou non du modèle d'Auschwitz, camps comme laboratoires de société, occultation

ou prise en compte de la judéité, liens dans la mémoire commune entre les camps et les chambres à gaz sont-ils justifiés, etc.) et des questions de recherche philosophiques et historiques encore en friche (identité des victimes qui n'était pas une question centrale pour Arendt, trajectoire des juifs avant le gazage, qu'avaient exactement dans la tête ceux qui ont conçu et construit les camps, statut du secret des plans d'extermination, raison de l'absence de sources écrites sur la conférence de Wannsee, etc.). Je n'entre pas ici dans ce débat de définition dont certains aspects ont été développés par Chaumont (1991).

69 Arendt précise dans son introduction de 1966 à (OT III) terminé dans sa première version en 1949 que ce chapitre qui amène des éléments théoriques sur la domination totale est postérieur, qu'il a été intégré à la troisième édition de 1966.

70 Par exemple, choisir les indésirables jusqu'aux malades cardiaques et pulmonaires et à certains groupes sanguins en Allemagne.

71 «[...] et le mouvement ne s'identifie même plus véritablement aux besoins du peuple. Désormais, le Mouvement est au-dessus de l'Etat et du peuple, prêt à sacrifier l'un et l'autre au nom de son idéologie: 'Le Mouvement... est l'Etat autant que le peuple, et ni l'Etat actuel... ni le présent peuple allemand ne sauraient se concevoir sans le Mouvement'» (OT II 237).

72 Arendt H., *Die Originalität totalitärer Herschaft*, Feuillets à part, LC, boîte 79 (cité par Leibovici 1998, 127).

73 «Toute âme est immortelle; car ce qui est toujours en mouvement est immortel; mais l'être qui en meut un autre et qui est mû par un autre, au moment où il cesse d'être mû, cesse de vivre; seul, l'être qui se meut lui-même, ne pouvant se faire défaut à lui-même, ne cesse jamais de se mouvoir, et même il est pour tous les autres êtres qui tirent le mouvement du dehors de la source et le principe du mouvement. Or un principe ne peut prendre naissance, car il faut admettre nécessairement que tout ce qui naît, naît d'un principe, mais que le principe ne peut naître absolument de rien; car, si le principe naissait de quelque chose, il ne serait plus principe. Mais, parce qu'il n'a point eu de naissance, il ne saurait non plus avoir de fin; car, si le principe périssait, jamais lui-même ne pourrait renaître de rien, et rien ne pourrait naître de lui, s'il est vrai que tout doit naître d'un principe. Ainsi l'être qui se meut lui-même est le principe du mouvement et cet être ne saurait ni périr, ni naître; autrement le ciel tout entier et toute la génération des êtres tomberaient et s'arrêteraient, et ne retrouveraient plus jamais de quoi se mouvoir et renaître. L'immortalité de l'être qui se meut lui-même étant démontrée, on n'hésitera pas à reconnaître que le mouvement même est l'essence et l'idée même de l'âme; car tout corps qui tire son mouvement du dehors est inanimé; celui qui le tire du dedans, c'est-à-dire de lui-même, a une âme, puisque la nature de l'âme consiste en cela même. Mais s'il est vrai que ce qui se meut soi-même n'est pas autre chose que l'âme, il s'ensuit nécessairement que l'âme n'a pas eu commencement et qu'elle n'aura pas de fin. J'en ai dit assez sur son immortalité», Socrate, *Phèdre de Platon*, 245b-246a, 124, Ed. Garnier-Flammarion, 1964 (référence citée par Arendt).

74 Arendt souligne et je ne reprends pas cette partie le fait que la parenté entre Darwin et Marx quant à l'évolution a été souvent souligné, que le mouvement de l'Histoire en tant que processus s'inscrit dans cette même perspective du «mouvement»: «[...] la lutte des classes en tant que moteur de l'Histoire, n'est, selon Marx, que le reflet de l'évolution des forces productives, lesquelles à leur tour ont pour origine la 'force de travail' des hommes. Pour Marx le travail n'est pas une force historique, mais une force naturelle-biologique – libérée à la faveur du 'métabolisme de l'homme avec la Nature', grâce auquel celui-ci conserve sa vie individuelle et reproduit l'espèce» (OT III 208).

75 En lisant une telle métaphore, on pense à la «cage de fer», évoquée par Weber et Kafka pour définir le pouvoir (Gonzales Garcia 1989).

76 Arendt décrit les modalités historiques diverses que recouvrait le fait d'être sans-Etat. Je ne m'arrête pas à ce point ici.

77 Signalons que si Arendt a choisi Eichmann pour montrer certains aspects du totalitarisme, G. Anders a choisi un des pilotes d'Hiroshima, Claude Eatherly, pour expliquer les liens entre Eichmann-Auschwitz et Eatherly-Hiroshima.

78 Voir à ce propos, Traverso (1997, chap. IV).

79 Elle montre ailleurs que cette idée de se débarrasser de la politique existe dans «l'idéal socialiste d'un stade final de l'humanité dépourvu d'Etat, ce qui veut dire chez Marx débarrassé de la politique, n'est nullement utopique: il est tout simplement effrayant» (QP 91). Elle s'explique plus précisément sur sa critique de Marx: «Marx était malheureusement bien meilleur historien que théoricien et il s'est la plupart du temps contenté d'exprimer sous la forme théorique et de renforcer sur le plan conceptuel ce qui pouvait être démontré objectivement comme une tendance historique. Le dépérissement du politique fait précisément partie de ces tendances de l'époque moderne objectivement démontrables» (QP 91, note 25).

80 «J'ai entrepris d'écrire une petite étude sur Marx, mais aussitôt qu'on se saisit de Marx on s'aperçoit qu'on ne peut le traiter sans prendre en compte la totalité de la tradition politique en philosophie» (lettre d'Arendt à Blumenfeld en novembre 1953, cité par Young-Bruehl 1986, 363).

81 Arendt précise dans le prologue que l'activité de pensée ne sera pas considérée dans cet ouvrage. Ce sera le thème central de *La vie de l'esprit*.

82 «Dès que le rôle du langage est en jeu, le problème devient politique par définition, puisque c'est le langage qui fait de l'homme un animal politique [...]. S'il est bon, peut-être, de se méfier du jugement politique des savants en tant que savants, ce n'est pas principalement en raison de leur manque de 'caractère' (pour n'avoir pas refusé de fabriquer les armes atomiques), ni de leur naïveté (pour n'avoir pas compris qu'une fois ces armes inventées ils seraient les derniers consultés sur leur emploi), c'est en raison précisément de ce fait qu'ils se meuvent dans un monde où le langage a perdu son pouvoir. Et toute action de l'homme, tout savoir, toute expérience n'a de sens que dans la mesure où l'on en peut parler. Il peut y avoir des vérités ineffables et elles peuvent être précieuses à l'homme au singulier, c'est-à-dire à l'homme en tant qu'il n'est pas animal politique, quelle que soit alors son autre définition. Les hommes au pluriel, c'est-à-dire les hommes en tant qu'ils vivent et se meuvent et agissent en ce monde, n'ont d'expérience de l'intelligible que parce qu'ils parlent, se comprennent les uns les autres, se comprennent eux-mêmes» (CHM 36).

83 Les titres du chapitre sont les titres utilisés par Arendt.

84 Arendt souligne une découverte des Grecs sur laquelle elle reviendra amplement dans *La vie de l'esprit*: la découverte de «la contemplation *(theôria)* en tant que faculté nettement distincte de la pensée et du raisonnement; cette découverte date de l'école socratique et depuis lors elle a régné sur les doctrines métaphysiques et politiques tout au long de notre tradition» (CHM 51). De là, date le «ressentiment du philosophe contre la condition humaine...» (note 3, 51).

85 «En face de cet éternel retour et de cette vie sans fin et sans âge des dieux, les hommes se trouvaient être les seuls mortels d'un univers immortel mais non éternel, affrontant les vies immortelles de leurs dieux, mais non soumis aux lois d'un Dieu éternel. Si l'on en croit Hérodote, ces différences durent frapper les esprits avant d'êtres mises en concepts par les philosophes et par conséquent avant que les Grecs eussent de l'éternité l'expérience spécifique qui fut à la base de ces distinctions. [...] Les Grecs se préoccupèrent de l'immortalité parce qu'ils avaient conçu une nature immortelle et des dieux immortels environnant de toutes parts les vies individuelles des hommes mortels. Placée au cœur d'un cosmos où tout était immortel, la mortalité fut le sceau de l'existence humaine. Les hommes sont 'les mortels', les seuls mortels existant, puisqu'à la différence des animaux ils n'existent pas uniquement comme membres d'une espèce dont l'immortalité est garantie par la procréation. La mortalité humaine vient de ce que la vie individuelle, ayant de la naissance à la mort une histoire reconnaissable, se détache de la vie biologique. Elle se distingue de tous les êtres par une course en ligne droite qui coupe, pour ainsi dire, le mouvement circulaire de la vie biologique. Voilà la mortalité: c'est se mouvoir en ligne droite dans un univers où rien ne bouge, si ce n'est en cercle» (CHM 53-54).

86 «Le sens le plus élémentaire des deux domaines indique que certaines choses, tout simplement pour exister, ont besoin d'être cachées tandis que d'autres ont besoin d'être étalées en public. Si nous considérons ces choses, sans nous occuper du lieu où nous les trouvons dans telle ou telle civilisation, nous verrons que chaque activité humaine signale l'emplacement qui lui est propre dans le monde» (CHM 115).

87 Elle explique plus loin le contenu du «profond malentendu qu'exprime la traduction latine de 'politique' par 'social' chez saint Thomas lorsqu'il compare la nature du gouvernement familial (tyrannique) et celle du gouvernement politique (démocratique) (CHM 65). Arendt en tire une conséquence quant à la nature du politique: «L'autorité absolue d'une part, et d'autre part le domaine politique proprement dit, s'excluent mutuellement» (CHM 65).

88 Comme exemple de ce qui ne peut passer du privé au public et donc prendre un sens, Arendt cite la «grande douleur physique [...] le plus privé et le moins communicable», parce que pas transformable par la parole. Elle s'oublie si vite, parce qu'on ne peut pas la faire reconnaître par le monde extérieur. La douleur, véritable expérience-limite entre la vie comme «être parmi les hommes» et la mort, comme tellement subjective, si éloignée du monde des choses et des hommes qu'elle ne peut prendre aucune apparence (CHM 90-91, note 1, p. 91).

89 «Le travail est l'activité qui correspond au processus biologique du corps humain, dont la croissance spontanée, le métabolisme et éventuellement la corruption sont liés aux productions élémentaires dont le travail nourrit ce processus vital. La condition humaine du travail est la vie elle-même» (CHM 41).

90 Au début de son livre Arendt définit l'œuvre en ces termes: «L'œuvre est l'activité qui correspond à la non-naturalité de l'existence humaine, qui n'est pas incrustée dans l'éternel retour et dont la morta-

lité n'est pas compensée par l'éternel retour cyclique de l'espèce. L'œuvre fournit un monde «artificiel» d'objets, nettement différent de tout milieu naturel. C'est à l'intérieur de ses frontières que se loge chacune des vies individuelles, alors que ce monde lui-même est destiné à leur survivre et à les transcender toutes. La condition humaine de l'œuvre est l'appartenance-au-monde» (CHM, 11).

91 «Personne, comme Marx le dit justement, 'ne produit de valeurs dans la solitude', et il aurait pu ajouter que dans la solitude personne ne s'en soucie; les objets, les idées, les idéaux 'ne deviennent des valeurs que dans leurs rapports sociaux'» (Marx, capital, vol. III, 689, cité par Arendt, CHM 220).

92 «Tous les chagrins sont supportables si on en fait un conte ou si on les raconte», Isak Dinesen (CHM 230).

93 En latin dont je transcris ici la traduction en français: «Car en toute action l'intention première de l'agent, qu'il s'agisse par nécessité de nature ou volontairement, est de révéler sa propre image; d'où vient que tout agent, en tant qu'il agit, prend plaisir à agir puisque tout ce qui est désire son être et puisque dans l'action l'être de l'agent est en quelque chose intensifié, le plaisir suit nécessairement... Donc rien n'agit sans rendre patent son être latent», Dante (CHM 230).

94 Arendt précise qu'elle ne s'occupe pas des causes historiques de l'avènement de la Cité grecque, ce que les Grecs en pensaient avec une grande clarté: que «la vie commune des hommes sous la forme de la polis paraissait assurer que les activités les 'produits' humains les moins tangibles et les plus éphémères, les actes et les histoires qui en sortent, deviendraient impérissables» (CHM, 257).

95 On pourrait ajouter les femmes à la liste d'Arendt.

96 «C'est un trait décisif du concept de 'vertu' en Grèce (sinon à Rome): avec *l'aretè* il ne peut y avoir oubli (Aristote, *Ethique à Nicomaque*, 1100 b 12-17) (CHM 269, note 1).

97 Arendt donne un exemple: «L'aphorisme de Marx: 'La violence est l'accoucheuse de toute vieille société grosse d'une société nouvelle', c'est-à-dire de tout changement en Histoire et en politique ne fait qu'exprimer la conviction de l'époque...» (CHM 293).

98 Le titre est de nous et regroupe les deux sous-chapitres d'Arendt intitulés respectivement: «l'irréversibilité du pardon» et «l'imprévisibilité de la promesse» (CHM, 301-314).

99 Je ne résume pas ici ces deux sous-chapitres.

100 «C'est la véritable marque des offenses que l'on nomme depuis Kant 'radicalement mauvaises' et dont nous savons si peu de chose, même nous qui avons été exposés à l'une des 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 apparition. Alors, lorsque l'acte lui-même nous dépossède de toute puissance, nous ne pouvons vraiment que répéter avec Jésus: 'Mieux vaudrait pour lui se voir passer au cou une pierre de moulin et être jeté à la mer'» (CHM 307-308).

101 «Dans la mesure où la morale est plus que la somme des mœurs, coutumes et normes de comportement solidifiés par la tradition, validés par le consentement, tradition et consentement qui changent avec le temps, elle ne peut s'appuyer, politiquement du moins, que sur le ferme propos de contrecarrer les risques énormes de l'action en acceptant de pardonner et de se faire pardonner, de faire des promesses et de les tenir» (CHM 312).

102 Malgré l'intérêt du chapitre suivant sur l'âge moderne, nous n'allons pas résumer ce sixième chapitre de conclusion où elle reprend cette «coïncidence de deux inversions» (CHM, 398), celle de l'action et de la contemplation, et celle de la vie et du monde. Ce chapitre apparaît comme une synthèse des thèmes abordés dans son étude et qui s'éloigne de nos questions à partir de la figure exemplaire des sans-Etat. On y voit s'annoncer par ailleurs les thèmes qu'elle reprendra plus tard dans VE.

103 «Le peuple juif commence à découvrir une vérité qu'il ignorait jusqu'à présent, à savoir que l'on ne peut se défendre qu'au titre pour lequel on a été attaqué. Un homme que l'on a attaqué en tant que Juif ne peut pas se défendre en tant qu'Anglais ou Français, sinon le monde entier en concluera qu'il ne se défend même pas» (AJ 24).

104 Ce qui est en contradiction flagrante avec le titre de son livre, qui est, il est vrai le choix de son éditeur.

105 G. Granel (1993, 64) reprend cette idée d'Arendt en la développant pour la société contemporaine: «L'Occident n'aurait plus devant lui d'autre inconnu que celui en vérité familier, des figures que prendra sa propre ramification»? Il pose aussi l'hypothèse logique «de l'épuisement du possible moderne en tant que logique de l'infinité» et une sous-hypothèse que «les ruptures fasciste, nationales-socialistes et staliniennes constituaient déjà une première manifestation du blocage du système des idéalités infinies»? (68). Dans une argumentation dense qui prend appui dans les mathématiques modernes, et aussi dans l'histoire, l'économie, l'éducation, l'auteur postule le fait que l'âme de la modernité contient une «tentation d'une sorte de décollage ontologique hors de l'attraction de la finitude» (74) et de la continuation, voire de l'étalement dans tous les secteurs (et non seulement le travail) de la société contem-

poraine d'une métaphysique de la «totalisation de l'infinité» qui se heurtera à des «sursauts pas forcément salubres» du monde fini tant dans le monde de la production que dans le monde de la pensée. On doit constater qu'une telle hypothèse s'inscrit en droite ligne dans celle d'Arendt et tendrait donc à confirmer une éventualité qui n'a pas le statut d'un postulat chez Arendt.

106 C. Castoriadis (1981, 1977; 1986, 201-219 et 175-201) écrit qu'Arendt n'a pas su expliquer le hiatus existant entre régime totalitaire et société en Russie. L'analyse d'Arendt s'appliquait bien au nazisme et moins bien au stalinisme. Il rappelle que le totalitarisme nazi s'est terminé avec son échec guerrier. Il développe des raisons pour lesquelles selon lui – ce qui est très discutable –, qu'en Russie, au totalitarisme a succédé une autre articulation entre régime et société que dans le totalitarisme classique, avec une décadence du parti et l'émergence de l'armée.

107 R. Aron (1984, 127) a raison quand il assigne au concept de totalitarisme d'Arendt, «une valeur descriptive et non théorique», si on applique sa remarque à l'ensemble de sa démarche phénoménologique et philosophique. Si on s'arrête à sa démarche plus spécifiquement philosophique, on peut reconnaître à Arendt qu'elle définit philosophiquement le totalitarisme, mais de manière paradoxale.

108 Doit-on pour autant penser qu'Arendt s'aligne sur le postulat idéaliste de l'unité de la pensée et de l'Etre? Non, car chez Arendt, il y a une claire volonté à introduire l'histoire, ses conflits, son horreur dans la pensée qui elle-même est transformée par cet acte. J'y reviendrai (partie IV).

109 Arendt H. (1946), *Remarks to European Jewry*, Lecture, LC, boîte 75.

110 Traverso (1997, 93-94) souligne «l'incapacité d'Arendt de focaliser son analyse sur les camps d'extermination [qui] marque une régression par rapport à ses écrits des années de guerre».

111 «Si la relation morphologique entre les deux systèmes est indéniable, leur différence essentielle l'est tout autant. Focalisant son attention sur l'annulation de l'individualité dans l'univers concentrationnaire, Arendt semblait ignorer que la plupart des victimes du génocide juif furent gazés au moment de leur arrivée au camp; la seule expérience concentrationnaire qu'elle avait vécue était celle des ghettos polonais ou des camps d'internement, en Europe occidentale, en vue de leur déportation vers les centres de mise à mort» (Traverso 1994, Chaumont 1992). Traverso (1997, 91) en se référant à Kerwhaw (1996) souligne qu'Arendt, tout en «reconnaissant dans le système concentrationnaire la marque de ce siècle» souligne qu'elle poussait trop loin l'homologie entre le nazisme et le stalinisme, que dans OT, Arendt ne saisissait pas «le caractère comparable mais non assimilable des crimes d'Hitler et Staline». Je pourrais encore citer A. Brossat (1996).

112 Qui en Amérique latine (cône sud) donnera lieu à un important mouvement de résistance. Les «folles de la place de mai» de Buenos Aires ont pointé le cœur de la nature du système de domination pourrait-on dire, à la suite des réflexions d'Arendt.

113 Arendt précise l'origine des camps de concentration: «Les camps de concentration ne sont pas une invention des mouvements totalitaires. Ils apparaissent pour la première fois au début du siècle, pendant la guerre des Boers, et l'on continuait à les utiliser en Afrique du Sud aussi bien qu'en Inde pour des 'éléments indésirables'» (OT III 176).

114 Il est frappant par exemple que S. de Beauvoir, influencée par l'expérience de R. Antelme, parle de Buchenwald en parlant des camps mais pas d'Auschwitz en 1944, lorsqu'elle écrit *Une morale de l'ambiguïté* (1947).

115 Voir dans EJ, 296-302 (cité par Delclitte, 1998, 156).

116 En suivant l'axe d'ontologie politique de la réflexion d'Arendt sur la nature du régime politique mise en rapport avec la superfluité, on comprend que pour Arendt l'héritage d'Auschwitz est celui des victimes et de leurs descendants sans qu'il y ait chez elle une apologie de la bonne conscience des victimes ou des innocents. Bien au contraire, elle nous a montré que son dépassement passe par la capacité de voir en soi et au-delà de soi-même, de sa propre tragédie et de celle de son groupe, de son peuple, la nature du système totalitaire et son sens. On verra que lorsqu'elle s'explique sur la compréhension, elle nous montre que l'ambiguïté est à la fois en nous-même et dans le système. On verra les conséquences qu'elle en tire pour la généralité et la matérialité de la politique à propos des sans-Etat et du «droit d'avoir des droits» (partie III) et quant au statut de la pensée (imagination, compréhension, jugement) (partie IV).

117 L'évaluation actuelle fait état de 300 millions de dollars en or volés (2,6 milliards d'aujourd'hui). La plupart des pays européens et les Etats-Unis ont participé à ce trafic. Les trois quarts de la somme ont transité par la Banque nationale suisse. Le rapport intermédiaire de la Commission Bergier nommée par le Conseil fédéral, qui vient d'être rendu public (mai 1998), amène des informations en bonne partie déjà connues de ces faits.

118 On pourrait également s'interroger en quoi le système totalitaire aurait innové par rapport à d'autres régimes politiques dans le traitement de ses opposants.

119 Je me réfère ici au démantellement du droit d'asile en Europe, en tant que droit. On a pu assister à propos du débat sur la révision de la notion de réfugié dans la Convention de 1951, à propos de la nécessité objective d'élargissement de la définition, à l'émergence d'enjeux qui n'avaient rien à voir avec la volonté d'un élargissement de l'Etat de droit, qui si elle était intervenue aurait servi plutôt avec son démantèlement. Il faudrait citer aussi l'exemple de la notion de «réfugié de la violence» qui s'est transformée en «personnes à protéger» dans le nouveau projet de loi sur l'asile en débat actuellement en Suisse. Une bonne proposition a été détournée, vidée de son contenu et exclue des catégories du droit, au moment où les réfugiés bosniaques, kosovars, algériens sont refoulés de Suisse ou poussés dans la clandestinité. Un mieux est proclamé et au nom du mieux, c'est le pire qui est instauré.

120 Songeons un instant au terme de *«survivor»* apparu dans les années quatre-vingt aux Etats-Unis désignant le personnel ayant échappé aux dégraissages d'entreprises, qui survivent dans l'entreprise en restant sur la défensive. «Comme si la confiance envers leur employeur était définitivement rompue» (Berner 1998).

121 Les principes d'explication, des concepts comme la «banalité du mal» ou le «totalitarisme», dans leur version incantatoire en plus de ne pas aider à comprendre la spécificité «anthropologique» de l'entreprise nazie. C'est la thèse défendue par deux auteurs qui ont défini le noyau idéologique du nazisme comme étant «racial» (E. Conte, C. Essner, 1995).

122 N.-C. Mathieu (1985) établit cette distinction importante, en montrant que le consentement ramène la question de la violence et de la domination au contrat politique classique où l'opprimé serait dans un rapport d'égalité avec l'oppresseur et aurait une conscience libre, ce qui n'est pas le cas dès lors que l'on considère les conditions matérielles et politiques de la domination (dans ce cas du système totalitaire), qui sont inégalitaires et qui limitent la liberté de la conscience. Une telle approche supprimerait la responsabilité de l'oppresseur. La collaboration qui suppose que l'on travaille pour ou avec l'oppresseur suppose une conscience mauvaise. Pour Arendt, une conscience mauvaise serait une conscience transformée par la domination où la pensée a été réduite à la pensée-calcul au détriment du jugement qui suppose la pluralité, la confrontation.

123 Le premier titre des *Origines...* qui se proposait une théorie du totalitarisme comme nouvelle forme de domination totale était: *Les Eléments de la honte* – antisémitisme, impérialisme, racisme ou les *Trois Colonnes de l'enfer*. Dans son élaboration, Arendt passe d'une analyse des éléments d'un état extrême – l'enfer – d'un sentiment – la honte – à la tentative d'une genèse philosophique et politique de la domination totale. Le changement de titre indique qu'elle passe d'une première référence à des catégories de l'ordre du religieux, de la morale et du psychologique à une description politique et à une philosophie du jugement politique (qu'est-ce que penser, quelles facultés sont nécessaires pour juger le politique?, se demandera-t-elle).

124 «Est-il possible d'ouvrir dans la continuité temporelle une brèche qui fasse de la révolution un événement sans précédent dont on ne puisse rendre compte ni en termes de causes et d'effets, ni selon les catégories de potentialité et d'actualité», se demande Enegrén (1985, 61).

125 Pour les Romains la loi est un contrat, un mode d'alliance. Arendt montre en quel sens, une telle philosophie du droit a trouvé ses limites avec Carthage. Pour les Grecs la loi est liée à l'action politique, selon Arendt. La loi était «pré-politique, au sens où elle est constitutive de toute action politique extérieure et de toute relation politique» (QP 116). La loi n'était pas une 'relation', mais une 'limite', une 'instance d'inclusion'. A la démesure, à la potentialité illimitée de l'action, s'opposait le *'nomos'* grec qui transformait l'action en action durable. Chaque loi crée tout d'abord un espace où elle est valable, et cet espace est le monde dans lequel nous pouvons nous mouvoir en toute liberté. Ce qui est à l'extérieur de cet espace est privé de loi et, à strictement parler, dépourvu de monde: au sens de la communauté de vie humaine, c'est un désert» (QP 125). La loi assure la pérennité de l'espace intermédiaire créé par l'action des hommes, entre les adversaires, entre les peuples. Voir QP 114-125.

126 Celui de la démocratie grecque: «Quand je dis que les Grecs sont pour nous un germe, je veux dire, en premier lieu, qu'ils n'ont jamais cessé de réfléchir à cette question: qu'est-ce que l'institution de la société doit réaliser? Et en second lieu que, dans le cas paradigmatique, Athènes, ils ont apporté cette réponse: la création d'êtres humains vivant avec la sagesse et aimant le bien commun.»

127 Sans reprendre ici toutes les critiques quant à la définition de l'action en tant que parole, opinion, citons un critique qui résume bien le débat sur l'articulation entre le social et le politique, entre le politique et la violence, en se référant par ailleurs aux conseils: «On peut se demander toutefois si cette pensée de la naissance (et de la mort) réfléchit assez aux conditions de la durée de l'action politique. Dans une société moderne qui n'est plus la société romaine ni celle des Pères fondateurs, il ne suffit plus de fonder un ordre stable, d'ouvrir un espace où la pluralité pourra se déployer grâce à l'échange de la parole. Qu'on le veuille ou non, le problème social (l'élimination de la misère, et l'élaboration de plus de jus-

tice) ne peut être écarté par la seule parole et par le débat, liée au refus de considérer dans le pouvoir le monopole de la violence légitime, paraît suspecte d'un certain idéalisme. Il y a un lien entre politique et violence, comme il y a un lien entre action et violence» (Valadier 1980).

128 Je ne reprends pas ici le rapport entre la pensée d'Arendt et de J. Habermas que J.-M. Ferry (1985) analyse en termes de «critique» et que J. Roman (1987) analyse en termes de «confrontation philosophique», ainsi que la critique de J. Habermas à Arendt.

129 La démocratie est consensus (dialogue, négociation, délibération), «elle est aussi, et peut-être plus fondamentalement, l'épreuve d'un effondrement des repères par lesquels était auparavant donnée le 'commun' des humains au titre de leur appartenance à la Cité; elle est l'expérience que l'espace politique est constitutivement occupé par une 'altérité', un 'intraitable' qui appellent chacun de nous à une exploration incertaine, un travail singulier qui, quelque forme qu'il prenne, ressortit à une écriture. [...] Ce qui prévaut est alors, non pas la délibération et l'accord publics, mais l'étrangeté-à-soi, l'inquiétude face à ces moments et des 'phrases' hétérogènes pour lesquelles il n'a pas de code commun, et donc pas de consensus possible», écrit E. Delruelle qui résume C. Lefort, en appliquant la théorie du différend de J.-F. Lyotard à Arendt et à J. Habermas (Delruelle 1993, 15). Voir notamment à propos du «différend» et du consensus (Frank 1988).

130 Souvent débattue sous la forme de Habermas discutant et disputant Arendt; pour reprendre une telle relation, il faudrait reprendre aussi l'approche de J. Habermas et ses détracteurs, ce qui n'est pas notre propos; voir à ce sujet notamment (Maesschalck 1994).

131 Le détracteur d'Arendt est ici Lefort qui met l'accent sur l'aspect symbolique et représentatif de la démocratie.

132 «L'Homme dans la mesure où il est un animal politique est doué de parole. Les deux fameuses définitions de l'Homme que donne Aristote, c'est-à-dire un 'animal politique' et 'être doué de discours', se complètent l'une l'autre et l'une et l'autre se rapportent à une même expérience de la vie de la polis hellénique. La question qui se pose est que la violence elle-même est incapable de parole, et non pas seulement que la Parole est impuissante face à la violence» (ER 21).

133 «Cet espace public ne devient politique que lorsqu'il est garanti dans une ville, c'est-à-dire dans un endroit circonscrit auquel non seulement des actions mémorables mais aussi les noms des acteurs mémorables survivent et qui peut être transmis à la postérité de génération en génération. Cette ville qui offre aux mortels, à leurs actions et à leurs paroles éphémères un lieu stable, c'est la polis, et elle est politique et par conséquent différente des autres implantations (pour lesquelles les Grecs disposaient également d'un autre mot – *asty* – parce qu'elle n'est précisément construite qu'en vue de l'espace public, la place publique sur laquelle ceux qui sont libres et égaux peuvent se rencontrer en toute heure» (QP 62).

134 M. Spichtig a raconté ce fait lorsqu'elle a été interviewée pour le film d'A. Clévenot, *Terres d'Asile*.

135 Pour évaluer le bien-fondé de l'acte et la sanction, on doit souhaiter qu'il y ait une stricte séparation des pouvoirs et en particulier une séparation entre le pouvoir exécutif, bureaucratique et policier, et le pouvoir judiciaire.

136 C'est la perspective des chercheurs du Centre de recherches sémiologiques de l'Université de Neuchâtel.

137 Au-delà du fait qu'il soit lié à la société de masse ou de classe, analyse divergente d'Arendt, R. Aron également avec J. P. Faye, mais je ne m'arrête pas à cet aspect du problème ici.

138 A ce propos, N. Loraux (1988, 13) nous rappelle que le mot amnistie est un mot grec et qu'il parle de mémoire interdite ou immobilisée.

139 Rappelons ici les vers qui ont hanté P. Levi tout au long de son séjour à Auschwitz: «Jusqu'à ce qu'un jour, dire demain n'ait plus de sens.» Fait cité par A. Sizaire (1997).

140 Elle reprend des socialistes O. Bauer et K. Renner, leurs propositions à propos de L'Autriche visant à séparer entièrement la nationalité de sa base territoriale et à en faire une sorte de statut personnel (voir OT II, note 32). Par ailleurs, une longue fiche de lecture fait état d'une lecture du livre de O. Bauer, *Die Nationalitätsfrage und die österreichische Sozialdemokratie*, Vienne, 1907. Voir Arendt, fonds Arendt, classé sous Minderheiten, page 026235, 36.

141 Les 51 fiches de lecture à la machine et en partie aussi manuscrite sur la question des minorités, de l'Etat-nation et de la démocratie, de la dénationalisation, des nouveaux Etats et des minorités, des réfugiés, montrent des lectures générales où Arendt s'intéresse aux aspects quantitatifs et juridiques de ces questions. On voit se profiler l'accent mis sur l'aspect politique, c'est-à-dire la nécessité d'intégrer les minorités à l'organisation politique des anciens et des nouveaux Etats. Ces notes de lecture ne font cependant pas état, hormi celle sur *«Nationalstaat und Demokratie»* d'une pensée élaborée.

142 Rappelons qu'Arendt décrit essentiellement l'impérialisme en se basant sur les travaux sur l'impérialisme financier (Luxembourg, Hilferdings, Hobson).

143 Notons qu'Arendt, du point de vue de l'historien, s'inspire des paradigmes traditionnels français et anglais pour cerner l'articulation entre nation, peuple et Etat. On peut, avec Miroslav Hroch, se demander pourquoi il serait nécessaire de lier forcément l'étude de la nation à la constitution d'un Etat unificateur et centralisé (exemple français).

144 Plus loin, Arendt montre combien les nationalistes, en se considérant comme citoyens natifs d'un Etat-nation, méprisaient les citoyens naturalisés «ceux qui ont reçu leurs droits de la loi et non de leur naissance, de l'Etat et non de la nation», sans aller cependant jusqu'à proposer la distinction pangermaniste reprise par les nazis entre « *Staatfremde* », étrangers à l'Etat, et « *Volksfremde* », étrangers à la nation (OT II 184).

145 Arendt écrit à ce propos: «La dégradation du système des partis continentaux alla de concert avec le déclin du prestige de l'Etat-nation. L'homogénéité nationale était gravement perturbée par l'immigration en France, cette nation par excellence, devint en quelques années un pays dépendant totalement de la main-d'œuvre étrangère; une politique de restriction de l'immigration, mal adaptée aux besoins nouveaux, était encore véritablement 'nationale', mais il n'en devenait que plus manifeste que l'Etat-nation n'était plus capable de faire face aux questions politiques majeures de son temps» (OT II 229).

146 A. Sayad (1991) a bien montré que les migrants économiques et politiques ont, depuis l'existence de l'Etat-nation, été construits et représentés comme «une présence étrangère au sein de la nation» et donc susceptibles de remettre en cause l'Etat-nation.

147 J. Gilissen rappelle encore que les étrangers étaient catégorisés en «étrangers admis ou tolérés» (distinction entre étrangers à la ville, village, Etat, fédération d'Etats), «étrangers privilégiés», «étrangers désavantagés» et que l'on peut constater qu'une telle catégorisation recoupe l'organisation spatiale et l'emprise progressive de l'Etat-nation.

148 Les titres des têtes de chapitre (hormis celui du chapitre suivant) sont ceux d'Arendt.

149 Le politologue ou l'historien peuvent difficilement accepter qu'un seul concept recouvre deux réalités différentes. Arendt ne semble pas se soucier de catégoriser des réalités historico-politiques, mais bien de saisir des qualités qui leur sont communes.

150 «Les seuls défenseurs du droit d'asile étaient quelques associations qui avaient précisément pour but la protection des Droits de l'Homme. La plus importante d'entre elles, la Ligue des droits de l'homme cautionnée par la France [...] se comportait comme s'il s'agissait que de sauver des individus persécutés à cause de leurs convictions et de leurs activités politiques. D'ores et déjà vaine dans le cas des millions de réfugiés russes, cette hypothèse devenait tout simplement absurde quant aux Juifs et aux Arméniens. [...]. Si les Droits de l'Homme devenaient l'objet d'un organisme de charité particulièrement inefficace, le concept de Droits de l'Homme ne pouvait qu'en être encore un peu plus discrédité» (OT II 342, note 8).

151 R. Marientras (1975, 9) reprend plus tard la distinction d'Arendt lorsqu'il réfléchit au «peuple en diaspora», en opposant « *l'espèce humaine* » au « *genre humain* »; «[...] la relation au genre humain ne résulte pas de ce que l'homme appartient à l'espèce humaine, elle résulte de son insertion dans une collectivité élémentaire. Vivre la mort d'une collectivité élémentaire, s'identifier par l'esprit et le cœur à ce qu'elle fut dans son projet arrêté par une visée meurtrière et une action destructrice, c'est mourir une seconde fois avec elle dans l'esprit et dans le cœur, dans la volonté et dans la raison. C'est recommencer la mort chaque jour. Car il y va des collectivités humaines élémentaires comme des espèces animales: les quelques survivants condamnés de l'une d'elles ne peuvent retrouver de raisons de vivre ou d'espérer dans le spectacle offert par la floraison des espèces voisines, concurrentes et rivales.»

152 Je pense ici à une autre partie de la tradition cachée, celle des marranes et de leur pratique du masque linguistique, de l'équivoque, du double langage comme condition de survie, reprise par Spinoza. Voir à ce propos Yovel 1991.

153 E. Varikas (1988) précise l'origine du mot paria: «C'est Nietzsche qui s'est servi le premier du terme de 'paria' (ou 'tchandala') en se référant à la révolte des groupes sociaux les plus défavorisés contre les couches privilégiées. Démasquant l'hypocrisie de la bourgeoisie triomphante, il a proclamé à voix haute ce qu'elle faisait, dans la réalité, au nom de ses principes prétendument universels et humanistes: 'vivre, c'est essentiellement dépouiller, blesser, violenter le faible et l'étranger...'» Elle précise ensuite que les révoltes d'opprimés se caractérisent par le développement d'eschatologies messianiques religieuses ou séculaires, se traduisant, comme l'explique Max Weber, en termes de «fonction», de «mission», de «vocation», qui s'est traduite par l'idéologie de «peuple élu» notamment (pages du début de l'article non lisibles dans la photocopie dont je dispose). Soulignons qu'Arendt a toujours critiqué cette notion de peuple élu.

154 «[...] bien qu'Arendt réfère explicitement son emprunt (du mot paria) à Max Weber, ce sont surtout les écrits de Bernard Lazare, la source essentielle de l'emploi qu'elle fait de cette notion. D'abord parce

que, à l'instar de Bernard Lazare, le paria intervient constamment en opposition et en corrélation avec le parvenu. Ensuite, parce que la réflexion d'Arendt concerne principalement la condition juive moderne post-émancipatoire. Enfin, parce que la catégorie de paria n'est pas seulement pour Arendt une catégorie sociologique ou référencée à une situation sociale: elle devient aussi une catégorie politique. On peut repérer, en effet, trois points d'application de la catégorie de paria à la condition juive chez Arendt: elle désigne, en premier lieu, une situation 'en vertu de laquelle [les Juifs] à titre d'individus, demeuraient extérieurs à la société', c'est-à-dire en situation d'exclusion. En second lieu, le paria comme une figure ou un modèle identificatoire [...]. Enfin, seul Bernard Lazare a su élaborer une nouvelle catégorie politique, le 'paria conscient', 'à partir d'une situation fondamentale de l'existence du peuple juif'. Un seule terme désigne ainsi alternativement une situation sociale, une figure identificatoire et une situation politique...» (Leibovici 1989, 202).

155 Soulignons ici qu'une philosophe hondurénienne pose le concept d'*humanisation* comme essentiel, en réfléchissant au rapport entre philosophie et histoire, en parcourant un autre chemin que celui d'Arendt, finalement pas éloigné quant aux implications (Becerra, 1994).

156 Marientras (1975, 198) écrit à ce propos et sur la base de la catégorie *minorité/majorité* qui étrangement dérive d'une certaine manière de l'Etat-nation où une nation comme l'expliquait Arendt a tendance à s'approprier l'Etat au détriment des autres nations et des autres peuples: «[...] il devient nécessaire d'insister sur l'idée que l'originalité principale de l'existence juive, c'est un mode de vie qui suppose la participation à une double culture et que, loin d'être une anomalie, une Diaspora est un modèle que d'autres minorités à travers le monde sont en train d'adopter; en effet, à moins de soumettre à un ethnocide généralisé les minorités des Etats-Unis et bien d'autres groupes humains, il faudra que les Etats se résignent à supporter l'existence de groupes minoritaires possédant un univers symbolique qui leur est propre, et que ces groupes eux-mêmes parviennent à exprimer leurs particularités ethniques et les originalités de leur histoire en dehors de l'affiliation religieuse et de l'organisation étatique.»

157 Arendt écrit dans ce texte une idée qu'elle reprendra plus tard à propos de la liberté de mouvement. Etre libre, ce n'est pas disposer de la liberté de mouvement, mais «cela voulait dire non seulement n'être soumis à la contrainte d'aucun homme, mais également pouvoir s'éloigner de la sphère de la contrainte tout entière, du foyer, de la 'famille' [...]. Seul le maître de maison disposait de cette liberté» (QP 61). Ses considérations sur la politique et la liberté concernent ici non seulement les sans-Etat, mais aussi les esclaves, les femmes, les enfants qui, enfermés dans la sphère du foyer et de la famille, ne peuvent exercer le «risque et le hasard» de la liberté dans l'espace public.

158 C'est ce qu'écrit J. Derrida (Géophilosophie 52-53): «Du réfugié réellement existant, avec son statut actuel, on fait signe à une non-figure dont l'abandon de citoyenneté serait la marque – sous-entendu, la non-figure est une sortie du politique, qui s'inscrit tout à fait dans la production des sans-droits.»

159 «Dès 1950, Arendt soupçonnait que la facilité avec laquelle les régimes totalitaires avaient pu imposer leur logique mortifère était liée à cet accroissement rapide et au déracinement de masses devenues «superflues» au sens des catégories utilitaristes. C'est comme si la valeur que les hommes accordent à leur propre vie et à celle des autres chutait à mesure que leur nombre s'accroît sur terre» (Enzensberger 1995, 108).

160 La haine de soi, ce qu'Enzensberger appelle aussi «auto-désintérêt, autodestruction» qui provient du fait pour lui d'une «masse superflue» du système international, est une idée d'Arendt développée dans un tout autre contexte. Il est juste qu'Arendt décrit la haine contre soi, tout en lui donnant les causes politiques et non économiques. La dislocation de deux empires, la fragilisation du cadre et de la forme politique des Etats-nations a déplacé, explique-t-elle, l'ennemi extérieur vers l'ennemi intérieur.

161 Je ne fais pas mention dans la citation du paradoxe des droits humains sur lequel revient Arendt, qui n'est pas central ici pour l'articulation entre privation d'Etat et barbare.

162 Je fais référence à une thématique développée par N.-C. Mathieu (1985) à propos des femmes.

163 En fait, des politiques de dénationalisation ont eu lieu dès 1923 en Turquie, puis en Union soviétique dans la première décade du siècle, puis plus tard en Italie, en Allemagne (massivement à l'encontre des Juifs), et dans les pays occupés par les nazis (Graupner R. 1994).

164 La déchéance de nationalité est la perte du droit de nationalité. Elle est en principe une mesure de sanction en raison du comportement indigne ou préjudiciable aux intérêts de l'Etat.

165 Convention relating to the Status of Stateless Persons, New York, 1954 (U.N.T.S., vol. 360, 117).

166 Voir à ce propos les commentaires (paragraphes 101, 102, 104, 105, 137, 139) du Guide de procédures et critères à appliquer pour déterminer le statut de réfugié, 1979, ONU-HCR, Genève.

167 P. Weis (1979, 3), dans sa définition de la «nationalité», distingue l'appartenance à la nation et l'appartenance à l'Etat. Il ne considère cependant pas la présence de la catégorie du national dans la définition et l'organisation de l'Etat qui est en fait un Etat-nation: «The term 'nationality' in the sens in

which it is used in this book is a politico-legal term denoting membership of a State. It must be distinguished from nationality as a historico-biological term denoting membership of a nation. In the latter sense it means the subjective corporate sentiment of unity of members of a specific group forming a 'race' or 'nation' which unity of members of a specific group forming a 'race' or 'nation' which may, though not necessarily, be possessed of a territoy and shich, by seeking political unity on that territory may lead to the formation of a State.»

168 Arendt souligne à juste titre qu'il y a un rapport étroit entre dénaturalisation et naturalisation, tous les deux s'inscrivant dans la logique de l'Etat-nation et aussi dans la logique de la souveraineté de l'Etat-nation qui prend une décision unilatérale. P. Weis souligne lui aussi une telle logique dans son étude, lorsqu'il décrit l'état de *Statelessness* en mettant en rapport cet état avec la nationalité et par ailleurs en mettant en rapport la dénationalisation et les possibilités d'acquérir une nouvelle nationalité. Il est vrai que l'une des possibilités envisagées pour dépasser une telle logique où «in the past, nationality was viewed largely as a privilege, of a somewhat rigid and almost mystical character conferred by the State» (P. Weis, Foreword to the first Edition, XI) est d'opter pour l'approche du droit des gens (de la personne) plutôt que celle d'un droit de souveraineté étatique. L'étude de P. Weis s'inscrit dans ce dilemme: «Lack of nationality, 'statelessness', is the result of the domestic character of nationality law, of 'negative conflicts of nationality laws'. It is, thereforre, closely linked with the problem of nationality, and a part of this book is devoted to it. Recent international efforts for the regulation ot the status of steless persons and the elimination or reduction of statelessness are reviewed in this connection», (Weis, Foreword to the first Edition, XIV).

169 Elle parle, comme on a pu le lire dans ses textes sur la diaspora, aussi d'autres droits liés à la pluralité culturelle.

170 Arendt écrit dans la version anglaise: «The first Heimatlose or apatrides» (OTA 289). Il faudrait discuter encore la distinction entre *Homeless* et *Heimatlose*. Le terme anglais met l'accent sur la perte d'un chez-soi, le terme allemand met l'accent sur la perte d'une patrie. Le premier terme renvoie à la sphère privée individuelle ou à la cellule familiale. Le deuxième terme renvoie à une communauté. Lorsque Arendt utilise indistinctement les deux termes, elle met ensemble en fait deux types de pertes: la perte d'un chez-soi et la perte d'une patrie.

171 En ce sens, elle écrit par exemple quand elle commente que R. Luxemburg s'est trompée sur la question nationale: «Une 'patrie', après tout, c'est d'abord une 'terre'; une organisation – dans le sens d'une organisation politique, d'un parti dans le contexte du texte – n'est pas un pays même par métaphore» (VP 53).

172 «Statelessness is the niwest phenomenon, and the stateless are the newest social group in contemporary history. Arising from the enormous movements of refugess that began right after the First World War – when one nation after the other drove whole groups of its population over its borders – these stateless are the saddest product of the recent civil wars in Europe and the clearest sign of the disintegration of European national states. The stateless have been ejected from the old trinity of people-territory-state which had formed the basis of the nation as such, and the experience of the last twenty-five years at one international conference after another has break to be irreparable. Despite all humanitarian efforts, it has remained impossible to incorporate the stateless either in their old nations or in any other. The stateless could normalize their situation only because the overseas states, particularly the United States, disregarded their anomalous status and treated them as normal immigrants. What has been clearly demonstrated is that their position could not be normalized within the fixed system of European national states» (Arendt 1945, 137).

173 Le mot réfugié, en plus de la persécution et de ses motifs, contient d'une part la situation d'étranger qui le prive de protection de son Etat d'origine, d'autre part le fait qu'il se «trouve hors du pays dont elle a la nationalité» ou alors qu'il «n'a pas de nationalité» une *privation d'Etat*. Dans la note 20 qui accompagne la citation ci-dessus (OT III, 253), elle fait explicitement le lien entre le problème des réfugiés, l'apatride au lendemain de la Deuxième Guerre mondiale, la dénaturalisation conduisant à l'apatridie (qui était déjà le fait de l'Allemagne de 1933 pour les Juifs et certains nationaux opposés au nazisme; Arendt explique que la dénaturalisation était devenue un instrument de gouvernements contre certains peuples – Juifs, Arméniens – et des opposants, comme en Grèce, en Belgique) (OT III 339-340).

Précisons ici le terme de réfugié selon l'ONU: le terme réfugié s'applique à toute personne: (2) Qui, par suite d'événements survenus avant le 1.1.1951 et craignant avec raison d'être persécutée du fait de sa race, de sa religion, de sa nationalité, de son appartenance à un certain groupe social ou de ses opinions politiques, se trouve hors du pays dont elle a la nationalité et qui ne peut ou, du fait de cette crainte, ne veut se réclamer de la protection de ce pays; ou qui, si elle n'a pas de nationalité et se trouve hors

du pays dans lequel elle avait sa résidence habituelle à la suite de tels événements, ne peut ou, en raison de ladite crainte, ne veut y retourner (*Recueil de traités et autres textes de droit international concernant les réfugiés*, Office du Haut Commissaire des Nations Unies pour les réfugiés, Genève, 1982, p. 12). Par ailleurs, nous verrons qu'elle ne raisonne pas dans le cadre d'une logique de l'identité, mais dans celui d'une logique de relation, de pluralité ou les éléments s'inscrivent dans un ensemble, sans pour autant être niés dans un processus d'homogénéisation. Une logique de la différence, en mettant l'accent sur l'identité – et sa référence implicite à une essence humaine – ne ferait qu'avaliser l'exclusion dans l'état de nature qu'elle décrit comme une catastrophe (la figure du barbare et même du sauvage dans le dernier paragraphe du chapitre V).

174 «Every attempt to help the stateless by international measures has failed so far because international status cannot replace the territory to which an undesirable alien can be deported» (SP 149).

175 C. Kessedjian (1995) montre bien cette faiblesse du droit international. Elle montre que «le droit international est très pauvre et ne fournit pas de base solide pour limiter le pouvoir des Etats en matière de nationalité». Elle constate «la recherche de normes internationales» tout en rappelant le contenu d'un projet de la Commission du droit international des Nations Unies: «1. Nul ne peut être déchu de sa nationalité par un Etat, à titre de peine 2. Nul ne peut, pour aucun autre motif, être privé de sa nationalité par un autre Etat.» Une telle limite n'a pas été retenue car elle a soulevé une forte opposition.

176 L'assimilation de l'appartenance à un *Etat* et de l'appartenance à un *Etat-nation* apparaît dans la définition juridique de *Statelessness* transcrite par P. Weis (1979, 161) qui mêle ainsi la notion de *Heimatlos* et celle de *Statelessness*: «A person not having a nationality under the law of any State is called stateless, *apatride, apolide*, or *heimatlos*».

177 Qui signifie en fait pour Arendt «Deprivation of citizenship» ou privation de citoyenneté plutôt qu'une privation de «nationalité», au sens où le terme de «nationalité» renvoie à la catégorie du *national* de l'Etat-nation. Signalons à ce propos que dans la définition que donne P. Weis (1979, 117) de la «dénationalisation», on voit très bien la genèse d'une privation de citoyenneté à une privation de «nationalité» dans la forme dominante de l'Etat-nation qui organise l'Etat. Il rappelle tout d'abord que la privation de citoyenneté existait déjà sous les Romains et que la «Deprivation of nationality by a unilateral act of the State» était connue déjà au XIX^{e} siècle, au moment où Arendt décrit la montée de l'Etat-nation.

178 Il est intéressant de souligner un autre glissement de terme dans le vocabulaire juridique entre l'anglais et le français: ce que P. Weis dénomme la «dénationalisation» est nommé en français «dénaturalisation». En d'autres termes, la terminologie anglaise caractérise l'acte en le renvoyant à la catégorie organisatrice de la forme d'organisation politique dominante (Etat-nation); la terminologie française renvoie aux conséquences extrêmes du régime totalitaire et du rapport nature/politique, quand les êtres humains ont même été expulsés, non seulement du politique (par la privation des droits), mais de la nature (ordre dans lequel ils étaient classés) par leur extermination.

179 Cette place où résider dans le monde des phénomènes et de l'action a son corrolaire chez Arendt dans la pensée. L'habitat qui assure la pluralité première dans le «dialogue pensé entre soi et soi-même» est pour la pensée le monde des phénomènes, au milieu de la pluralité des choses (VE 212).

180 «Le français tira du bas latin *platea* le mot place pour signifier (comme l'allemand *statt*, l'ancien anglais *stede*, l'islandais *stadhur*) l'endroit même où l'on est. [...] Autour du lieu, où j'éprouve en cet instant mon enracinement dans le cosmos, je connais ou imagine tous les autres, en zones concentriques: les plus proches et familiers; les lointains et étranges; ceux que j'ignore et dont je ne peux savoir s'ils sont plaisants ou effroyables; ceux enfin que mon désir ou ma crainte livrent aux puissances fantastiques» (Zumthor 1993, 52).

181 «Ma niche, dont les autres lieux ne sont peut-être que métaphores, et dont provient ma hantise de cette 'inhérence privilégiée' qu'invoque P. Kaufmann, parlant de la 'puissance prodigieuse du lieu'», (Zumthor 1993, 52).

182 Rappelons que le mot matrice dans son sens vieilli est le nom commun de l'utérus et que l'autre sens de matrice est synonyme de «moule, qui après avoir reçu une empreinte particulière en creux et en relief permet de la reproduire sur un objet soumis à son action» (Petit Robert).

183 Le sens du lieu est pour l'être humain du Moyen Age «le pouvoir d'intégrer l'événement dans le temps [...]. C'est à ce niveau profond que s'origine le sens du mot demeure en français ancien: étymologiquement dérivé de la notion de durée (le latin *mora*), il désigne de façon intemporelle, le fait d'être là, en une sorte de dégustation du lieu» (Zumthor 1993, 52).

184 Parmi d'autres exemples, la métaphore du «long séjour des eaux sur la terre» indique le mouvement, le glissement plutôt que l'ancrage dans le sol. Celle du «séjour éternel» renvoie au rêve d'installation au ciel, au paradis.

185 On entend cette méfiance dans une phrase comme celle-ci: «Le Roi accorde passage aux Autrichiens. Le passage? ou le séjour? Qui sait s'ils ne resteront pas (Michelet)», cité par le Petit Robert dans la définition du séjour.

186 «L'union de l'homme et de l'espace fonde le «territoire», espace civilisé de qui, par son travail, se l'est approprié et y a créé un droit. Ainsi, le territoire est à la fois condition et résultat de l'existence terrienne. Les bêtes aussi ont le leur, et dépérissent quand on les en arrache: encore ne concerne-t-il que la quête de nourriture et l'instinct de reproduction. Pour l'homme, qui le conçoit à partir et autour d'un lieu, comme un réseau d'activités et de valeurs, c'est le support des pratiques sociales, fondement d'organisation, de discipline, de fonctionnalité» (Zumthor 1993).

187 «Le mot 'public' désigne le monde lui-même en ce qu'il nous est commun à tous et se distingue de la place que nous y possédons individuellement» (CHM 92).

188 Arendt, en présentant la philosophie de K. Jaspers, parle de l'émergence des grandes civilisations du monde, d'une identité particulière située pour K. Jaspers 500 ans avant Jésus-Christ (Confusius et Lao-teu en Chine, les Upanishads et Bouddha aux Indes, Zarathoustra en Perse, les prophètes en Palestine, Homère, les philosophes, les tragiques en Grèce qu'elle dit pouvoir être décrite de nombreuses manières (mise au rancart des mythologies, monothéisme, apparition de la philosophie, et émergence de l'homme qui se perçoit comme distinct: «L'homme a la révélation de l'Etre comme tout, et se découvre lui-même comme radicalement différent de tous les autres êtres [...] pour la première fois, l'homme devient (selon les termes d'Augustin) une question pour lui-même, prend conscience de son être-conscient, commence à penser sur la pensée; [...] apparaissent partout de fortes personnalités qui n'accepteront plus d'être et ne seront plus admises comme de simples membres de leurs communautés respectives mais qui se penseront eux-mêmes comme des individus et proposeront de nouveaux modes de vie individuels...» (VP 102).

189 Il n'est pas sans signification que lorsque Arendt réfléchit à «l'aliénation» du monde moderne et à l'exploitation du travail par le capital, elle décèle déjà une mise en cause par le processus d'expropriation de la valeur du travail, une extorsion d'une place dans le monde: «L'expropriation, consistant à priver certains groupes de leur place dans le monde et à les exposer sans défense aux exigences de la vie, a créé à la fois l'accumulation originelle de la richesse et la possibilité de transformer cette richesse en capital au moyen du travail» (CHM 323).

190 En ce sens, on comprend «l'affirmation du droit de circulation comme droit politique fondamental» (Balibar 1992, 220).

191 Dans le même sens, elle revendique par la propriété une place concrète dans le monde. Si Arendt s'insurge contre les modes de concentration de la propriété privée, elle se déclare en faveur d'une propriété *d'usage* par des petits propriétaires.

192 «Le temps ne nous est pas donné. L'espace l'est. Du moins peut-on le croire en cette fin du XX^{e} siècle. Autre chose est de savoir comment il l'est et à quel prix. Cela nous renvoie à notre histoire» (Zumthor 1993, 13).

193 En lisant ce qu'Arendt a écrit sur la résidence nous en sommes venus à lire les considérations d'Heidegger (1976, 151-155) sur l'espace (chapitre 24, la spatialité du *Dasein* et l'espace). Mais il y a une distinction entre les deux penseurs. Arendt pose le rapport espace-place/résidence-politique-monde, tandis qu'Heidegger pose le rapport espace-*Dasein*-monde. Entre les deux, il y a la différence de la pluralité.

194 Heidegger (1976, 151) appelle la place et la répartition des places, le «phénomène du coin». «La répartition des places se détermine à partir de la significativité constitutive du monde et marque, à l'intérieur de la possible zone de rassemblement, l'articulation entre le par-ici et le par-là.»

195 Que l'on ressent dans la définition du nomade donnée par Zumthor (1993, 162): «Le nomade s'oppose moins à celui qui demeure qu'il n'entretient un rapport différent, apparemment contradictoire, avec l'espace. Il refuse de s'implanter; il séjourne hors des lieux, ou plutôt le lieu, pour lui se déploie dans l'espace. L'horizontalité l'obsède: il tient à l'étendue plus qu'à l'histoire, mais par là une conduite totale se détermine. Le déplacement est pour lui source de valeur.»

196 A titre d'exemple, voici une citation d'Arendt (OT II 47) où elle réfléchit à la propriété: «La forme de possession la plus radicale, la seule vraiment sûre est la destruction, car seules les choses que nous avons détruites sont à coup sûr et définitivement nôtres. Les possédants qui ne consomment pas mais s'acharnent à étendre leur avoir se heurtent continuellement à une limitation bien fâcheuse, à savoir que les hommes doivent mourir. La mort, voilà la véritable raison pour laquelle la propriété et acquisition ne saurait tenir lieu d'authentique principe politique. Un système social essentiellement fondé sur la propriété est incapable d'aller vers autre chose que la destruction finale de toute forme de propriété. Le caractère limité de la vie de l'individu est un obstacle aussi sérieux pour la propriété en tant que

fondement de la société que le sont les limites du globe pour l'expansion en tant que fondement du corps politique.»

197 J.-F. Lyotard (1989, 267) voit entre la figure du paria et sa tradition d'Arendt et l'installation une contradiction indépassable: «Ce n'est pas seulement que les shtetel et les ghettos sont incendiés, les communautés expulsées, déportées ou massacrées. C'est que le principe même d'une installation n'est sans doute pas conforme à l'étrange tradition, où les rois, les politiques auront toujours été dénoncés par les prophètes au nom d'une Parole qui désinstalle. Les juifs ne font pas un peuple, au sens d'une nation. Sans nature, sans terre. Seulement liés par la loi du livre et la dette d'une alliance et d'une promesse.»

198 C'est l'exemple que donne Heidegger (1958, 170-194) quand il réfléchit à bâtir, habiter, penser.

199 Winnicott (1971) pose une thèse intéressante à ce sujet et plus particulièrement à propos de «la localisation de l'expérience culturelle» résumée très brièvement. La place où se déroule le rapport au monde extérieur (mère) et non seulement le corps propre a de l'importance dans la structuration du moi. La place où se situe l'expérience culturelle – qui est un espace de jeu pour Winnicott – est l'espace potentiel entre l'individu et son environnement. L'usage de cet espace est déterminé par les expériences de vie. Dès l'origine le bébé a des expériences des plus intenses dans l'espace potentiel entre l'objet subjectif et l'objet perçu objectivement, entre les extensions du moi et le non-moi. L'espace potentiel ne se constitue qu'en relation avec un sentiment de confiance de la part du bébé. Cet aire doit être considérée comme une part de l'organisation du moi.

200 La reconnaissance *(recognition)* dans une expérience d'interrelationnalité de type dialectique. La reconnaissance, au sens d'un rapport d'essentielle réciprocité, c'est l'acte par lequel deux individus, échappant à l'abstraction des autonomies excluantes, se posent l'un l'autre dans une extériorité d'authentique relation, chacun tirant ainsi de l'autre ce qui fait la vérité de son propre contenu: «Le double sens de ce qui est distingué se trouve dans l'essence de la conscience de soi, qui consiste à être infinie, ou immédiatement le contraire de la déterminité dans laquelle elle est posée. L'analyse du concept de cette unité spirituelle dans son doublement nous présente le mouvement du reconnaître» (Hegel, *Phénoménologie de l'Esprit, Conscience de soi*, A), cité par Labarrière (1993, 2188).

201 H.-M. Enzensberger (1995, 107-108) reprend lui aussi la «fable hégélienne» à partir de Frantz Fanon et il écrit: «Il n'est pas nécessaire d'être hégélien pour se rendre compte que le désir de reconnaissance est une donnée anthropologique fondamentale. Ce qui est illusoire, c'est l'idée que ce désir ait jamais été satisfait [...]. Le désir de reconnaissance est insatiable.» En clair, le désir de reconnaissance insatiable conduit inmanquablement à une violence toujours renouvelée. Quand Arendt définit le pouvoir en tant qu'action et non de domination, elle s'insurge contre une telle définition du rapport politique. Il n'est donc pas étonnant qu'elle parte de la nécessité d'attribution d'une place réciproque pour une invention de l'espace public, manière de contenir la violence à l'extérieur du politique et de poser d'autres bases au rapport politique.

202 Arendt pose la distinction de chaque être humain, comme individu comme elle la pose pour la citoyenneté supra-national: «[...] la nouvelle unité de l'humanité pourrait acquérir un passé à elle grâce à ce que l'on peut appeler un système de communication où les différentes origines de l'espèce humaine se révéleraient dans leur identité. Mais cette identité est loin d'être une uniformité; tout comme l'homme et la femme ne peuvent être mêmes, à savoir humains, qu'en étant absolument différents l'un de l'autre, ainsi le national de chaque pays ne peut entrer dans cette histoire universelle de l'humanité qu'en restant ce qu'il est et en s'y tenant obstinément. Un citoyen du monde qui vivrait sous la tyrannie d'un empire universel, parlerait et penserait dans une sorte de super esperanto ne serait pas moins un monstre qu'un hermaphrodite. [...] L'unité de l'humanité et sa solidarité ne peuvent consister dans un accord universel sur une seule religion, une seule philosophie, ou une seule forme de gouvernement mais dans la conviction que le multiple fait signe vers une unité que la diversité cache et révèle en même temps» (VP 104).

203 N.C. Mathieu montre à juste titre qu'Arendt ne distingue pas les frontières externes (matérielles et idéologiques) et internes de la communauté politique qui excluent les femmes. Discuter ce point important nous amènerait à considérer de manière critique la distinction privé-public d'Arendt.

204 «[...] je n'ai jamais recherché d'appartenance, pas même en Allemagne, et j'ai donc eu de la difficulté à comprendre le rôle que joue très naturellement la nostalgie du pays d'origine chez tous les immigrants, particulièrement aux Etats-Unis où l'origine nationale, après avoir perdu sa pertinence en matière politique, en est venue à constituer le lien le plus fort, dans la société comme dans la vie privée. Or cette origine qui, pour d'autres renvoyait à un pays, un paysage peut-être, un ensemble d'habitudes et de traditions et, surtout, à une certaine mentalité, était représentée pour moi par la langue» (OT II 23).

205 Ladrière (1991) rappelle à juste titre que lorsque Arendt définit l'action dans CHM, elle le fait à partir de ses réflexions sur Kant et en particulier sur ce qu'il avance sur le jugement. «La référence détermi-

nante de sa conception de l'espace public est le principe de transcendantal de publicité de Kant. [...] Arendt en commentant l'œuvre de Kant fait apparaître la place centrale de l'exercice du jugement dans l'espace public. C'est dans ce cadre qu'elle souligne la signification morale et politique donnée par Kant à la 'publicité'.» J'y reviendrai (partie IV).

206 Cette focalisation sur les individus est inédite (Herzog 1997, 289), qui précise encore: «Pour Michel Lövy (1996), Arendt manifeste 'l'intention délibérée décrire l'histoire du point de vue des vaincus'.»

207 E. Cassirer (1966, 71) attribue une telle découverte à Leibniz.

208 Je ne partage pas la thèse de F. Collin (voir «Avant propos», Arendt Auschwitz et Jérusalem, Deux-temps Tierce, 7-21) sur «la différence juive» dont Arendt «est profondément consciente». Ce dont Arendt était consciente, ce n'était pas de sa «différence juive», mais du caractère politique de son identité juive, lorsqu'une telle identité est devenue politique et conflictuelle dans le cadre de rapports politiques historiques précis. Elle a pris conscience de son identité de Juive à partir d'événements subjectifs et politiques – les deux étant en ultime instance politiques (ses rapports avec Heidegger, sa situation de Juive dans le nazisme où elle a été déchue de ses droits par les lois de Nuremberg, puis internée comme réfugiée au camp de Gurz, lieu dont elle se sauve par un acte «illégal») et elle n'a pas porté sur la «différence juive», «comme d'être femme» de «naissance», mais bien sur le statut devenu politique du peuple juif dans une situation historique et politique précise. Si «l'histoire n'est pas une ontologie», elle est une histoire où ont lieu des rapports politiques matériels et concrets. Par ailleurs, rappelons qu'Arendt s'est refusée à plusieurs reprises d'être considérée comme «une femme», elle a même menacé de ne pas prononcer un discours à Harvard si on la présentait comme femme, précisément parce qu'elle refusait la logique de la différence (dans ce cas sexuée).

209 Notons en passant que la question de l'assignation à résidence, la fixation, les freins non seulement à la liberté de mouvement, mais au mouvement tout court, ne concerne pas seulement les sans-Etat, mais les femmes, les ouvriers, la plupart des sans-droits, etc.

210 C'est la thèse de G. Fraisse (1996, 76): «La conceptualisation de la différence des sexes se ferait donc au prix d'un paradoxe: grâce à l'affirmation d'une historicité plutôt qu'à l'invention d'un nouveau concept; avec l'aide de l'histoire quand le propre du concept est d'être an-historique.»

211 G. Fraisse voit la possibilité, en se centrant sur l'altérité, de poser le lien entre l'égalité et la différence. Voir le dernier chapitre, 1996, 113-123.

212 Elle écrit dans sa lancée d'une critique de Hegel et de Marx à propos de la nature de la Révolution française et de ce qu'elle appelle «l'incompatibilité de la liberté et de la misère» (ER 86), de la liberté qui ne naît pas de la nécessité, que le pauvre n'est pas le peuple, que pour elle la nécessité rejette l'homme dans la sphère de la nature: «La métamorphose des droits de l'homme en droits des sans-culottes et l'abdication de la Liberté sous la pression de la nécessité» (ER 85). Je constate une nouvelle fois la distinction entre la sphère de la nature, du social et de la politique, sans la discuter ici.

213 Tout en se référant aux conseils, Arendt fait une critique sévère de la «république des soviets» instrumentalisée par Lénine au profit de son parti unique (ER 381-383). Elle enchaîne avec une autre critique sur les «révolutionnaires professionnels» des partis, des syndicats (ER 383-386) qui pour elle n'œuvrent pas «en faveur du nouveau et de l'inattendu, mais au profit d'une action en accord avec le passé».

214 Un tel espace est construit sur la distinction entre un espace privé et un espace public. Arendt montre que lorsque cette distinction s'efface, le pouvoir n'a plus de limites et la corruption s'installe (ER 373).

215 J'y reviens plus bas. Mais citons R. Marientras qui l'a remarqué lorsqu'il lit *Eichmann à Jérusalem* en évoquant le problème de la compétence du tribunal juif pour juger Eichmann sur son territoire enfermé dans le cadre de la souveraineté nationale et territoriale, puisque l'Etat d'Israël a été fait sur le modèle de l'Etat-nation. On voit que pour construire l'espace public, Arendt lie étroitement l'action d'organisation politique dans un espace politique et non géographique: «[...] Israël aurait pu se prévaloir d'une compétence territoriale à condition d'étendre le champ d'application de ce concept. Car le territoire, comme le dit Arendt, «n'est pas seulement un terme géographique mais un concept politique et juridique. Il ne s'applique pas fondamentalement à une étendue de terre – ou moins à une telle étendue qu'à l'espace qui existe entre des individus dont les membres sont liés les uns aux autres, et en même temps séparés et protégés les uns des autres par toutes sortes de relations fondées sur une langue, une religion, une histoire des coutumes et des lois communes. De telles relations se manifestent spatialement dans la mesure où elles constituent, par elles-mêmes, l'espace dans lequel les divers membres d'un groupe établissent des contacts et communiquent entre eux. L'Etat d'Israël n'aurait jamais existé si le peuple juif n'avait pas créé et perpétué, pendant de longs siècles de la Dispersion, un espace insterstitiel qui lui fût propre» (Arendt dans EJ, cité par Marientras R. 1975, 29).

216 «L'infinitude de l'action n'est que l'autre aspect de sa formidable capacité d'établir des rapports, qui est sa productivité spécifique» (CHM, 215, cité par Enegrén 1984, 45).

217 Un chercheur a noté justement que si Arendt se déplace du terrain de l'entendement vers celui de l'âme, elle ne situe pas les liens entre l'imagination et les sentiments (Gotthold 1998).

218 Les deux citations successives choisies par Arendt à la suite de ce titre dans son texte sur la vie de W. Benjamin sont parlantes à ce propos: «Celui qui, vivant ne vient pas à bout de la vie, a besoin d'une main pour écarter un peu le désespoir que lui cause son destin [...] mais de l'autre main, il peut écrire ce qu'il voit sous les décombres, car il voit autrement et plus de choses que les autres, n'est-il pas mort de son vivant, n'est-il pas l'authentique survivant?» (Franz Kafka, *Journal*, 19 octobre 1921, trad. M. Robert, *Œuvres complètes*, t. VI, 406, Cercle du livre précieux, Paris, 1964). «Un naufragé, qui dérive sur une épave, en grimpant à l'extrémité du mât, qui est déjà fendu. Mais il a une chance de donner de là-haut un signal de détresse» (Walter Benjamin, lettre à Gershom Scholem du 17 avril 1931).

219 Dans une lettre du 28.10.1960, elle informa Heidegger qu'elle avait demandé à son éditeur de lui en faire parvenir une copie: «Vous remarquerez que ce livre ne comporte aucune dédicace. Si les relations entre nous n'avaient pas été contrariées par les astres – quand je dis 'entre nous', ce n'est pas seulement entre vous et moi –, je vous aurais demandé si je pouvais vous le dédier; le livre tire ses racismes de mon premier séjour à Marbourg et c'est un travail qui vous doit tout, à tous égards. Dans l'état actuel des choses, cela me semble difficile à croire; mais je voulais au moins vous dire, d'une façon ou d'une autre, les choses telles qu'elles sont» (Ettinger 1995, 132).

220 «[...] d'après G. Gray, c'est avec une profonde aversion, presque sous la contrainte», qu'Arendt décida de s'interroger sur la question de savoir si «ceux qui mènent une vie théorique sont plus actifs et plus vivants que les hommes d'action», car d'une part «elle avait un certain mépris pour les philosophes, notamment pour leur prétention à croire que la pensée est un mode supérieur d'action», et d'autre part, elle «doutait de ses propres capacités dans ces 'affreux sujets' de philosophie pure» (Courtine-Denamy 1994, 366).

221 Dans une longue note Arendt clarifie qu'il faut entendre par «erreur» qui a de multiples aspects un «errement beaucoup plus grave: «[...] l'errement beaucoup plus décisif qui consista à esquiver la réalité des caves de la Gestapo et des enfers de torture des camps de concentration qui naquirent immédiatement après l'incendie du Reichstag, en se réfugiant dans des régions prétendument plus significatives» (VE 1 note 1, 319).

222 En ce sens, elle partage la même place que celle que J. Kristeva (1980, 247) définit pour le psychanalyste s'intéressant à l'abject: elle danse sur un volcan, avec deux questions: «Pourra-t-il [psychanalyste] alors radiographier l'horreur sans en capitaliser le pouvoir? Exhiber l'abject sans se confondre avec lui?» La réponse de J. Kristeva à ces deux questions pointe le rôle qu'Arendt attribue à l'inépuisable activité de la pensée et en particulier la compréhension: «Probablement pas. Mais c'est le savoir, d'un savoir miné d'oubli et de rire, d'un savoir abject, qu'il, qu'elle s'apprête à traverser la première grande démystification du Pouvoir (religieux, moral, politique, verbal) que l'humanité a vécue, et qui se produit nécessairement à l'intérieur de cet achèvement de la religion comme horreur sacrée qu'est le monothéisme judéo-chrétien [...]. Est-ce le calme rivage d'une contemplation que je me réserve en mettant à nu, sous les surfaces sournoises et policées des civilisations, l'horreur nourricière qu'elles s'occupent à écarter en purifiant, en systématisant, en pensant: l'horreur qu'elles se donnent pour se construire et fonctionner? Je l'entends plutôt comme un travail de déception, de frustration, d'évidement... Problablement le seul contrepoids à l'abjection» (248).

223 Voir à ce propos B. Stevens, 1985. Citons directement Arendt dans un passage où elle établit un lien étroit entre réminiscence et narrativité: «Dans la mesure où quelque 'maîtrise' du passé est possible, elle consiste dans la relation de ce qui est arrivé. Mais une telle relation, qui fait l'histoire, ne résout aucun problème et ne soulage aucune souffrance; elle ne maîtrise rien de manière définitive. Plutôt, tant que le sens de ce qui advient demeure vivant [...] il incite à une narration toujours répétitive. Le poète, en un sens très général, et l'historien, en un sens très particulier, ont pour tâche de déclencher cette narration, et de nous y guider [...]. Aucune philosophie, aucune analyse, aucun aphorisme, quelque profonds qu'ils soient, ne se peuvent comparer en intensité et en plénitude de sens avec une histoire bien racontée» (VP 31).

224 «L'histoire connaît maintes époques où le domaine public s'obscurcit, où le monde devient si incertain que les gens cessent de demander autre chose à la politique que de les décharger du soin de leurs intérêts vitaux et de leur liberté privée» (VP 20).

225 C'est aussi le chemin suivi par G. Bachelard qui, en 1972, pose aussi la thèse que l'imagination est la puissance majeure de la nature humaine (p. 16) (voir 4e partie, chapitre II), tout en situant sa saisie au niveau de l'image poétique et de la métaphore. Ce philosophe des sciences se propose de faire une

«phénoménologie de l'imagination» (considération du départ de l'image dans une conscience individuelle, pour repérer la transsubjectivité d'une image (p. 3) à partir de l'imaginaire des poètes. Il s'appuie sur la phénoménologie en refusant la psychologie et la psychanalyse. «[...] l'acte poétique, l'image soudaine, la flambée de l'être dans l'imagination échappent aux enquêtes psychologiques et psychanalytiques» (2). Conséquence et choix pour Bachelard: «Il faut en venir, pour éclairer philosophiquement le problème de l'image poétique, à une phénoménologie de l'imagination. Entendons par là, une étude du phénomène de l'image poétique quand l'image émerge dans la conscience comme un produit direct du cœur, de l'âme, de l'être de l'homme saisi dans son actualité» ((2). Il part des questions suivantes: «Comment une image parfois très singulière peut-elle apparaître comme une concentration de tout le psychisme? Comment aussi cet événement singulier et éphémère qu'est l'apparition d'une image poétique singulière, peut-il réagir – sans aucune préparation – sur d'autres âmes, dans d'autres cœurs, et cela, malgré les barrages du sens commun, toutes les sages pensées, heureuses de leur immobilité?» (p. 3). Le caractère de l'émergence des images poétiques, c'est qu'elles ne sont pas soumises à la causalité, imprévisibilité, «actes brefs, isolés, actifs» (p. 2). Il s'agit alors d'étudier les variations. Il effectue son analyse en réfléchissant sur la «rêverie poétique», sur «l'image poétique» (qu'il distingue de la métaphore), une «ontologie directe» inscrite au plus profond de la subjectivité et transsubjective, qui s'adresse directement à l'autre au niveau de l'âme (souffle) et pas au niveau de la raison. Pour lui l'âme est libre quand elle est détachée des passions, du désir. Qu'elle est au-delà, ou plutôt en deçà. Les images poétiques existeraient dans un lieu du psychisme avant le désir, les passions... Il part de la distinction entre âme *(Seele)* et esprit *(Geist)*.

226 En 1948, Arendt écrivait 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 courant» (cité par Young-Bruehl 1986, 78).

227 G. Scholem: «Nous n'y étions ni l'un ni l'autre», *Aufbau*, 20 décembre 1963 (cité par Courtine-Denamy 1994, 181); on pourrait opposer à cette phrase une phrase de Lévi (1995, 65): «Avoir été impliqué personnellement ne me fournit pas d'éléments d'explication, je peux fournir des données, mais les raisons, non.»

228 Dans les huitième et neuvième conférences, Arendt souligne à quatre reprises (pp. 76, 81, 86, 89) que l'espoir est en fait pour Kant «une sympathie d'aspiration» (76), une hypothèse «l'espérance en des temps meilleurs» sans laquelle il est impossible d'agir (81), «l'idée de progrès, l'espérance du futur, par où l'on juge l'événement en fonction de ce qu'il promet pour les générations à venir» (86), l'importance de l'histoire en tant qu'ouverture d'horizons pour l'avenir: «C'est l'espoir qu'elle renfermait pour la postérité qui a fait de la Révolution française un événement aussi décisif» (89).

229 Il s'agit ici de l'opposition classique entre Raison *(ratio, Vernunft, Reason)* et Entendement *(Intellectus, Verstand, Understanding)*. Pour Kant, *Vernunft* est traduit en français, en effet par raison, au sens d'une faculté (*reine Vernunft*, raison pure, *praktische Vernunft*, raison pratique), mais *Verstand* est plutôt traduit par entendement que par intellect. «Au sens kantien, l'entendement est la fonction de l'esprit qui consiste à relier les sensations en séries et en systèmes cohérents par le moyen des catégories» (Lalande 1976).

230 En lisant ce chapitre où Arendt insiste sur le fait que l'activité de pensée est étroitement liée à la pluralité, cela a évoqué pour nous, en réfléchissant à la pensée et au discours, des questions liées à l'énonciation et au type de discours qu'était le discours philosophique et à ce que signifiait la négation de la pluralité dans l'activité de pensée et de discours. A ce propos, rappelons que Freud pose une analogie entre le discours du schizophrène et le discours philosophique, précisément dans le fait que le discours philosophique ne se situe pas dans une position dialogique dans le réseau de l'énonciation, mais s'objective, se met en quelque sorte au-dessus du réseau d'énonciation, en se posant comme la référence. «Dans les deux types de discours, souvent, les propriétés, les relations deviennent par hypostase et nominalisation des objets dont le mode d'existence et de représentation n'est plus distingué des 'choses/objets' sur lesquelles la relation était initialement définie par le jugement. Il n'est pas non plus impossible que l'analogie existe encore du point de vue du rôle joué par l'énonciateur. Dans le discours philosophique, l'énonciateur ne dit pas 'à mon avis', il ne se propose pas comme support du jugement qu'il porte. Il parle 'en vérité', c'est-à-dire qu'il suppose que tout sujet parlant porterait sur les choses qu'il considère le même jugement que le sien propre. Dans le discours philosophique, l'hypostase du jugement, son 'objectivation' (la façon dont il est présenté comme objet) aboutit donc aussi à une double rupture: le statut de la qualité n'est plus distingué de celui de l'objet sur lequel elle porte (première rupture); le lien avec la conscience qui juge est aboli. Parler de 'trouité' dans un fonctionnement philosophique (caricatural) empêche de parler ensuite de grands trous et de petits trous (de moduler, de faire des comparaisons quelles qu'elles soient) et de considérer qu'il y a un énonciateur qui juge et confère à un sujet (logique) le prédicat 'être troué'. En d'autres termes, en philosophie comme dans les énoncés

schizophrènes, ce qui est pensé n'existe pas de façon dialogique mais comme 'chose en soi'» (Danon-Boileau 1987, 115-116). On peut se demander s'il existe un type universel de discours philosophique. Mais une telle remarque mériterait certes d'être vérifiée dans une analyse de discours philosophiques, ne serait-ce que pour vérifier si tous les discours philosophiques répondent à la description analogique de S. Freud entre le discours schizophrène et le discours philosophique.

231 Arendt précise une nouvelle fois la distinction entre *solitude* et *esseulement*: «La solitude est la situation de l'homme qui se tient compagnie à lui-même. L'esseulement se déclare quand je suis seul sans que se sépare en moi le deux-en-un, incapable de me tenir compagnie à moi-même, quand, comme le disait Jaspers, 'Ich bleibe mir aus' (je me fais défaut à moi-même) ou, pour s'exprimer autrement, quand je suis un et sans personne» (VE 1 210).

232 Tout en nous rappelant que les deux menaces qui guident Arendt dans toute son œuvre sont le totalitarisme et la menace de la guerre d'anéantissement, et qui lui font poser le jugement comme la faculté la plus politique, tout en attribuant un rôle particulier à l'imagination par rapport au jugement, elle s'approche là des considérations de G. Anders quand il écrit sur la bombe atomique en 1956. Face à la superfluité des êtres humains «que le même homme puisse être employé dans un camp d'extermination et à la fois [être] bon père de famille» (Anders 1995, 59) qui a été constatée dans le totalitarisme, fait poser par G. Anders comme tâche «décisive», «la formation de l'imagination morale». Tout en parlant de «l'insuffisance d'affectivité» qui n'a pas permis de ressentir les situations, il parle de nécessité de se former à «ressentir», de «commencer à expérimenter, de s'essayer à des 'exercices d'élongation morale', à 'l'étirement des prestations imaginatives et affectives habituelles'» (60-61). Bien que ce thème nous ramène à Kant (mentalité élargie), il ne s'y réfère pas. Il ne met pas le même accent qu'Arendt sur le rapport entre la pensée et le jugement en référence à l'action politique, mais plutôt sur le rapport entre la morale et le jugement des individus.

233 Il est significatif que ses notes de cours sur l'imagination proviennent d'un séminaire sur la *Critique de la faculté de juger* qu'elle a donné à la *New School* au cours du même semestre de 1970 où elle donnait parallèlement ses conférences sur Kant.

234 Voici comment parle en 1965 de l'exemple Arendt à propos de pauvreté et de misère: «Supposons que je regarde un taudis et que je perçoive dans cette construction l'idée générale qu'il n'exhibe pas directement l'idée de pauvreté et de misère. Je parviens à cette idée en me représentant à moi-même ce que je ressentirais si je devais y vivre: j'essaie de penser à la place de celui qui habite le taudis. Le jugement qui en sortira sera loin d'être nécessairement le même que celui de ses habitants – le temps et le manque d'espoir ont pu émousser l'atrocité de leur condition –, mais il deviendra pour mon jugement à venir sur ces questions un exemple mémorable auquel me référer [...]. En outre, tout en tenant compte des autres lorsque je juge, cela ne veut pas dire que je conforme mon jugement à celui des autres. Je parle encore en mon nom propre et je ne fais pas le décompte des voix pour aboutir à ce que je crois juste. Mais de toute façon mon jugement n'est plus subjectif» (Conférences données à la *New School* sous le titre: «Some Questions of Moral Philosophy», quatrième conférence, 24 mars 1965, Arendt Papers, Library of Congress, Container 40, p. 024648, cité par R. Biener 1991, 153).

235 R. Beiner précise à propos de ce texte: «La notion de 'validité exemplaire' est d'une importance capitale, car elle fournit la base d'une conception de la science politique axée sur le *particulier* (récits, exemples historiques) et non sur l'*universel* (le concept de processus historique; les lois générales de l'histoire). La référence à Kant porte sur le fait que les exemples opèrent pour le jugement ce que les schèmes opèrent pour la connaissance (*Critique de la faculté de juger*, par. 59). Faute de cette donnée essentielle au sujet du Schématisme dans la première critique, nous ne pouvons apprécier à sa juste valeur le rôle de l'imagination dans la représentation et, de surcroît pour le jugement. Ce serait une erreur de supposer que ces pages sur «l'imagination» portent sur un sujet *différent* et n'ont, avec le jugement qu'un rapport occasionnel. Bien au contraire, ce matériau de séminaire qui prolonge l'étude de la «validité exemplaire», en la rattachant au rôle de l'imagination dans le Schématisme constitue un élément indispensable du puzzle, si l'on veut reconstruire entièrement le profil de la théorie arendtienne du «juger» (118).

236 On retrouve ici les idées qu'Arendt a développées sur «la brèche entre le passé et le futur», ou «le fossé entre le passé et le futur: le '*nunc stans*'» à partir de la fameuse parabole de Kafka (voir préface CC; VE 1 227-238).

237 Arendt cite Kant pour préciser: «Les deux termes extrêmes, c'est-à-dire la sensibilité et l'entendement, doivent nécessairement s'accorder grâce à cette fonction (transcendantale) de l'imagination, puisque autrement tous deux donneraient sans doute des phénomènes, mais ne donneraient pas d'objet d'une connaissance empirique, ni, par suite, d'expérience» (Kant, *Critique de la raison pure*, 139).

238 Dans l'introduction de la *Critique de la raison pure*, 49 et dans son dernier chapitre, 559.

239 Arendt cite deux exemples de Kant à ce propos (triangle et chien). Je cite ici l'exemple du triangle: «Il n'y a pas d'image du triangle qui puisse être jamais adéquate au concept d'un triangle en général. En effet, aucune image n'atteindrait la généralité du concept en vertu de laquelle celui-ci s'applique à tous les triangles, rectangles ou non... Le schème du triangle ne peut jamais exister ailleurs que dans la pensée» (Kant 152).

240 Pour illustrer ce propos Arendt donne un autre exemple de Kant: le pont George Washington est à la fois une image produite par le pouvoir de l'imagination empirique et un schème (bridge) qui est le produit de l'imagination pure *a priori*, au moyen duquel et suivant lequel les images sont tout d'abord possibles (Kant 153).

241 Arendt précise: Dans la *Critique de la raison pure*, l'imagination est au service de l'entendement; dans *la Critique de la faculté de juger*, «l'entendement est au service de l'imagination» (Kant, *Critique de la faculté de juger*, par. 22; remarque sur la première section de l'Analytique, 82) (I, 125).

* Cette partie sur la compréhension a fait l'objet d'un article paru dans la *Revue de théologie et de philosophie*, vol. 131, pp. 257-281.

242 VE I, 18-19; EJ, 287-288, 459-461.

243 G. Petitdemange dans son Avant-propos à la thèse d'Arendt sur Augustin (1991b), évoque Arendt citant elle-même Dostoievski en 1964 : «Maître, que dois-je faire pour gagner la vie éternelle? – Avant Tout, ne te mens pas à toi-même» *(Les Frères Karamazov)*.

244 Un exemple contemporain du processus de banalisation qui peut être évoqué est le premier moment de la guerre du Golfe où la puissance guerrière des USA est apparue en tant que danger qui a été banalisé dès le lendemain par la stratégie de l'information qui a accompagné la guerre.

245 Soulignons ici qu'Arendt tout en posant l'unicité de la *Solution finale* ne l'inscrivait pas dans la continuité de la persécution historique du peuple juif. Elle pensait qu'un tel argument revenait à perpétuer le rôle de l'antisémitisme comme facteur historique. Son approche de l'antisémitisme implique aussi une vision de rupture historique (voir EJ, OT II).

246 Avec les débats s'appuyant essentiellement sur le fameux chapitre 4, Idéologie et terreur (OT III). Je ne peux discuter ici du décalage entre ce qu'entend Arendt par le terme d'«idéologie», ses implications et ce que ce terme a recouvert dans le débat à partir de son œuvre.

247 On peut citer notamment les travaux du groupe Socialisme ou Barbarie.

248 L. Ferry, préface Augstein 1998, VIII.

249 U. Marti (1998, 20) souligne à juste titre qu'«il n'est pas aisé d'expliquer cette notion, la thématique du droit faisant presque entièrement défaut dans la philosophie politique d'Arendt». Une telle omission n'empêche cependant pas de considérer le statut ontologique qu'Arendt attribue au «droit d'avoir des droits» en rapport à la résidence et à l'appartenance politique.

250 «La vie de l'homme se précipitant vers la mort entraînerait inévitablement à la ruine, à la destruction, tout ce qui est humain, n'était la faculté d'interrompre ce cours et de commencer du neuf, faculté qui est inhérente à l'action comme pour rappeler constamment que les hommes, bien qu'ils doivent mourir, ne sont pas nés pour mourir, mais pour innover» (CHM 313).

251 La superfluité a été précédée par d'autres faits juridico-politiques: «La fabrication massive et démentielle de cadavres est précédée par la préparation historiquement et politiquement intelligible de cadavres vivants» (OT III 185). Trois pas ont précédé Auschwitz: tuer en l'homme la personne juridique, la personne morale, toute individualité.

252 Dans sa description, Arendt distingue le «tout est possible» des nihilistes russes du XIX^{e} siècle et du «tout est possible» des nazis.

253 La citation est traduite de la version allemande par F. Spescha, 461.

254 Je ne peux développer ici toute la démonstration d'Arendt sur l'enchaînement entre compréhension, action, jugement, récit et mémoire.

255 «La catégorie du comprendre, de la compréhension, a son lieu d'ancrage tant au plan de l'histoire qu'à celui de la théorie de la connaissance», rappelle A. Grunenberg (1998).

256 1) Trouver une «dénomination inédite» de la «force nouvelle qui déterminera le cours de nos destinées politiques»; dans cette première phase, «nous nous orientons vers une situation nouvelle et spécifique». 2) Regretter «notre audace et se consoler à l'idée qu'il n'arrivera rien de plus grave ni de moins habituel que ce qui tient, de manière générale, à la nature pécheresse de l'homme».

257 Le terme est emprunté à C. Castoriadis.

258 «L'histoire connaît maintes époques où le domaine public s'obscurcit, où le monde devient si incertain que les gens cessent de demander autre chose à la politique que de les décharger du soin de leurs intérêts vitaux et de leur liberté privée» (VP 20).

259 Référence citée par Young-Bruehl 1986, 671, note 115.

260 Voir aussi Arendt 1986, 92.

261 Il n'est pas sans signification qu'Arendt ait situé le seul lieu de résistance possible au totalitarisme par la pensée dans le sujet individuel, privé.

262 Arendt sera rejointe sur ce point par Castoriadis, quand celui-ci réfléchit sur la créativité humaine en terme de création a-sensée qui ne prend sens que par l'action humaine. Castoriadis écrit que les êtres humains ont créé la démocratie en Grèce, mais aussi Auschwitz et Tchernobyl.

263 Ce qui fait dire à R. Biener: «En dévalorisant l'importance de ses écrits politiques réels (au profit d'une philosophie politique non écrite), Arendt a peut-être sous-estimé la portée de la philosophie politique que Kant avait écrite»; il rappelle que les philosophes politiques libéraux (John Rawls et Ronald Dworkin) se sont contrairement à Arendt appropriés de la version kantienne du libéralisme (Biener 1991): «Arendt et la faculté de juger» (CK 197). La question que l'on se pose à la suite de cette remarque est de noter à notre tour qu'Arendt, tout en étant intéressée par certains aspects de la philosophie libérale de Kant (notamment son principe de publicité, sa notion d'espace public), se déplace en cherchant dans la troisième critique de Kant des éléments pour penser le jugement en tant qu'activité, pour tenter d'expliciter en quoi le jugement est action de création plurielle. Ses buts étaient assurément différents de ceux de Rawls et de Dworkin.

264 C'est l'axe principal de la différence d'approche avec Habermas. Voir en quoi Arendt n'est pas Habermas (Revault d'Allones 1991, 232-233).

265 Arendt souligne que même les hommes d'action reculent devant leurs propres initiatives révolutionnaires, qu'ils recherchent des précédents ou l'approbation d'une autorité pour atténuer la nouveauté de leurs actes.

266 Rappelons que la première critique de Kant tentait de répondre à la question: «*Que puis-je connaître*». La deuxième critique tentait de répondre à la question: «*Que dois-je faire*». La troisième critique de Kant, sur laquelle Arendt base son étude sur la faculté de juger, tentait de répondre à la troisième question: «*Que m'est-il permis d'espérer?*».

267 En fait pour le jugement, nous verrons qu'elle se réfère surtout à la troisième critique et aussi à la première critique, mais pratiquement pas à la deuxième critique. Elle a d'importantes réserves sur sa philosophie pratique, comme elle s'en explique notamment dans le premier tome de *La vie de l'esprit* à la page 81 dans la note 83. Dans la perspective qui est la sienne, articuler la lecture de la deuxième et de la troisième critique ne l'intéresse pas, pas plus que d'effectuer une critique de la philosophie morale de Kant.

268 «*La Critique de la faculté de juger* est le seul des grands écrits de Kant dont le point de départ est le Monde ainsi que les sens et les aptitudes qui rendent les hommes (au pluriel) propres à l'habiter. Ce n'est peut-être pas encore de la philosophie politique, mais c'est à coup sûr sa condition *sine qua non*. Si l'on pouvait découvrir que dans les aptitudes, les échanges régulateurs et le commerce entre des hommes étroitement liés les uns aux autres par la commune possession d'un monde (la terre), il existe un principe *a priori*, alors on aurait la preuve que l'homme est essentiellement un être politique» (cours donnés à Chicago sur «Kant's Political Philosophy», automne 1964, Arendt Papers, Library of Congress, Container 41, p. 032272, cité par Biener, 196).

269 Une telle distinction fait fi d'un point central de la pensée d'Arendt concernant les trois facultés d'Arendt: pensée, volonté, jugement. Les trois facultés sont définies en tant «qu'activité mentale» c'est-à-dire comme l'autre face de l'action dans la condition humaine. Si ces actions sont distinctes, cela ne signifie pas qu'Arendt oppose, assimile l'activité mentale à une pure contemplation telle que Platon définissait l'activité philosophique. Une telle distinction ignore les critiques acerbes et répétées d'Arendt de la vie contemplative en tant qu'activité de retrait, le plus souvent définie ainsi dans l'histoire de la philosophie et permettant aux philosophes professionnels de se retirer du monde. Voir à ce propos, notamment, le premier chapitre (VE 1).

270 Nous avons vu comment U. Lutz remet en cause cette thèse.

271 Voir quand Arendt souligne et critique le fait que pour Kant, la «révolte est toujours illégitime», (JUG, 77).

272 Si l'analyse peut être apprise, pour Kant, ce n'est pas le cas pour le jugement: «Kant croyait qu''une tête obtuse ou bornée'... peut fort bien arriver par l'instruction jusqu'à l'érudition Mais comme alors, le plus souvent, ce défaut accompagne aussi l'autre, il n'est pas rare de trouver des hommes très instruits qui laissent incessamment apercevoir dans l'usage qu'ils font de leur science ce vice irrémédiable» (VE1 241).

273 Dans les titres, je reprends la numérotation des conférences et j'ajoute un titre pour faciliter la lecture. Le complément du titre n'est donc pas d'Arendt.

274 Arendt choisit de traduire «communicabilité universelle» par «communicabilité générale» (voir note 107, CK, 67 à ce propos).

275 Pour cette partie, je tiens compte du résumé de la dizième conférence qu'elle fait au début de la onzième conférence, dans la mesure où le résumé est très clair (CK 101-102).

276 Elle cite Kant, avant de continuer le raisonnement par la négative: «En vertu du droit de commune possession de la surface de la terre sur laquelle, en tant que sphérique, ils [les hommes] ne peuvent se disperser à l'infini; il faut donc qu'ils se supportent les unes à côté des autres, personne n'ayant originairement le droit de se trouver à un endroit de la terre plutôt qu'à un autre [...] (*Projet de paix perpétuelle* 29). Puis elle ajoute: «Tout ceci peut être démontré négativement du fait qu'une violation du droit en un seul lieu est ressentie partout ailleurs [d'où selon Kant il s'ensuit que] l'idée d'un droit cosmopolite n'apparaît plus comme une manière chimérique et exagérée de concevoir le droit cosmopolite» (voir Kant 29-33) (CK, 114-115). Elle a déjà développé ce raisonnement dans le *post-scriptum* de EJ.

277 Y a-t-il une identité de nature et de structure entre la pensée et le langage? Quel est le statut de la «parole intérieure». On pense ici notamment aux travaux de Vygotsky (1986).

278 Par l'importance qu'Arendt donne à la mémoire et au récit, on voit qu'elle met l'accent sur une pensée de l'oralité, plus que sur une pensée de l'écriture où la description par l'argumentation devient centrale, mais comment s'articulent les deux démarches dans la pensée? J. Goody (1994) a beaucoup travaillé ce rapport entre oralité et écriture.

279 Ainsi, par exemple, quel est le poids réciproque des images mentales et du langage dans la pensée? Ou plus radicalement quel est le rapport entre imaginaire et pensée?

280 Castoriadis (1978, 154) précise à ce propos, en parlant de re-découverte «biaisée» et recouverte: «Aucun doute que c'est à Heidegger que l'on doit, avec Kant et le problème de la métaphysique (1929), la restauration à la fois de la question de l'imagination comme question philosophique et la possibilité d'un abord de Kant qui rompe avec la somnolence et l'assèchement néo-kantien. Aucun doute aussi qu'Heidegger reproduit à son tour et à lui tout seul, spectacle impressionnant, la succession des mouvements de découverte et de recouvrement qui ont marqué l'histoire de la question de l'imagination. [...] le 'recul' qu'Heidegger imputait à Kant devant 'l'abîme sans fond' ouvert par la découverte de l'imagination transcendantale, ce recul, Heidegger lui-même l'effectue après le livre de Kant. Nouvel oubli, recouvrement et effacement de la question de l'imagination, dont on ne trouvera plus de trace dans les écrits ultérieurs d'Heidegger, suppression de ce que cette question ébranle dans toute ontologie (et dans toute 'pensée de l'Etre').»

281 «La thèse d'Heidegger, qu'il va s'efforcer de justifier par les textes, est que l'imbrication de la sensibilité et de l'entendement, de l'intuition et de la pensée, du temps et des catégories est si parfaite que leur unité (c'est-à-dire celle de la connaissance) n'est pas postérieure à leur existence d'éléments, mais antérieure et originelle; au point que ce n'est qu'à partir de cette unification même que les éléments sont susceptibles d'être distingués et définis isolément. [...] Qu'une telle synthèse soit possible, on peut déjà en trouver un indice, encore assez extérieur il est vrai, dans le fait que chacun des deux éléments a déjà en lui-même un caractère synthétique. L'intuition universelle, le temps, est 'synoptique', unification de la pluralité dans l'unité; les concepts purs, en tant que réfléchissant, sont, les modes *a priori* d'unification de tous les contenus empiriques possibles. C'est là donc un trait commun des deux éléments; en est un autre, qui est d'être, tous deux, des actes de représentation. Leur synthèse commune devrait, naturellement, participer à ces deux caractères; médiatrice entre les deux éléments, elle devra s'apparenter à tous deux sans se confondre avec aucun. A ce signalement, nous avons à reconnaître l'imagination transcendantale» (Wahlens, Biemel 1965, 24-25).

282 Notons que J. Taminiaux (1992, 239-240), qui a relevé les conflits et les désaccords d'Arendt avec Heidegger, ne signale rien en rapport à l'imagination que l'usage de la troisième critique. Il se réfère uniquement à la douzième conférence sur le jugement d'Arendt. Il ne parle pas de son texte sur l'imagination où elle utilise les mêmes références de Kant qu'Heidegger. Il est vrai qu'un tel fait aurait été *a contrario* de la thèse de son livre. En lisant Arendt à propos de l'imagination, on est amené à penser, que loin de le dépasser, elle est restée en retrait de la découverte d'Heidegger.

283 Ce que rappelle E. Tassin (1987, note 1) aussi par une citation d'Arendt: «L'imagination est la faculté qui permet de se transporter en pensée vers d'autres points de vue, c'est pourquoi elle peut être dite une faculté politique. Jamais la manière critique de penser ne se coupe des autres puisque 'par la force de l'imagination' elles les rend présents et par là se déploie dans un espace potentiellement public, ouvert de tout côté.»

284 C'est la thèse de R. Biener qui a édité les notes de cours sur le jugement d'Arendt.

285 C. Castoriadis (1978, 153) définit bien les deux imaginations d'Aristote: l'imagination première et seconde. «Aristote découvre le premier l'imagination – et il la découvre deux fois, à savoir il découvre

deux imaginations. Il découvre d'abord (De l'âme, III,3) l'imagination au sens devenu depuis banal, que j'appellerai désormais l'imagination seconde, et il en fixe la doctrine depuis lui conventionnelle et encore régnante en fait et en substance aujourd'hui. Puis il découvre une autre imagination, à fonction beaucoup plus radicale, qui n'a presque avec la précédente qu'un rapport d'homonymie, et que j'appellerai désormais l'imagination première. Cette découverte se fait au milieu du Livre III du traité de l'âme ; elle n'est pas explicitée, ni thématisée comme telle ; elle rompt l'ordonnance logique du traité, et, chose infiniment plus importante, fait éclater virtuellement l'ontologie aristotélicienne – autant dire, l'ontologie tout court. Aussi bien, elle sera ignorée par l'interprétation et le commentaire, de même que par l'histoire de la philosophie, qui utiliseront la découverte de l'imagination seconde pour recouvrir la découverte de l'imagination première. »

286 Je n'aborde pas dans cet article les considérations épistémologiques d'Arendt sur les sciences sociales, ni sa philosophie de l'histoire-événement, ni le déplacement de la question du totalitarisme de la sociologie, de la psychologie vers les sciences politiques (EC 77), sa perspective d'analyse des gouvernements dans la philosophie politique (EC) contenues aussi dans son étude de la compréhension.

287 L. Ferry souligne qu'il existe des perversions de la part des critiques de la modernité en montrant qu'un des ténors de la querelle des intellectuels allemands (1986-1987) à propos de la spécificité du nazisme – dont l'un des versants a été dans le droit fil de la tentation romantique, la défense de la tradition nationale centre-européenne, un « patriotisme national » contre un « patriotisme constitutionnel » (selon les mots de Habermas) –, E. Nolte, avait été un élève et le disciple d'Heidegger, celui de la critique du monde de la technique (voir Augstein 1988, préface de Ferry).

288 « C'est une activité sans fin, qui nous permet, grâce à des modifications et à des ajustements continuels, de composer avec la réalité, de nous réconcilier avec elle, et de nous efforcer de nous sentir chez nous dans le monde » (CP 39).

289 Arendt cite la plainte d'Hamlet : « The time is out of joint, the cursed spite that I was born to set is right » (Le temps est hors de ses gonds. Maudit sort d'être né, moi pour le faire rentrer dans l'ordre) (QP 139).

290 Je ne discute pas ici la distinction faite par Arendt entre vérité et signification : « L'exigence de raison n'est pas inspirée par la recherche de la vérité mais par celle de la signification. Et vérité et signification ne sont pas une seule et même chose » (VE1 30).

291 Je pense ici au travail associatif dans des espaces intermédiaires *(agora)* précédant l'espace public.

292 Parmi les difficultés de l'approche du jugement de Kant et d'Arendt, R. Biener souligne que le jugement contient aussi des éléments de connaissance et d'épistémologie de la connaissance et non seulement des éléments de sens. Comment dès lors distinguer les « jugements mal informés » des autres jugements, comment distinguer les aptitudes différenciées à la connaissance, comment prendre en compte le fait que certains sont plus qualifiés que d'autres pour juger, se demande R. Biener. On pourrait lui répondre qu'Arendt, qui reprend de Kant le principe de publicité à la base de la vie politique, opte résolument pour un espace public où chacun apparaît en tant qu'individu différencié et contribue avec ses caractéristiques propres à l'élargissement de l'espace public (y compris par la construction plurielle de vérité). Que ces questions concernent donc l'espace public. En clair que l'espace public a à voir avec l'opinion et le jugement, et plus marginalement avec la connaissance. Là elle a une approche différente de l'approche de J. Habermas (1977, 22-23) qui raisonne sur l'espace public dont, dit-il, il est redevable à Arendt, à partir du « discours rationnel » de la vérité.

293 C. Lefort (1986, 71) écrit qu'on retrouve chez Arendt « quelque chose de l'inspiration de quelques grands penseurs contemporains » qu'il appelle un « style de pensée » et qu'il définit, quand il s'approcherait de celui d'Heidegger en ces termes « plus l'occultation de l'Etre s'étend, plus le danger s'accroît et plus nous sommes en mesure d'entendre, avec une nouvelle acuité, la question de l'Etre ». Quand Arendt décrit l'action humaine, elle s'inscrit dans l'opposition de l'invisible et du visible, de l'être et de l'apparence qui nous renvoie à la phénoménologie. Mais au-delà du « style de pensée », il y a chez Arendt une *transformation de la rationalité* avec le rôle qu'elle attribue à l'imagination, même si une telle transformation ne va pas jusqu'à une remise en cause du rapport entre imagination et pensée. C'est dans cet interstice-là qu'il y a un jeu chez Arendt entre la démonstration logique et ce qu'elle suggère, plutôt que dans une filiation étroite à la phénoménologie. Un autre auteur, J. Roman (1987), caractérise une différence entre la démarche d'Arendt et celle d'Heidegger : « Arendt radicalise à sa manière la démarche heideggerienne de Etre et temps, mais au lieu d'aller vers une radicalisation de la question de l'Etre, elle s'oriente vers une description plus précise de l'enracinement ontologique de notre pouvoir de questionner. Ce questionnement sur l'essence de telle ou telle chose, qui s'enracine dans l'expérience d'une ouverture à l'apparaître, la conduira à distinguer des sphères et des domaines d'activités humaines

différents. Ainsi se distinguent la sphère du politique de la sphère privée, tout comme se distinguent travail, fabrication et action. »

294 On voit comment à partir de là, G. Agamben (1994, 193) imagine l'espace sur le mode de l'anneau de Mobius: la base est la même (espace fini, plus de dedans-dehors, clôture, réseaux de villes au lieu du réseau de conseils), sauf que G. Agamben imagine un espace troué avec des réseaux de villes extra-territorialisées, où le sol ne serait la propriété de personne (contrairement à Arendt qui est partisane de la petite propriété).

295 Une forme de transition de l'Etat-nation vers une autre forme d'organisation de la communauté politique est imaginée dans ce sens par G. Agamben (1993, 1994) qui présente un espace terrestre unique qu'il figure avec l'anneau de Moebius troué par des réseaux de villes européennes en rapport « d'extra-territorialité » réciproque et qui mettraient en œuvre la résidence. Le modèle présenté par G. Agamben contient la même aporie que celle située dans le rapport entre Etat et conseils, fédération de conseils. On voit bien le statut du réseau, on voit mal le rapport entre les trous et le reste de l'espace ou s'inscrit l'ensemble de la politique que G. Agamben décrit comme « une totalité vide et indéterminée ». Ou pour poser la question en d'autres termes, quelle serait la différence entre ces trous et les ghettos par exemple ? La proposition de G. Agamben va dans ce sens : « Il s'agit d'un espace continu, troué, à l'image du ruban de Moebius. Le référent, ce ne sont plus les Etats-nations, mais les villes d'Europe en rapport d'extra-territorialité. » L'espace ne serait plus la propriété de personne, ce serait la « terre de personne », un lieu d'hospitalité (la même philosophie que pour les lieux d'asile, les refuges). Remise en cause d'un des piliers de la philosophie libérale (la propriété, comme une des conditions de la liberté). « Cet espace coïnciderait avec aucun territoire national homogène ni avec leur somme topographique, mais il agirait sur eux, en les trouant et en les articulant topologiquement comme une bouteille de Leyde ou un ruban de Moebius, où externe et interne s'indéterminent. En ce nouvel espace, les villes européennes, entrant en relation de réciproque extra-territorialité, retrouveraient leur ancienne vocation de villes du monde. »

Références bibliographiques

On trouvera ici l'essentiel des titres dont il a été fait référence au cours de ce travail. Un inventaire des œuvres d'Hannah Arendt utilisées y figure (livres, articles), dans leur édition française et la date de leur parution en français, ainsi que leur abréviation. Les textes utilisés et non traduits en français sont mentionnés dans leur langue d'origine. Une recherche a été faite au fonds Arendt à Washington. Des textes du fonds sont indiqués avec leur référence du fonds en question.

Un inventaire des études générales et des articles sur Hannah Arendt utilisés y figure ensuite. Ainsi que d'autres références.

Remarque importante pour la lecture: dans les parties de chaque chapitre concernant la démonstration d'Arendt, où je la lis dans le texte (partie «démonstration d'Arendt», je signale au début de quel texte il s'agit (ex. OT 21), puis j'indique uniquement dans la suite de la présentation le n° de la page (ex. 23).

1. Œuvres d'Hannah Arendt dont il est fait référence

(Livres, articles), avec les abréviations utilisées dans les citations du texte.

Signalons que les œuvres et les documents d'Arendt seront archivés prochainement à l'Université d'Oldenburg en Basse-Saxe (région natale d'Arendt).

SP	Arendt H., 1945, «The Stateless People», *Contemporary Jewish Record*, 152: 137-153.
WE	1946, «What Is Existenz Philosophy?», *Partisan Review*, XIII: 34-56.
IE	1946, «L'image de l'enfer», 1991, *Auschwitz et Jérusalem*, Tierce, Paris: 151-161.
EF	1947, «L'existentialisme vu de France», *Cahiers de philosophie*, 2, Paris.
RM	1949, «The Rights of Man. What Are They?», *Modern Review*, III, 1: 24-36.
EAB	1954, «Europe and the Atom Bomb», *Commonweal*, 60, 24: 578-580.
CONF	1954, «Europe and America: The Threat of Conformism», *Commonweal*, 60, 25: 607-610.
Pa-Pa	1959, «Paria und Parvenu: Rahel Varnhagen und die Assimilation der deutschen Juden», *Forum*, 6, 66: 227-230.
SEM	1960, Notes pour le séminaire «La philosophie politique ou philosophie et politique», Université Columbia, N.Y., 29.9.1960, in L.C. Container 44.

BanB 1963, «Von der Banalität des Bösen», *Merkur*, 17, 8:759-776.

ND 1963, *Nationalstaat und Demokratie*, Container 75, Speeches and writings file, 022809-122815, 1925-1975 and undated.

RV66 1966, «Rahel Varnhagen und die Assimilation der deutschen Juden», *Forum*, 6, 66: 227-230.

OT London 1967 (revised ed.), *The Origins of Totalitarism*, New Edition, London, George Allen and Unwin Ltd.

EJ 1966, *Eichmann à Jérusalem. Rapport sur la banalité du mal*, Paris, Gallimard.

IR 1967, *Intellectuals and Responsibility*, Fonds Arendt Washington (class. Speeches and writings file). Non numéroté.

ER 1967, *Essai sur la révolution*, Paris, Tel-Gallimard.

TM 1971, «Thinking and Moral Considerations: A Lecture», *Social Research*, 38, 3: 417-446. Reprise de cet article dans l'introduction (VE2).

MV 1972, *Du mensonge à la violence. Essais de politique contemporaine*, Paris, Calmann-Lévy.

DC 1972, «La désobéissance civile», *Du mensonge à la violence*, Paris, Calmann-Lévy: 53-105.

VP 1974, *Vies politiques*, Paris, Tel-Gallimard.

LESS 1974, «De l'humanité dans de 'sombres temps'. Réflexions sur Lessing», *Vies politiques*, Paris, Tel-Gallimard: 11-42.

KJ 1974, «Karl Jaspers. Eloge». *Vies politiques*, Paris, Tel-Gallimard: 94-109.

OT I, OT II OT III 1982, *Les origines du totalitarisme. Sur l'antisémitisme*, tome I; *L'impérialisme*, tome II; *Le système totalitaire*, tome III, Paris, Fayard, Points-politique.

CC 1972, *La crise de la culture*, Paris, Idées-Gallimard.

JM 1982, «Le grand jeu du monde», *Esprit*, 7-9: 23-24.

CHM 1983, *La condition de l'homme moderne*, Paris, Calmann-Lévy.

TOA (1954) 1985, «Travail, œuvre, action», *Etudes phénoménologiques*, 2, 3-26 (traduction d'une conférence intitulée: «Labor, Work, Action», prononcée vraisemblablement en 1957. Le manuscrit de la conférence resté inédit a été déposé à la Library of Congress (Réf.: Box 65, no. 023216 à 023230, The Papers of Hannah Arendt).

RV 1986, *Rahel Varnhagen. La vie d'une juive allemande à l'époque du romantisme*, Paris, Tierce.

GA, TC 1987, «Seule demeure la langue maternelle», *La tradition cachée*, Paris, Christian Bourgois: 221-256.

NR 1987, «Nous autres réfugiés», *La tradition cachée*, Paris, Christian Bourgois: 57-77.

HH 1987, «Heinrich Heine: Le Schlemihl et le seigneur du monde onirique», *La tradition cachée*, Paris, Christian Bourgois: 183-193.

BL 1987, «Bernard Lazare: le paria conscient», *La tradition cachée*, Paris, Christian Bourgois: 194-199.

CChap 1987, «Charlie Chaplin: le suspect», *La tradition cachée*, Paris, Christian Bourgois: 200-204.

FK1 (1944) 1987: «Franz Kafka», *La tradition cachée*, Paris, Christian Bourgois: 96-122.

FK2 (1948) 1987, «Franz Kafka: l'homme de bonne volonté», *La tradition cachée*, Paris, Christian Bourgois: 205-218.

VP (1955) 1974, *Vies politiques*, Paris, Tel-Gallimard.

AUF 1987, «L''Aufklärung' et la question juive», *La tradition cachée*, Paris, Christian Bourgois: 11-38.

Phil eur 1987, «L'intérêt pour la politique dans la pensée philosophique européenne récente», *Cahiers de philosophie*, 4, Confrontations, automne, 7-26.

VE (VE1, VE2) 1981, 1983, *La vie de l'esprit: La pensée*, vol. 1; *Le vouloir*, vol. 2; PUF, Paris.

TOA (1954) 1985, «Travail, œuvre, action» *Etudes phénoménologiques*, 1985, 2: 3-26 (traduction d'une conférence intitulée: «Labor, Work, Action», prononcée vraisemblablement en 1957. Le manuscrit de la conférence resté inédit a été déposé à la Library of Congress (Réf.: Box 65, no. 023216 à 023230, The Papers of Arendt).

TC 1987, *La tradition cachée*, Paris, Christian Bourgois.

CMC 1987, «Créer un milieu culturel», *La tradition cachée*, Paris, Christian Bourgois: 171-177.

AUF 1987, «L''Aufklärung' et la question juive», *La tradition cachée*, Paris, Christian Bourgois: 11-38.

EG 1987, «L'intérêt pour la politique dans la pensée philosophique européenne récente», *Les cahiers de philosophie*, 4: 4-28.

RPRD 1989, «Responsabilité personnelle et régime dictatorial», *Penser l'événement*, C. Habib (éd.), Paris, Belin: 93-105.

PE 1989, *Penser l'événement*, Paris, Belin.

COMP 1990, «Compréhension et politique», *La nature du totalitarisme*, Lausanne, Payot: 39-67.

RP (1953) 1990, «Religion et politique», *La nature du totalitarisme*, Paris, Payot: 139-171.

Phil pol (1954) 1990, «Philosophy and Politics», *Social Research*, 57, 1: 73-103, traduction in *Les Cahiers du GRIF*, 33: 85-100. Ce texte (dernière partie) provient d'une conférence qu'Arendt prononça en trois parties sur «Philosophie et politique: le problème de l'action et de la pensée après la Révolution française», à l'Université de Notre-Dame, dont la troisième partie est parue in *Social Research* 57,1. Les deux autres parties sont conservées à l'état de manuscrit dans le Fonds Arendt (L.C.-Cont. 76).

NT 1990, *La nature du totalitarisme*, M. B. de Launay (éd.), Paris, Payot.

NT1 1990, «La nature du totalitarisme», *La nature du totalitarisme*, Paris, Payot: 67-139.

CP 1990, «Compréhension et politique», M. B. de Launay (éd.), *La nature du totalitarisme*, Paris, Payot: 39-67.

Rech 1990, «Projet de recherche sur les camps de concentration», *La nature du totalitarisme*, M. B. de Launay (éd.), Paris, Payot: 171-179.

CK 1991, «Conférences sur la philosophie politique de Kant», *Juger. Sur la philosophie politique de Kant*, Paris, Seuil: 21-126.

PA 1991, «Le procès d'Auschwitz», *Auschwitz et Jérusalem*, Paris, Calmann-Lévy: 233-259.

SDA (1944) 1991: «Sans droits et avilis», *Auschwitz et Jérusalem*, Paris, Deux-temps Tierce: 135-138.

HPP	(1944) 1991, «Des hôtes venus du pays de personne», S. Courtine-Denamy (éd.), *Auschwitz et Jérusalem*, Paris, Deux-temps Tierce: 135-138.
AUG	1991, *Le concept d'amour chez Augustin*, Paris, Tierce.
AJ	1991, *Auschwitz et Jérusalem*, Paris, Calmann-Lévy.
JUG	1991, *Juger. Sur la philosophie politique de Kant*, Paris, Seuil.
CK	1991, «Conférences sur la philosophie politique de Kant», *Juger. Sur la philosophie politique de Kant*, Paris, Seuil: 21-126.
I-JU, ou I	1991, «L'imagination», *Juger. Sur la philosophie politique de Kant*, Paris, Seuil: 118-127.
AJ	(1950) 1991, «Les techniques de la science sociale et l'étude des camps de concentration», *Auschwitz et Jérusalem*, S. Courtine-Denamy (éd.), Paris, Deux-temps Tierce: 203-221.
QP	1995, *Qu'est-ce que la politique ?* Paris, Seuil.
HA-McC	1995, *Between Friends. The Correspondence of Hannah Arendt and Mary McCarthy 1949-1975*, N.Y, Harcourt Brace.
HA-JAS	1995, *Hannah Arendt, Karl Jaspers. Correspondance (1926-1969)*, Paris, Payot.
MIN	(sans date): Minderheiten (notes), Fonds Arendt, Washington, no. 026232, 026233, 026234, 026235 (fiche sur Otto Bauer), 026236, 026237, 38, 39, 40, 41, 42, 43 (note sur le no. d'esprit auquel se réfère plus tard P. Hassner, «l'émigration, problème révolutionnaire»), 44, 45 (note sur Vogelfrei), 46, 47, 48, 49 (note sur livre de Lichter-Knost, Staatsangehörigkeitsrecht, Berlin 1935), 50, 51, 52 (note sur livre de Lawrence Preuss, La dénationalisation imposée pour des motifs politiques), 53 (note sur livre de M. Vichniac), 54, 55, 56, 57, 58, 59, 60.
MS	(sans date): Minority, Statelessness (notes), Fonds Arendt, Washington, nº 026228.
ABC	Hannah Arendt, Heinrich Blücher, 1999: *Correspondance 1936-1968*, Paris, Calmann-Lévy.

2. Etudes sur l'œuvre et la vie d'Hannah Arendt

(Inventaire sélectif)

Abensour M. 1984, «Hannah Arendt et le sionisme en question», *Passé Présent* 3.

– 1989, «Comment penser le politique avec Hannah Arendt?», *La question de l'Etat, Colloque des intellectuels juifs de langue française*, Paris, Denoël.

– 1994-1995, «Démocratie sauvage» et «Principe d'anarchie», *Les cahiers de philosophie:* 18, 125-149.

Amiel A. 1996, *Hannah Arendt. Politique et événement*. Paris, PUF.

Aron R., 1954, «L'essence du totalitarisme», *Critique*, 80: 51-70.

Baier L. 1992, «Triomphe du présent, résurgence du passé», *Le genre humain*, 24-25: 279-292.

Bernauer J. (ed.), 1987, *Amor mundi: Explorations in the faith and thought of Hannah Arendt*, Martinus Nijhoff.

Bernstein R. 1977, «Hannah Arendt: The Ambiguïties of Theory and Practice», T. Ball (éd.), *Political Theory and Praxis: New Perspectives*. Minneapolis, University of Minnesota Press.

Biener R. 1991, «Arendt et la faculté de juger», *Juger. Sur la philosophie politique de Kant*, Paris, Seuil.

Botstein L. 1983, The Jew as pariah: Hannah Arendt's political philosophy», *Dialectical Anthropology:* 8.

Bowen-Moore P. 1989, *Arendt's philosophy of natality*, New York, St Martin's Press.

Brudny-de Launay M.-I. 1990, «Préface», *Hannah Arendt, La nature du totalitarisme*, Paris, Payot: 7-33.

Buci-Glucksmann Ch. 1989, «La troisième critique d'Arendt», M. Abensour (éd.), *Ontologie et politique. Hannah Arendt*, Paris, Tierce: 187-201.

Busch N. 1998, «Sommes-nous tous en train de devenir des sans-Etat?», M.-C. Caloz-Tschopp (éd.), *Hannah Arendt, les sans-Etat et le «droit d'avoir des droits»*, vol. 1, Paris, L'Harmattan: 247-261.

Caloz-Tschopp M.-C., 1997, «Politicka Filozofija Pokreta. Ili Vlasti Kao politicke Arcije», Dialog, 2, Sarajevo: 65-78.

– 1998, «La figure-sujet des sans-Etat dans l'œuvre de Hannah Arendt», M.-C. Caloz-Tschopp (éd.), «Hannah Arendt et le monde d'aujourd'hui: 'le droit d'avoir des droits'», *Hannah Arendt, les sans-Etat et le «droit d'avoir des droits»*, vol. 1, Paris, L'Harmattan: 30-47.

– 1998, «Citoyenneté et Education. 'Le droit d'avoir des droits' dans la philosophie politique de Hannah Arendt», *(Le) Télémaque*, 14, Rennes: 41-52.

– 1998, «Une philosophie du mouvement pour une démocratie apatride», *Transeuropéennes* 12-13: 37-49.

– 1998, «La praxis démocratique aux frontières travaillée par le mouvement», *Economie et humanisme*, 345: 62-66.

– 1999, «Sicherheitsdemokratie und neoliberaler Totalitarismus. Asylpolitik und Wegweisungsvollzug in der Schweiz», *Widerspruch*, Zurich, 37: 27-41.

– 1999, «Les 'réfugiés déportés' dans l'étau de la 'superfluité humaine'», *Transeuropéennes*, 16: 21-35.

– 1999, «La compréhension dans l'œuvre de Hannah Arendt: une activité de résistance et de création politique par la pensée», *Revue de philosophie et de théologie*, Neuchâtel, vol. 131: 257-281.

– 1999, «Cornelius Castoriadis, les racines du projet d'autonomie et les frontières de la démocratie», colloque EHESS, Paris (à paraître).

– 1999, «Le lit de Procuste de l'Intégration» (à paraître dans un livre sur l'intégration édité par le Prof. P. Dasen, Université de Genève).

– 1999, «Les sans-Etat dans la philosophie de Hannah Arendt», CNRS, colloque «Hors-droit: les gens 'sans qualité'», 23.9.1999 (à paraître printemps 2000).

– 1999, «Ce qui fait... Ceux qui font le lit du 'totalitarisme néolibéral à venir?' Réflexions suscitées par une invention suisse (1990) reprise par l'UE (1998), dans la stratégie et les dispositifs des politiques d'immigration et du droit d'asile de l'UE», Colloque Université de Tampere, Finlande (à paraître dans les Actes du colloque).

– 1999, «La fabrication étatique et interétatique des mythes de l'apartheid européen. A propos de la création de dispositifs des politiques d'accès à l'immigration et des refoulements» (à paraître dans *Cahiers du CEMRIC*, Université Marc Bloc, Stasbourg, hiver).

– 2000, «'Le domaine des étrangers' et le 'bonus malus' au regard de la 'superfluité humaine' (Hannah Arendt). Analyse de discours d'une sélection de questions et réponses officielles et d'un dispositif» (à paraître, colloque CNRS, Paris).

Caloz-Tschopp M.-C. (éd.), 1998, *Hannah Arendt, les sans-Etat et le «droit d'avoir des droits»*, vol. 1; *Hannah Arendt, la «banalité du mal comme mal politique»*, vol. 2, Groupe de Genève «Violence et droit d'asile en Europe», Université Ouvrière de Genève et L'Harmattan, Paris.

Camartin I. 1998, «La philosophe et les artistes», M.-C. Caloz-Tschopp (éd.), *Hannah Arendt, les sans-Etat et «le droit d'avoir des droits»*, vol. 1, Paris, L'Harmattan: 47-59.

Canovan M. 1974, *The Political Thought of Arendt*, New York-Londres, Harcourt Brace.

– 1983, «Arendt, Rousseau, and Human Plurality in Politics», *The Journal of Politics*, 45: 292-309.

– 1990, «Socrate ou M. Heidegger – les réflexions d'Hannah Arendt sur la philosophie et la politique», *Social Research* 57, 1: 135-165.
– 1992, Arendt. *A Reinterpretation of Her Political Thought*, London, Cambridge University Press.
Castoriadis C. 1981, «Les destinées du totalitarisme», *Domaines de l'Homme*, Paris, Seuil: 201-219.
– 1988, «Pouvoir, politique, autonomie», *Revue de métaphysique et de morale*, I; «Sur le jugement politique», 1995, *La Nation*, Hautes Etudes, Gallimard, Le Seuil: 209-212.
– 1990, «L'état de sujet aujourd'hui», *Le monde morcelé*, Paris, Seuil: 189-227.
Chaumont J.-M. 1987, «Individualisme et modernité chez Tocqueville et Arendt», *Les Cahiers de philosophie*, 4.
– 1994, «Connaissance et reconnaissance», *Le Débat*, 82: 69-89.
Chaumont J.-M. (éd.), 1992, *Hannah Arendt et la modernité*, Paris, Vrin.
– 1992, «La singularité de l'univers concentrationnaire selon Hannah Arendt», J.-M. Chaumont (éd.), *Hannah Arendt et la modernité*, Paris, Vrin: 87-109.
Collin F. 1986, «Du privé et du public», *Les Cahiers du Grif*, 33: 47-69.
– «Agir et donner», *Hannah Arendt et la modernité*, Paris, Vrin.
– 1997, «Point de vue grec et point de vue juif», *Féminismes et nazisme*, Publications de l'Université Paris VII-Denis Diderot.
– 1998, «Hannah Arendt: droit et frontières», M.-C. Caloz-Tschopp (éd.), *Hannah Arendt, les sans-Etat et le «droit d'avoir des droits»*, vol. 1, Paris, L'Harmattan: 74-84.
Cooper L. 1976, «Hannah Arendt's Political Philosophy: An Interpretation», *Revew of Politics*, XXXVIII, 2.
Courtine-Denamy S. 1994, *Hannah Arendt*, Paris, Belfond.
Delclitte Ch. 1998, «Tsiganes d'Europe: entre enracinement et désolation», M.-C. Caloz-Tschopp (éd.), *Hannah Arendt, les sans-Etat et le «droit d'avoir des droits»*, vol. 1, Paris, L'Harmattan: 155-164.
Delruelle E. 1993, *Le consensus impossible. Le différend entre éthique et politique chez Arendt et J. Habermas*, Bruxelles, Ousia.
Dossa S. 1984, «Hannah Arendt on Eichmann: The Public, the Private and Evil», *The Review of Politics*, 46, 2: 163-183.
Duffé B.-M. 1983, «Hannah Arendt: penser l'histoire en ses commencements», *Rev. Sc. ph. th.* 67: 399-416.
Enegren A. 1980, «Révolution et fondation», *Esprit*, juin 62, note 45.
– 1984, *La pensée politique de Hannah Arendt*, Paris, PUF.
Enzensberger M. H. 1964, «D'une identité incertaine», *Projet*, 162: 43-46.
Ettinger E., 1995, *Hannah Arendt et Martin M. Heidegger*, Paris, Seuil.
Eslin J. Cl. 1980, «L'événement de penser», *Esprit*, 42:71-77.
– 1996, *Hannah Arendt, l'obligée du monde*, Paris, Michalon.
Even-Granboulan G. 1990, *Une femme de pensée Hannah Arendt*, Paris, Anthropos.
Ferry J.-M. 1985, «Habermas critique de Hannah Arendt», *Esprit:* 109-124.
Ganzfried, D., Hefti, S. (Hrsg.), 1997, *Hannah Arendt. Nach dem Totalitarismus*, Zurich, Eva.
Gass W. 1984-1985, «The Origin of Extermination in the Imagination», *The philosophical forum*, XVI: 19-33.
Gotthold B. 1998, «Le phénomène du mal et la relationalité de la politique chez Hannah Arendt», M.-C. Caloz-Tschopp (éd.), *Hannah Arendt et la «banalité du mal»*, Paris, L'Harmattan: 49-58.
Gray Glenn J. 1977, «The Winds opf Thought», *Social Research*, 44: 44-61.
Grossman V. 1989, *Vie et destin*, Paris, Seuil.
Habermas J. 1977, «Hannah Arendt's Communications. Concept of Power», *Social Research*, 44: 3-24.

Heather G., Stoz M. 1979, «Hannah Arendt and the Problem of Critical Theory», *The Journal of Politics*, 41: 2-22.
Henneberg N. 1996, «Leben wie Wetter ohne Schirm», *Basler Zeitung*, 6.2.1996.
Herzog A. 1997, *Penser autrement la politique. Eléments pour une critique de la philosophie politique*, Paris, Kimé.
Hilb C. 1992/1993, «Intra-muros. Y a-t-il un monde sans promesse?», Le monde. De la phénoménologie à la politique. *Les cahiers de philosophie*, hiver.
Hill M. 1979, *The Recovery of the Public World*, New York, St Martin's Press.
Hubeny, A, 1993, *L'action dans l'œuvre de Hannah Arendt. Du politique à l'éthique*, Paris, Larousse.
Jonas H. 1977, «Acting, Knowing, Thinking: Gleanigs from Arendt's Philosophical Work», *Social Research*, 44: 25-43.
Jungfer E. 1995, «Flüchtlingsbewegungen und rassismus. Zur Aktualität von Hannah Arendt. 'Die Nation der Minderheiten und das Volk der Staatlosen'», *Medico report* 19: 4-44.
Kateb G. 1977, «Freedom and Worldliness in the Thought of Hannah Arendt», *Political theory*, V: 143-1832.
– 1984, *Hannah Arendt, Politics, Conscience, Evil*, Oxford.
Ladrière P. 1992, «Espace public et démocratie», *Raisons pratiques*, 3: 19-43.
Lafer, C., 1994, *La reconstrucción de los derechos humanos. Un diálogo con el pensamiento de Hannah Arendt*, México, Fondo de Cultura Económica.
– 1998, «La Reconstruction des Droits de l'Homme: la contribution de Hannah Arendt», M.-C. Caloz-Tschopp (éd.), *Hannah Arendt, les sans-Etat et le «droit d'avoir des droits»*, vol. 1, Paris, L'Harmattan: 102-115.
Lagardère A. 1994, *Après la honte*, Paris, Seuil.
Lefort C. 1976, «La question de la révolution», *Esprit*, 9: 206-212.
– 1983, «Une interprétation politique de l'antisémitisme: Hannah Arendt», *Commentaire* 20: 654-661 et 21: 21-28.
– 1985, «Hannah Arendt et le totalitarisme», *L'Allemagne nazie et le génocide juif*. Colloque EHESS, Paris, Seuil: 517-535.
– 1986, «Hannah Arendt et la question du politique», *Essais sur le politique*, Paris, Seuil: 59-73.
Legros R. 1985, «Hannah Arendt: une conception phénoménologique des Droits de l'Homme», *Etudes phénoménologiques*, 2, 1985: 94-112.
Leibovici M. 1989, «Le paria chez Hannah Arendt», *Ontologie et politique*. Hannah Arendt, Paris, Tierce: 201-225.
– 1993, «Action politique et pouvoir chez Hannah Arendt et Rosa Luxembourg», Femmes-pouvoir (dir. M. Riot-Sarcey), Paris, Kimé.
– 1994, «Les risques politiques de la pitié», Le visage (dir. C. Chaier), *Autrement*.
– 1995, «Le sionisme reconsidéré», *Le Magazine littéraire:* 337.
– 1997, «Le douloureux passage de la honte au récit», Le destin (dir. C. Chalier), *Autrement*.
– 1998, Hannah Arendt, une Juive. Expérience, politique et histoire, Paris, Desclée de Brouwer.
– 1998, «Des sans-Etat aux sans-papiers», M.-C. Caloz-Tschopp (éd.)., *Hannah Arendt, les sans-Etat et le «droit d'avoir des droits»*, vol. 1, Paris, L'Harmattan: 94-102.
Leroy A. Cooper 1976, «Arendt's Political Philosophy: An Interpretation», *The review of politics*, 38: 145-176.
Lescourret M.-A. 1987, «Hannah Arendt, une femme sans qualités», *Critique*, 487: 1035-1043.
Lowy M. 1996, «Hannah Arendt et Walter Benjamin» *Modernité, Démocratie et Totalitarisme*, Simone Weil et Hannah Arendt, Actes et colloques, sous la direction de M. Cedronio, Paris, Klincksiek: 143-149.
Lutz U. 1995, «La position socratique», H. Arendt, *Qu'est-ce que la politique*, Paris, Seuil: 164-176.

Lyotard J.-F. 1989, «Le survivant», M. Abensour (éd.), *Ontologie et politique. Hannah Arendt* II: 257-276, Paris, Tierce.

Marti U. 1998, «Hannah Arendt et le monde d'aujourd'hui», M.-C. Caloz-Tschopp (éd.), *Hannah Arendt, les sans-Etat et le «droit d'avoir des droits»*, vol. 1, Paris, L'Harmattan: 19-30.

Mathieu N.-C. 1998, «Banalité du mal et 'consentement': des non-droits humains des femmes», M.-C. Caloz-Tschopp (éd.), *Hannah Arendt et la «banalité du mal»*, vol. 2, Paris, L'Harmattan: 162-173.

McCarthy M. 1964, «The hue and cry», *Partisan Review*, janvier-février.

Molomb Ebebe M., 1997, *Le paradoxe comme fondement et horizon du politique chez Hannah Arendt*, Bruxelles, De Boeck Université.

Morali C. 1988, «'Combien d'amours...?'. A propos de Der Liebesbegriff bei Augustin de Hannah Arendt (1929)», *Saint-Augustin*, P. Rausin (éd.), Lausanne, L'Age d'Homme.

Renaut A., Sosoé L. 1991, «Arendt et l'idée moderne du droit», in Renaut A., Sosoé L., *Philosophie du droit*, Paris, PUF. Annexe.

Reshaur K. 1992, «Concepts of solidarity in the political theory of Hannah Arendt», *Canadian journal of political science*, December.

Revault d'Allones M. 1987, «Révolution et histoire chez Merleau-Ponty et H. Arendt», *Les cahiers de philosophie*, 4: 147-161.

– 1991, «Le courage de juger», *Juger. Sur la philosophie politique de Kant,* Paris, Seuil.

– 1995, *Ce que l'homme fait à l'homme. Essai sur le mal politique*, Paris, Seuil.

– 1998, «Hannah Arendt et la question du mal politique», M.-C. Caloz-Tschopp (éd.), *Hannah Arendt et la «banalité du mal»*, vol. 2, Paris, L'Harmattan: 19-30.

Ricœur P. 1987, «De la philosophie au politique», *Les cahiers de philosophie*, 4: 199-203.

Ring J. 1991, «The pariah as hero. Hannah Arendt's political actor», *Political theory:* 19, 3, août.

Roman J. 1987, «Habermas, lecteur de Arendt: une confrontation philosophique», *Les Cahiers de philosophie*, 4: 161-181.

Rotenstreich N. 1984-1985, «Can Evil be Banal?», *The philosophical forum*, XVI, 1-2: 50-63.

Roviello A.-M. 1987, *Sens commun et modernité chez Hannah Arendt*, Bruxelles, Ousia.

– 1989, «Les intellectuels modernes. Une pensée an-éthique et prétotalitaire», M. Abensour (éd.), *Ontologie et politique. Hannah Arendt*, Paris, Tierce: 225-237.

Scala A. 1987, «Hannah Arendt et la philosophie», *Les Cahiers de philosophie*, 4, 39.

Scholem G. 1978, *Fidélité et utopie. Essais sur le judaïsme européen*, Paris, Calmann-Lévy.

– 1983, «Ein Briefwechsel über Hannah Arendts Buch Eichmann in Jerusalem», *Neue Zürcher Zeitung*, Zürich, 19. Oktober 1963.

Shklar J. 1983, «Hannah Arendt as pariah», *Partisan Review:* 50, 1/1983.

Sofsky W. 1994, *L'organisation de la terreur*, Paris, Calmann-Lévy.

Sternberger D. 1976, «Die versunkene Stadt: Über Hannah Arendts Idee der Politik», *Merkur*, 30, 100: 935-945.

– 1977, «The Sunken City: Arendt's Idea of Politics», *Social Research*, 44: 132-146.

Stolz M. 1979, «Hannah Arendt and the Problem of Critical Theory», *The Journal of Politics*, 41: 2-22.

Taminiaux J. 1984, «Evénement, monde et jugement selon Hannah Arendt», *Passé-Présent*, 3.

– 1989, «Le paradoxe de l'appartenance et du retrait», M. Abensour (éd.), *Ontologie et politique. Hannah Arendt*, Paris, Tierce: 63-85.

– 1992, *La fille de Thrace et le penseur professionnel. Arendt et M. Heidegger*, Paris, Payot.

Tassin E. 1987, «Sens commun et communauté: la lecture arendtienne de Kant», *Les Cahiers de philosophie*, 4: 81-115.

– 1999, *Le trésor perdu. Hannah Arendt, l'intelligence de l'action politique,* Paris, Payot.

Thanassekos Y, Wismann H. (éds), 1990, *Révision de l'histoire. Totalitarismes, crimes et génocides nazis*, Paris, Cerf.
Traverso E. 1997, *L'Histoire déchirée. Essai sur Auschwitz et les intellectuels*, Paris, Cerf.
Valadier P. 1980, «Le politique contre le totalitarisme. Ouverture à la pensée de Hannah Arendt» *Projet*, 143: 329-343.
Varikas E. 1994, «Hannah Arendt and the 'pariah' as a political figure of modernity», Hannah Arendt Symposium, January, 13-17 – Wien, 1994.
– 1998, «Le fardeau de notre temps», M.-C. Caloz-Tschopp (éd.)., *Hannah Arendt, les sans-Etat et le «droit d'avoir des droits»*, vol. 1, Paris, L'Harmattan: 59-74.
Vermorel H. 1998, «De Freud à Hannah Arendt», M.-C. Caloz-Tschopp (éd.)., *Hannah Arendt et la «banalité du mal»*, vol. 2, Paris, L'Harmattan: 73-80.
Vetö M. 1982, «Cohérence et terreur: introduction à la philosophie politique de Hannah Arendt», *Archives de philosophie*, 45: 549-584.
Villa Dana R. 1995, *Arendt and M. Heidegger: the Fate of the Political*, Princeton, University Press.
Voegelin E. 1953, «The origins of totalitarism», *Review of politics:* XV, 1, janv.
Vollrath E. 1977, «Arendt and the Method of Political Thinking», *Social research*, 44: 160-182.
Weyembergh M. 1990, «La spécificité du totalitarisme selon Arendt. Analyse et critique», Y. Thanassekos, H. Wismann (éds.), *Révision de l'histoire*, Paris, Cerf: 65-77.
Wicki M. 1998, «L'action politique entre loi et faculté de juger: comment empêcher la 'perte croissante du monde'», M.-C. Caloz-Tschopp (éd.)., *Hannah Arendt et la «banalité du mal»*, vol. 2, Paris, L'Harmattan: 30-39.
Wieseltier L. 1981, «Understanding antisemitism. Hannah Arendt on the origins of prejudice», *New Republic:* 7/10.
– 1981, «Pariah and politics», *New Republic:* 14/10.
Young-Bruehl E. 1977, «L'art de raconter les histoires chez H. Arendt», *Social Research*, 44, 1.
– 1986, *Hannah Arendt*, Paris, Anthropos.

3. Lectures citées

ACT UP Paris, CEDETIM, DROIT DEVANT, FASTI, GISTI, Syndicat de la magistrature, 1997, Contribution à un débat empêché sur la politique des flux migratoires. Lettre ouverte à Lionel Jospin, Paris.
Adam J.-M., Borel M.-J., Calame C., Kilani M. 1990, Le *discours anthropologique*, Paris, Méridiens Klincksieck. Rééd. Lausanne, Editions Payot Lausanne, 1995.
Agamben G. 1990, *La communauté qui vient. Théorie de la singularité quelconque*, Paris, Seuil.
– 1993, «Forme-de-vie», *Futur Antérieur*, 1: 81-86.
– 1993, *Théorie de la singularité quelconque*, Paris, Seuil.
– 1993, «Au-delà des Droits de l'Homme» 1 et 2, *Libération*, 9 et 10 juin.
– 1994, «Au-delà des Droits de l'Homme. A la recherche d'un espace politique», Dominique Nalpas (éd.), *Le Front du Refuge. Réfugiés, exilés, demandeurs d'asile: citoyens ?*, Bruxelles, L'Arroseur arrosé: 186-194.
Amati S. 1984, «Mégamorts, unité de mesure ou métaphore?», *Bulletin de la société suisse de psychanalyse*, 18: 11-19; «Megamuertos. Unidad de medida o metafora», *Revista de psisoanalisis* (Buenos Aires), 6: 1373-1382.
– 1989, «Récupérer la honte», J. Puget (éd.), *Violence d'Etat et psychanalyse*, Paris, Dunod.
– 1992, «Ambiguity as the Route shame», *Int. J. Psychoanalsis*, 73: 329-341.
Ancori B. 1997, «Effacement du tiers et identité du sujet. Les leçons de la Grèce ancienne et de l'occident médiéval», *Figures du sujet dans la modernité*, D. Weil (éd.), Strasbourg, Arcanes: 185-229.

Anders G. 1992, «Si je suis désespéré, qu'est-ce que cela peut bien faire?» *Austriaca,* 35: 43-44.
– 1995, *De la bombe et de notre aveuglement face à l'apocalypse*, Titanic, Paris.
Antelme R. 1957, *L'espèce humaine*, Paris, Tel-Gallimard.
Aron R. 1965, *Démocratie et totalitarisme*, Paris, Folio-Essais.
– 1984, *Les dernières années du siècle*, Paris, Juillard.
Augstein R. et al. 1988, *Devant l'histoire. Les documents de la controverse sur la singularité de l'extermination des Juifs par le régime nazi*, Paris, Cerf.
Aulagnier P. 1974, «A propos de la réalité. Savoir ou certitude», *Topique*, 13: 15-22.
Aymard A. 1958, Les étrangers dans les cités grecques aux temps classiques (V^e^, IV^e^ s.), *Recueils de la société Jean Bodin*, IX, Bruxelles: 119-141.
Badie B. 1995, *La fin des territoires. Essai sur le désordre international et sur l'utilité sociale du respect*, Paris, Fayard.
Bakhtine M. 1997, *Le marxisme et la philosophie du langage. Essai d'application de la méthode sociologique en linguistique*, Paris, Minuit.
Balibar E. 1992, *Les frontières de la démocratie*, Paris, La Découverte.
Balibar E., Wallerstein I. 1988, *Race Nation Classe. Les identités ambiguës*, Paris, La Découverte.
Bauer O. 1987, *La question des nationalités et la social-démocratie*, Paris-Montréal, EDI-Arcantère.
de Beauvoir S. 1947, *Pour une morale de l'ambiguïté*, Paris, Idées NRF.
Becerra I. 1994, *Filosophia e Historia*, Tegucigalpa, Baktun.
Benjamin W. 1971, «Thèses sur la philosophie de l'histoire» (1940), Œuvres, II.
Benslama F. 1995, «La dépropriation», *Lignes*, 24:34-61.
Berner S. 1998, *Reaktionen der «Survivor» auf eine Personalabbau»*, thèse, Université de Saint-Gall.
Bettelheim B. 1947, «Individual and Mass Behavior in Extreme Situation», *Journal of Abnormal and Social Psychlogy*, XXXVIII, 4: 417-452.
Bleger J. 1981, *Symbiose et ambiguïté*, Paris, PUF.
Bonacchi G. 1986, «Autoritarisme et anti-autoritarisme dans la pensée de Rosa Luxembourg», Divers auteurs, *Rosa Luxembourg aujourd'hui*, Paris, Presses universitaires de Vincennes.
Borel M.-J., Grize J.-B., Miéville D. 1983, *Essai de logique naturelle*, Berne, Lang.
Bouretz P., Marientras R., Wieviorka M., Chaumont J.-M. 1998, «Unicité de la Shoah?» (dossier), *Le Débat:* 98, 156-187.
Breton Ph. 1997, «La représentation de l'humain et la construction d'une image de l'homme 'sans intérieur'», *Figures du sujet dans la modernité*, D. Weil (éd.), Strasbourg, Arcanes: 229-243.
Brossat A. 1996, *L'épreuve du désastre. Le XX^e^ siècle et les camps*, Paris, Albin Michel.
Browning Ch. B. 1994, *Des hommes ordinaires. Le 101^e^ bataillon de réserve de la police allemande et la solution finale en Pologne*, Paris, Les Belles Lettres.
Burbaker R. 1993, «L'éclatement des peuples à la chute des Empires. Approche historique comparative», *Actes de la recherche en sciences sociales*, 98: 3-19.
Burrin Ph. 1995, La France à l'heure allemande, Seuil, Paris.
Buttler H. 1994, *L'envahisseur est venu en pantoufles*, Anatolia, Paris.
Caloz-Tschopp M.-C., Clévenot A., Tschopp M.-P. (éds.), 1994, *Asile – Violence – Exclusion. Histoire, analyse, prospective*, co-éd. Université de Genève, Cahier de la Faculté de psychologie et des sciences de l'éducation de l'Université de Genève et Groupe de Genève «Violence et droit d'asile en Europe», Genève.
Caloz-Tschopp M.-C. 1985, «De la raison 'calcul' à la 'pensée élucidation' chez C. Castoriadis», *Etudes de lettres* 2, Université de Lausanne: 101-115.
– 1988, «Des transformations de l'Espace-monde, par l'Etat-nation et les exilés. Constats con-cernant la dynamique des représentations de l'espace dans le domaine du droit d'asile», *Espaces et Sociétés*, Paris, 54-55: 201-240.

– 1997, «La création de la démocratie et de l'asile par l'action politique contre le néolibéralisme sécuritaire», in J. Y. Carlier and D. Vanheule (éds.), *Europe and Refugees: A Challenge?* Kluwer Law International, Netherlands: 3-56.
– 1997b, «A propos du modèle suisse des 'trois cercles' en matière de politique d'immigration. Le racisme institutionnel et l'emprisonnement du pouvoir de penser et d'agir». *Transeuropéennes*, 9, Paris: 31-41; *Widerspruch*, 32, Zurich: 151-162 (allemand).
– 1998, «Une philosophie du mouvement pour une démocratie apatride», *Transeuropéennes* 12-13: 37-49.
– 1999, «Cinquante ans après Auschwitz. Dix ans après la chute du mur de Berlin. Les 'réfugiés déportés' dans l'étau de la 'superfluité humaine'», *Transeuropéennes*, n° 16, été.
Carlier J. Y. 1998, «Illustration d'une dynamique du 'droit d'avoir des droits': la suppression des visas», M.-C. Caloz-Tschopp (éd.), *Hannah Arendt, les sans-Etat et le «droit d'avoir des droits»*, vol. 1, Paris, L'Harmattan: 215-220.
Castel R. 1995, *Les métamorphoses de la question sociale*, Paris, Seuil.
Castoriadis-Aulagnier P. 1971, «Le sens perdu», *Topique*, 7-8: 4-83.
Castoriadis C. 1975, *L'institution imaginaire de la société*, Paris, Seuil.
– 1986, «Les destinées du totalitarisme», *Domaines de l'Homme*, Paris, Seuil: 201-219.
– 1986, *Domaines de l'homme*, Paris, Seuil.
– 1987, «Voie sans issue?», in A. Jacquard (éd.), *Les scientifiques parlent*, Paris, Hachette: 261-298.
– 1989, «Fait et à faire», *Revue européenne des Sciences sociales*, XXVII, 86: 457-513.
– 1990, «Pouvoir, politique et autonomie», *Le monde morcelé*, Paris, Seuil: 113-141.
– 1990, «L'état du sujet aujourd'hui», *Le monde morcelé,* Paris, Seuil: 189-227.
– 1997, «Les Carrefours du labyrinthe V», *Parcours, Les Cahiers du Grep Midi-Pyrénées*, 15-16, Toulouse: 385-413.
– 1998 «De l'autonomie en politique. L'individu privatisé», *Le monde diplomatique*, février: 23.
Chase B. F. 1992, «The problem of statelessness: The Gulf war, Palestinian evacuees and United States immigration policy», *Georgetown Immigration Law Journal*, 6,3: 567-589.
Contreras J., J. Favret-Saada 1985. «L'embrayeur de violence», in *Le Moi et l'Autre* (collectif), Paris, Denoël.
Couto M. 1995, *Terre somnambule*, Paris, Albin Michel.
Danon-Boileau L. 1987, *Le sujet dans l'énonciation. Psychanalyse et linguistique*, Paris, OPHRYS.
Dejours Ch. 1998, «Le mystère de la société folle», *Les inrockuptibles*, 138: 32-35.
– 1998, *Souffrance en France. La banalisation de l'injustice sociale*, Paris, Seuil.
Delacampagne Ch. 1998, *De l'indifférence. Essai sur la banalisation du mal*, Paris, Odile Jacob.
Derrida J. 1994, *Le passage des frontières. Autour du travail de Jacques Derrida*, Paris, Galilée, Colloque de Cerisy.
Dharendorf R. 1989, *The modern social conflict*, New York, Weidenfeld and Nicolson.
Dowty A. 1987, *Closed Borders: the Contemporary Assault on Freedom of Movement*, New Haven, Yale University Press.
Droit R.-P. 1994, «Un entretien avec Nicole Loraux, Il est nécessaire d'interroger le passé, même le plus lointain, à partir du feu du présent», *Le Monde*, 13.9.1994.
Ehrenbourg I., Grossmann V. 1995, *Le livre noir. Textes et témoignages*, Paris, Solin-Actes Sud.
Elias N. 1998, *The Germans. Power Struggles ant the Development of Habitus in the Nineteenth and Twentieth Centuries*, Polity Press et Colombia University.
– 1993, *Engagement et distanciation. Contributions à la sociologie de la connaissance*, Paris, Fayard.
Enriquez E. 1983, *De la horde à l'Etat. Essai de psychanalyse du lien social*, Paris, Gallimard.

Enzensberger H.-M. 1995, *La grande migration suivi de vues sur la guerre civile*, Paris, Gallimard.
Farah N. 1992, «Tir au pigeon», *Lettre internationale*, 35: 84-86.
Fassin D., Morice A., Quiminal C. (dir.) 1997, *Les lois de l'inhospitalité. Les politiques de l'immigration à l'épreuve des sans-papiers*, Paris, La Découverte.
Faye J.P. 1973, «Mais qu'est-ce que le «totalitarisme?», *La Quinzaine littéraire*, 1: 27-29.
Fehervary A. 1993, «Citizenship, statessness and human rights: recent developments in the Baltic states», *International Journal of Refugee Law*, 5,3: 392-423.
Ferret S. 1996, *Le bateau de Thésée*, Paris, Minuit.
Ferry J.-M. 1984, «Théorie critique et critique du totalitarisme», *Revue française de science politique*, 1: 79-102.
Ferry L. 1985, *Philosophie politique*, I, Paris, PUF.
Finley M. I. 1968, «Socrate and Athens», *Aspects of Antiquity*, London, Chatto and Windus: 58-72.
– 1976, *Démocratie antique et démocratie moderne*, Paris, Payot, notamment chapitre III (Socrate et après).
Foucault M. 1991, «Faire vivre et laisser mourir: la naissance du racisme», *Les temps modernes*, 535: 37-61.
Foucher M. 1991, «Frontières à retracer: un point de vue de géopoliticien», Ch. Descamps (éd.), *Frontières et limites*, Paris, Centre Georges-Pompidou.
Fraisse G. 1996, *La différence des sexes*, Paris, PUF.
Frank M. 1988, «Dissension et consensus selon Jean-François Lyotard et Jürgen Habermas», *Les Cahiers de philosophie*, 5: 163-183.
– 1988, *L'ultime raison du sujet*, Paris, Actes Sud.
Frank M., Larthomas J.-P., Philonenko A. 1994, *Sur la Troisième Critique*, Paris, L'Eclat. Collection tiré à part.
Freud S. 1953, «Remémorer, répéter, perlaborer», *La technique psychanalytique*, Paris, PUF, 105-116.
– 1967, *Essais sur la psychanalyse*, Paris, Payot.
– 1984, «L'intérêt de la psychanalyse», *Résultats, idées, problèmes*, t. I, Paris, PUF.
Freund J. 1976, «L'ennemi et le tiers dans l'Etat», *Archives de philosophie du droit*, 21: 23-38.
Friedländer S. 1985, «De l'antisémitisme à l'extermination. Esquisse historiographique et essai d'interprétation», in *L'Allemagne nazie et le génocide,* Colloque des EHESS, Paris, Seuil: 13-38.
– 1997, *L'Allemagne nazie et les Juifs. Les années de persécution*, I, Paris, Seuil.
Fukuyama F. 1992, *La fin de l'histoire et le dernier homme*, Paris, Flammarion.
Gass W. 1984-1985, «The Origin of Extermination in the Imagination», *The philosophical forum*, XVI: 19-33.
Gianni M. 1994, *Les liens entre citoyenneté et démocratie dans la base du débat «libéraux-communitariens». Réflexions autour de la démocratie multiculturelle*, Genève, Université, Département des Sciences politiques.
Gilisen J. 1958, «Le statut des étrangers à la lumière de l'histoire comparative», *Recueils de la société Jean Bodin*, IX, Bruxelles; 8.
Gonzales García J.M. 1989, *La máquina burocrática. Afinidades entre Max Weber y Franz Kafka*, Madrid, Visor.
Grass G. 1993, «Déclaration de perte. Discours sur le déclin de la culture politique dans l'Allemagne unifiée», *Futur antérieur*, 3: 5-15.
Graupner R. 1994, «Statelessness as a consequence of the change of Sovereignty over Territory after the last War», *World Jewish Congress*, July 1994: 27-39.
Grawitz M., Leca J. 1985, *Traité de science politique*, I, II, III, IV, Paris, PUF.
Green A. 1995, *La causalité psychique*, Paris, Odile Jacob.

Greenson R. 1961, «L'empathie et ses phases directes», *Revue française de psychanalyse*, 4: 801-814.
Grize J.-B. 1982, *De la logique à l'argumentation*, Genève, Droz.
– 1984, *Sémiologie du raisonnement*, Berne, Peter Lang.
– 1992, *Un signe parmi d'autres*, Neuchâtel, Gilles Attinger.
Grossman V. 1989, *Vie et destin*, Paris, Seuil.
Groupe de Genève 1995, *Violence et droit d'asile en Europe: Asile – Violence – Exclusion en Europe. L'asile, une pratique en voie de disparition*. Document de réflexion 1, 20 p.
Guillaumin C. 1978, «De la transparence des femmes nous sommes toutes des filles de vitrières», *Questions féministes*, 4: 7-37.
– 1992, *Sexe, Race et Pratique du pouvoir. L'idée de Nature*, Paris, Côté-femmes.
Guisan I. 1997, *Le chômage: un voyage initiatique*, Vevey, L'Aire.
Guthrie W.K.C. 1971, *Socrates*, Cambridge University Press.
Hassner P. 1992, L'émigration, problème révolutionnaire», *Esprit*, 92: 96-101.
– 1995, *La violence et la paix. De la bombe atomique au nettoyage ethnique*, Paris, Esprit.
Heidegger 1958, «Bâtir, habituer, penser», *Essais et conférences*, Paris, Tel-Gallimard: 170-194.
– 1965, *Kant et le problème de la métaphysique*, Paris, Tel-Gallimard.
– 1976, *L'Etre et le temps*, Paris, Gallimard, 151-155 (chapitre 24, la spatialité du *Dasein* et l'espace).
Héritier F. 1996, Masculin/Féminin. La pensée de la différence, Paris, Odile Jacob.
Hilberg R. 1985, *La destruction des Juifs d'Europe*, Paris, Fayard.
Hoffman P. 1984, *La résistance allemande contre Hitler*, Paris, Balland.
Huges G. 1968, «Civil Disobedience and the Political Question Doctrine», *New York University Law Review*, 43, 2.
Isaac J. 1989, *Les Oligarques*, Paris, Calmann-Lévy.
Ivekovic R. 1997, *Le sexe de la philosophie. Essai sur Jean-François Lyotard et le féminin*, Paris, L'Harmattan.
Jaspers K. 1962, *La bombe atomique et l'avenir de l'homme*, Paris, Buchet-Chastel.
– 1986, *Philosophie*, Paris-Berlin-Heidelberg-New York-Tokyo, Springer Verlag.
– 1990, *Les grands philosophes 1. Socrate-Bouddha-Confusius-Jésus*, Agora, Press Pocket.
Julien-Laferrière F. 1993, *Frontières du droit. Frontières des droits*, Paris, L'Harmattan.
Jullien F. 1998, *Un sage sans idée*, Paris, Seuil.
Kant 1985, *Œuvres philosophiques*, Paris, Gallimard, collection La Pléiade, tomes 1, 2, 3.
– (1792) 1986, «La religion dans les limites de la simple raison», *Œuvres III*, NRF-Gallimard, Paris: 1-243.
– (1795) 1986, «Projet de paix perpétuelle», *Œuvres III*, NRF-Gallimard, Paris: 333-383.
– 1988, *Théorie et pratique. Droit de mentir*, Paris, Vrin.
Keenan Th. 1994, «Droit de passage», M.-L. Maret (éd.), *Le passage des frontières, autour du travail de Jacques Derrida*, Paris, Galilée.
Kershaw I. 1996, «Retour sur le totalitarisme: le nazisme et le stalinisme dans une perspective comparative», *Esprit*, janvier-février: 101-121.
Kessedjian C. 1995, «Un fondement international au droit des déchéances de nationalité?», juin, *Le genre humain*: 149-162.
Kodmani-Darwish B. 1997, *La diaspora palestinienne*. Paris, PUF.
Kofmann S. 1989, *Socrate(s)*, Paris, Galilée.
Köhler O. 1995, «Komplizen des Genozids», *Konkret*, 4: 59-62.
Kraushaar W. 1993, «Sich auf Eis wagen. Plädoyer für eine Auseinandersetzung mit der Totalitarismustheorie», *Mittelweg*, 36: 6-29.
Kristeva J. 1980, *Pouvoirs de l'horreur. De l'abjection*, Paris, Seuil.
– 1997, «Le sujet en procès», *L'identité*, séminaire de Claude Lévy-Strauss, Paris, Grasset.
Labarrière P.-J. 1993, *Les notions philosophiques 2, Encyclopédie philosophique universelle*, Paris, PUF (2188).

Lacoue-Labarthe Ph., Nancy J.-L. 1991, *Le mythe nazi*, Paris, L'Aube.
Lalande A. 1976, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, Paris, PUF.
de Launay M. I. B. 1990, «Préface», *Hannah Arendt, la nature du totalitarisme*, Paris, Payot: 7-37.
Le Dœuff M. 1989, *L'étude et le rouet. Des femmes, de la philosophie, etc.*, Paris, Seuil.
Levi P. 1987, *Si c'est un homme*, Paris, Juillard-poche.
– 1989, *Les naufragés et les rescapés*, Paris, Gallimard.
Loraux N. 1988, «Pour quel consensus?», *Le Genre humain*, 18: 9-23.
– 1990, *Les enfants d'Athéna. Idées athéniennes sur la citoyenneté et la division des sexes*, Paris, Points-poche (postface).
– 1993, *L'invention d'Athènes*, Paris, Payot.
– 1997, *La cité divisée*, Paris, Payot.
Lyotard J.-F. 1989, «Le survivant», M. Abensour (éd.), *Hannah Arendt, Ontologie et politique*, Paris, Tierce.
Maesschalck M. 1994, «Ethique de la discussion et création sociale. Habermas versus Castoriadis», *Variations sur l'éthique. Hommage à J. Dabin*, Bruxelles: 173-192.
Maffesoli M. 1988, *Le Temps des tribus. Le déclin de l'individualisme dans les sociétés de masse*, Paris, Klincksieck.
(de) Magalha!es-Vilhena V. 1952, *Le problème de Socrate: le Socrate historique et le Socrate de Platon*, Paris, PUF.
Magris C. 1992, *Le mythe de l'empire*, Paris, L'Arpenteur.
Mairet G. 1997, *Le principe de souveraineté. Histoires et fondements du pouvoir moderne*, Paris, Gallimard.
Marientras R. 1975, *Un peuple en diaspora*, Paris, Maspéro.
Marin L. 1990, «L'Utopie ou l'infini au neutre. Voyages aux frontières», *Le genre humain*, 24-25: 45-57.
Matharika A. P. 1989, *The regulation of statelessness under international and national law*, Oceana Publications, Inc., Dobbs Ferry (NY), 2 vol.
Mathieu N.-C. 1985, «Quand céder n'est pas consentir», *L'arraisonnement des femmes. Essais en anthropologie des sexes*, Cahiers de l'Homme, EHESS, Paris.
– 1991, *L'anatomie politique. Catégorisation et idéologies de sexe*, Paris, Côté-femmes.
Mayer H. 1994, *Les marginaux. Femmes, juifs et homosexuels dans la littérature européenne*, Paris, Albin Michel.
Meier Ch. 1996, *La naissance du politique (Die Entstehung des Politischen bei den Griechen)*, Paris, Gallimard.
Meyer A. 1990, *La solution finale dans l'histoire*, Paris, La Découverte.
Michaud Y. 1994, «Les violences de l'histoire», *Esprit*, 205: 7-15.
Mommsen H. 1998, Dix essais d'histoire sociale et politique, Paris, Maison des Sciences de l'homme.
Mossé C. 1987, *Le procès de Socrate*, Paris, Ed. Complexe.
– 1994, *Démosthène ou les ambiguïtés de la politique*, Paris, Armand Colin (voir chapitre 3, par. I, La démocratie grecque; par. II, les difficultés d'Athènes au IV^e^ siècle).
Mouffe Ch. 1994, *La politique et ses enjeux. Pour une démocratie plurielle*, Paris, La Découverte.
Negri A. 1997, *Le pouvoir constituant*, Paris, PUF.
Olgivie B. 1995, «Violence et représentation. La production de l'homme-jetable», *Lignes*, 26: 113-142.
Paltzer A. 1985, *Bibliographie Socratica*, Fribourg/Muchi, Allen.
Pankov G. 1978, «Rejet et identité», *Revue française de psychanalyse*, Paris: 2.
Platon 1964, *Le Banquet; Phèdre*, Paris, Garnier Flammarion.
– 1965, *Apologie de Socrate*, Paris, Garnier Flammarion.
– 1967, *Gorgias, Menexène*, Paris, Garnier Flammarion.

Polanyi K. 1983, *La Grande Transformation. Aux origines politiques et économiques de notre temps*. Préface de Louis Dumont, Paris, Gallimard.
Poliakov L. 1963, *Le procès de Jérusalem. Juger Adolf Eichmann*, Paris, Calmann-Lévy.
– 1986, *Le bréviaire de la haine. Le III^e Reich et les Juifs*, Paris, Ed. Complexe.
– 1987, *Les totalitarismes du XX^e siècle. Un phénomène historique dépassé ?*, Paris, Fayard.
– 1989, *L'envers du destin*, Paris, Le Fallois.
Polin R. 1987, «La désobéissance civile», *Cahiers de philosophie politique et juridique*, 12: 185-196.
Pollack M. 1990, *L'expérience concentrationnaire. Essai sur le maintien de l'identité sociale*, Métailié, Paris.
– 1993, «Mémoire, oubli, silence», *Une identité blessée*, Paris, Métailié, 15-38.
Puget J. (éd.), 1989, *Violence d'Etat et psychanalyse*, Paris, Dunod.
Rancière J. 1995, *La mésentente. Politique et philosophie*, Paris, Galilée.
Rawls J. 1993, *Justice et démocratie*, Paris, Seuil.
– 1995, *Libéralisme politique*, Paris, PUF.
Ricœur P. 1993, «De la métaphysique à la morale», *Revue de Métaphysique et de Morale*, 4: 455-477.
Rigaux F. 1993, *Nouveaux itinéraires en droit. Hommage à François Rigaux*, Bruxelles, Bruylant.
– 1993, «Impunité, crimes contre l'humanité et juridiction universelle», *Bull. LIDLIP*, Genève, février 1993: 71-84.
– 1997, *La loi des juges*, Paris, Odile Jacob.
Rilke R.-M. 1995, *Samtliche Werke,* Wiesbaden, VI, Prose.
Rossi J. 1997, *Le manuel du Goulag*, Paris, Le Cherche midi.
Rudnicki A. 1966, *Les fenêtre d'or et autres récits*, Paris, Gallimard.
Sabato E. 1984, *Nunca más*, Buenos Aires, Ed. Universitaria, Eudeba.
Sayad A. 1991, *L'immigration ou les paradoxes de l'altérité*, Bruxelles, de Boeck.
Schérer R. 1993, *Zeus hospitalier. Eloge de l'hospitalité*, Paris, Armand Colin.
Schram G. G. 1992, «The right to nationality and the problem of statelessness», University of Iceland, Faculty of Law, 5 p.
Semprun J. 1995, *L'écriture ou la vie*, Paris, Gallimard.
Sizaire A. 1997, *Primo Levi. L'humanité après Auschwitz*, Paris, Desclée de Brouwer.
Strasser O., Pannekoek A. 1977, *Nation et lutte des classes*, Paris, 10-18.
Sudarshan S. 1992, *The citizenship laws of the Baltic states. Croatia and Russia: main issues*, Genève, H.C.R.-ONU, 23 p.
Suter D. 1983, *Rechtsauflösung durch Angst und Schrecken. Zur Dynamik des Terrors im totalitären System*, Berlin, Duncker und Humblot, Band 55.
Takkenberg A., Tahbaz C. C. (éds.), 1990, *Travaux préparatoires pour la convention de 1951 relative au statut de réfugié*, Dutch Refugee Council, Amsterdam.
Taylor Ch. 1992, «Quel principe d'identité collective?», J. Lenoble, N. Dewandre, *L'Europe au soir du siècle*, Paris, Esprit: 59-67.
Tort M. 1995, «Un concept psychanalytique de la violence», *Lignes* 25: 244-250.
Traverso E. 1992, *Les juifs et l'Allemagne. De la «symbiose judéo-allemande à la mémoire d'Auschwitz»*, Paris, La Découverte.
– 1993, «Rationalité et barbarie», *Les Temps modernes*, 568, 11.
– 1997, *L'Histoire déchirée*, Paris, Cerf.
Van Krieken P. 1994, *Disintegration and statelessness*, Deventer (The Netherlands), Kluver.
Varikas E. 1988, «Les dernières seront les premières: potentiel subversif et apories d'une révolte paria dans la morale», *Révolte et société*. Actes du IV^e colloque d'histoire au présent, Paris, mai 1988, tome 1, Publication de la Sorbonne. Texte transmis par l'auteur.

– (sans date), O, why was i born with a different face ?». *Corps physique et corps politique pendant la Révolution française*, CEDISST-CNRS, Université de Paris VIII. Texte transmis par l'auteur.
– 1995, «Extension ou redéfinition de la citoyenneté ?», Communication au forum européen Genre et emploi de temps, Florence, février 1995.
Vernant J.-P. 1969, *Les Origines de la pensée grecque*, Paris, PUF.
– 1989, *L'individu, la mort, l'amour*, Folio, Paris.
Vidal-Naquet P. 1984, «La société platonicienne des dialogues. Esquisse pour une étude prosopographique», *Aux origines de l'Hellénisme. La Crète et la Grèce (Hommage à H. V. Effenterre)*, Paris, Centre Glotz : 273-293.
– 1993, «Une invention grecque : la démocratie», *Esprit*, décembre, 15.
Viñar M. et M. 1995, «La memoria y el porvenir. El impacto del terror político en la mente y la memoria colectiva», Y. Achugar (éd.), *Cuentas pendientes*, Trilce, Montevideo.
Vygotsky L. 1986, *Le langage et la pensée*, Paris, Ed. sociales.
Wahlens A., Biemel W. 1965, *M. Heidegger. Kant et le problème de la métaphysique*, Paris, Tel-Gallimard.
Walker D. J. 1981, «Statelessness : Violation or conduit for violation of human rights», *Human Rights Quarterly*, 3,1 : 106-123.
Weil C. (éd.), 1977, *Otto Strasser, Anton Pannekoek. Nation et lutte des classes*, Paris, 10-18.
– 1987, *L'internationale et l'autre. Les relations interethniques dans la II^e internationale*, Paris, Arcantère Editions.
Weis P. 1944, «The problem of Statelessness. Statelessness as a legal political problem», *World Jewish Congress*, London.
– 1979, *Nationality and Statelessness in International Law*, Sijthoff and Noordhoff International Publishers B.V. Alphen aan den Rijn, The Netherlands.
– 1994, «The problem of Statelessness. Statelessness as a legal political problem», *World Jewish Congress*, 1994, 4.
Will E. 1972, *Le Monde grec et l'Orient*, t. 1 : *Le V^e siècle*, Paris, PUF.
Winnicott D. W. 1971, «La localisation de l'expérience culturelle», *Nouvelle revue de psychanalyse*, 4 : 15-23.
Yovel Y. 1980, *Kant et la philosophie de l'histoire*, Paris, Méridiens Klincksiek.
– 1991, *Spinoza et autres hérétiques*, Paris, Seuil.
Zumthor P. 1993, *La mesure du monde*, Paris, Seuil.

Table des matières

Avant-propos 9

Introduction
Les sans-Etat, figure emblématique du XX^e siècle au seuil de l'an 2000 11

Sans-Etat: superflus 12
Homeless, Statelessness, Worldlessness 12
Les sans-Etat dans la philosophie d'Hannah Arendt 15
L'enjeu de la résidence et de l'appartenance politique 16
L'enjeu de la «banalité du mal» 17
Les limites du droit en vigueur dans le prisme des sans-Etat 19
Une ontologie du mouvement au cœur de la politique
et de la philosophie 20
Serions-nous tous des sans-Etat en puissance ? 23

PREMIÈRE PARTIE
Le mouvement du manque et du désir dans la *praxis*
philosophique 27

Introduction générale 29

L'itinéraire de lecture de l'œuvre d'Arendt 29
Les quatre conflits significatifs 36
Le manque et le désir politique dans la *praxis* philosophique 41

La démonstration d'Arendt 45

1 Le conflit Socrate-Platon, conflit fondateur en Grèce
entre la philosophie et la politique 45
1.1 Le choc de Platon: le procès de Socrate 46
1.2 Les données du conflit 47
1.3 L'exemple de Socrate 49
1.4 L'originalité de Socrate 50
1.5 Deux conflits révélés par la condamnation de Socrate 51

2 L'histoire-événement 55
2.1 Le pente naturelle du déclin 56
2.2 La soumission à la nécessité de l'Histoire, l'oubli de l'action 56
2.3 Un événement «sans précédent» qui échappe à la loi de la causalité 57
2.4 Le trésor perdu de la révolution 59
2.5 La politique et la philosophie entre désert et oasis 61

3 Qu'est-ce que la politique ? 64
3.1 Les idées maîtresses du projet *Qu'est-ce que la politique ?* 64
3.2 Les grandes étapes du projet 66

Les réflexions sur la démonstration d'Arendt 68

4 Les ouvertures et les apories pour une philosophie de la politique 68
4.1 Les enseignements du conflit entre la philosophie et la politique . . 68
4.2 La retrouvaille de l'histoire-événement et de la politique 75
4.3 L'ontologie du mouvement de l'action de la liberté 77

DEUXIÈME PARTIE
Le double mouvement conflictuel du pouvoir.
Entre domination totale et action plurielle 81

Introduction générale 83

Entre pseudo-ontologie destructrice et ontologie créatrice 83
Le régime et système totalitaire, mouvement de destruction 86
L'action, mouvement de création humaine politique 89

La démonstration d'Arendt 92

1 Le mouvement-destruction. Le désert de la domination totale 92
1.1 Le mal politique extrême 92
1.2 La «banalité du mal» en tant que mal politique 94
1.3 Le sens philosophique et politique de l'horreur d'Auschwitz 98
1.4 Tout est possible, grâce à l'organisation 102
1.5 L'arrivée du totalitarisme au pouvoir 104
1.6 Le totalitarisme, un nouveau régime politique «pseudo-ontologique» 105
1.6.1 La tempête de sable dévastatrice 107

1.6.2 Le cercle de fer de la terreur totale 108
1.6.3 La pensée réduite à la tyrannie de la logique totalitaire . . 109
1.7 La superfluité humaine, au cœur du régime totalitaire 111
1.7.1 Qu'est-ce que la superfluité humaine ? 112
1.7.2 *Comment et où Arendt repère-t-elle la superfluité humaine ?* 113
1.7.3 Les racines historiques de la superfluité humaine 113
1.7.4 De la suppression des droits à la suppression de la vie 115
1.7.5 La fabrication de la superfluité humaine 115
1.7.6 La superfluité humaine est le mal politique contemporain . . 117
1.7.7 La barbarie produite par le propre système 118
1.8 La coïncidence d'Auschwitz et d'Hiroshima 119

2 Le mouvement-création. L'action : spontanéité, commencement, initiative, achèvement 122
2.1 La condition humaine 124
2.2 Le domaine public et le domaine privé 126
2.2.1 L'humain, animal social et politique 126
2.2.2 La polís *et la famille* 127
2.2.3 L'avènement du social 127
2.2.4 Le domaine public : le commun 129
2.2.5 Le domaine privé : la propriété 130
2.2.6 Le social et le privé 131
2.2.7 Le lieu des activités humaines 131
2.3 Le travail 131
2.4 L'œuvre 133
2.5 L'action 135
2.5.1 La révélation de l'agent dans la parole et l'action 135
2.5.2 Le réseau des relations et les histoires jouées 136
2.5.3 La fragilité des affaires humaines 137
2.5.4 La solution des Grecs 137
2.5.5 La puissance et l'espace de l'apparence 139
*2.5.6 L'*homo faber *et l'espace de l'apparence* 140
2.5.7 Le mouvement ouvrier 141
2.5.8 La substitution traditionnelle du faire à l'agir 142
2.5.9 L'action envisagée comme processus 144
2.5.10 Le pardon et la promesse 145
2.6 La désobéissance civile, une forme d'action politique 146
2.6.1 La distinction entre l'objection de conscience et la désobéissance civile 148
2.6.2 La spécificité de la désobéissance civile 149
2.6.3 La compatibilité de la désobéissance civile avec le système politique 150
2.6.4 Le consentement et le droit au désaccord dans la démocratie directe 151

Les réflexions sur la démonstration d'Arendt 153

3 Le pouvoir du totalitarisme. Un mouvement de domination totale 154
3.1 La description paradoxale du totalitarisme. Montrer quelque chose qui échappe à la pensée 154
3.2 La matrice d'anéantissement du totalitarisme 157
3.3 L'humain superflu, création du système totalitaire de portée universelle 160
3.4 L'autre face du mal politique du système totalitaire: un sujet vide, sans âme 164
3.5 L'avertissement majeur 168

4 Le pouvoir de l'action humaine. Un mouvement de création infini, fragile 170
4.1 L'*inter-esse,* l'espace public et l'action 173
4.2 Remarques sur les sans-Etat et l'espace public de la *polis* 175
4.3 La désobéissance civile d'Arendt: possibilités et limites 178
4.4 Les sans-Etat et la tradition de la désobéissance civile 179

5 La philosophie de la politique. Au cœur du conflit du pouvoir, la puissance de l'action 183
5.1 La puissance ontologique de l'action 183
5.2 Le discours en tant qu'action politique 184
5.3 L'idéologie, la pensée, le langage totalitaire 185
5.4 Le récit, la mémoire et l'achèvement de l'action 187

6 Pour «survivre»: l'exigence ontologique dans la politique 192

TROISIÈME PARTIE
Les sans-Etat en mouvement. L'étau du totalitarisme ou la résidence, l'appartenance politique dans la citoyenneté 197

Introduction générale 199

La démonstration d'Arendt 200

1 La dislocation de l'empire, l'Etat-nation en déclin, l'Etat-cadre prisonnier 200
1.1 Les remarques d'Arendt sur l'Etat-nation à partir de l'antisémitisme 202
1.2 Le duel entre l'Etat et la nation: le dépérissement de l'espace public 202
1.3 Le nationalisme tribal et l'impérialisme continental 205

1.4 L'Etat-cadre prisonnier, la charpente de la politique en danger 207

2 Les sans-Etat pris dans l'étau du totalitarisme 209
2.1 Les réfugiés, les apatrides sans droits et avilis 209
2.2 Le déclin de l'Etat-nation, la fin des droits humains, l'apparition des sans-Etat 211
2.2.1 La nation des minorités, les peuples privés d'appartenance politique 213
2.2.2 La perte des Homeless (Heimatlose) 214
2.2.3 Le parcours tragique: Homeless, Statelessness, Worldlessness 220
2.3 L'action des sans-Etat privés de nationalité et de citoyenneté 227
2.3.1 L'action politique quand on est «hors-la-loi » 227
2.3.2 La survie des réfugiés 229
2.4 Les sans-Etat, parvenus-parias 233
2.4.1 Le parvenu: l'illusion des privilèges, la soumission 234
2.4.2 Le paria dans La tradition cachée 236
2.4.3 L'humanisation de la politique 252
2.4.4 La double appartenance et ses limites 253

3 Des Grecs à la révolution 256
3.1 Le retour aux Grecs pour retrouver le sens de la révolution 256
3.2 L'*isonomie* n'est pas l'égalité au sens moderne 259

Les réflexions sur la démonstration d'Arendt 261

4 L'Etat-cadre, charpente de la politique 261

5 Les sans-Etat, ni exploités, ni pauvres, ni réfugiés: «hors-la-loi» 264

6 Les sans-Etat déchets de la fin de l'histoire ou figures-sujets politiques contemporains? 267
6.1 La figure du danseur et non un concept abstrait 267
6.2 Les sans-Etat, une figure post-moderne annonçant la fin de l'histoire et du sujet? 269
6.3 L'équivoque des barbares 271
6.4 Le paria rebelle, conscient, humain enrichit la figure des sans-Etat 275
6.5 Le modèle parvenu-paria actualisant «l'homme en général» 278

7 La signification ontologique de la figure des sans-Etat pour la politique . . 281
7.1 Que signifie *Statelessness,* être sans-Etat? 281
7.2 La résidence en tant que place, matrice de la politique 285
7.3 L'appartenance politique pour agir, matrice de la politique 294
7.4 La résidence et l'appartenance politique: les deux piliers de la matrice ontologique de la politique 297

8 La démarche d'Arendt, ses incidences sur la pensée de la politique 299
8.1 Une pensée forte articulant l'ontologie et la politique 299
8.2 Arendt n'est pas une philosophe du droit à la différence, d'une logique de privilèges et d'exception 302
8.3 Comment Arendt dépasse l'aporie de l'identité-différence 305

9 Les sans-Etat: une présence paradoxale 308
9.1 Les sans-Etat désignent une limite de la révolution des Conseils . . 308

10 Le sujet politique: individu distinct, rebelle, conscient, humain, membre d'un peuple, solidaire avec les autres peuples 313

QUATRIÈME PARTIE
La pensée en mouvement. Imagination, compréhension, jugement du sujet politique dans l'espace public 315

Introduction générale 317

Une anomalie qui devient un fil rouge 317
Le contexte de la réflexion d'Arendt sur la pensée 318
Eichmann et Heidegger, interlocuteurs paradoxaux de *La vie de l'esprit* 319
L'horreur du totalitarisme, passage obligé de l'imagination 323
L'importance primordiale du jugement 325

La démonstration d'Arendt 327

1 Le «penser passionné», objet problématique pour la philosophie de la politique 327
1.1 La présentation du projet de *La vie de l'esprit* 327
1.2 La découverte du sujet pensant en relation par Socrate 333
1.3 Le dialogue silencieux de la conscience de soi, premier degré de la pluralité humaine 335

2 Le pouvoir d'imagination 341
2.1 Les notes de travail sur l'imagination 342
2.2 S'intéresser aux structures cachées 346
2.3 L'intelligence du cœur 346

3 Le pouvoir de compréhension 348
3.1 Le fardeau de la compréhension: un régime politique «sans précédent» 350
3.2 La «superfluité humaine», les sans-Etats et le «droit d'avoir des droits» 351

3.3 L'entreprise passionnée de la compréhension confrontée au régime totalitaire 353
3.4 Les trois étapes du «dialogue sans fin» de la compréhension 356
3.4.1 Première étape: l'intuition initiale saisit l'horreur 357
3.4.2 Deuxième étape: la banalisation instaure l'ambiguïté 358
3.4.3 Troisième étape: pour comprendre l'intuition initiale, le thaumazein 359

4 Le pouvoir de jugement, activité de génie politique 363
4.1 Les notes de conférence sur le jugement 367
4.1.1 Première conférence: présentation de la démarche 367
4.1.2 Deuxième conférence: la compagnie est indispensable au penseur 368
4.1.3 Troisième conférence: l'homme en tant que zoon politikon 369
4.1.4 Quatrième conférence: Kant, philosophe de la vie 369
4.1.5 Cinquième conférence: l'examen de la notion de critique chez Kant 370
4.1.6 Sixième conférence: la portée politique de la pensée critique 371
4.1.7 Septième conférence: sur la mentalité élargie 372
4.1.8 Huitième conférence: la perspective du spectateur 373
4.1.9 Neuvième conférence: le spectateur comme spectateur du monde 374
4.1.10 Dixième conférence: le génie et le goût 375
4.1.11 Onzième conférence: le sens commun 378
4.1.12 Douzième conférence: les deux opérations mentales du jugement et les normes de l'opération de réflexion 378
4.1.13 Treizième conférence: le sens commun est le sens de la communauté 379

Les réflexions sur la démonstration d'Arendt 382

5 La pensée, activité vitale, créatrice et relationnelle 382
5.1 A propos du parcours suivi dans la discussion 382
5.2 L'activité de penser en tant que mouvement de la pensée 383
5.3 La vérité et la signification 385
5.4 Le penser passionné et la pluralité 385
5.5 L'absence d'activité de penser 387
5.6 La portée politique de la pensée: une pensée pour situations limites 387
5.7 La pensée apatride, l'espace de la pensée dans le temps 388

6 L'imagination pour «voir» la nouveauté effroyable 390
6.1 De Kant à Heidegger pour découvrir l'imagination 390
6.2 Les enjeux du parcours d'Arendt 392
6.3 La métaphore de la boussole intérieure 393
6.4 Le *thaumazein* d'Arendt 394

6.5 L'imagination reproductive 395
6.6 L'imagination créatrice, la brèche entrouverte 396

7 La compréhension, acte de résistance pour élaborer le traumatisme totalitaire, lui survivre, être contemporain au monde 400
7.1 Les trois étapes de la compréhension et le pari ontologique 402

8 Le jugement, faculté centrale de la philosophie de la politique d'Arendt . . 404
8.1 Le choix politique d'Arendt: la troisième critique de Kant 404
8.1.1 Les grandes étapes de la démarche d'Arendt sur le jugement (Jug 15-127) 405
8.1.2 Une énigme paradoxale dans la démarche d'Arendt 406
8.1.3 La lecture de Kant: trouver une philosophie de la politique où on ne l'attendait pas, dans le goût 406
8.2 L'activité de jugement et la signification 407
8.3 L'activité de jugement et l'espace public 408

9 Etre sujet politique: penser, imaginer, comprendre, juger en mouvement avec soi et les autres dans l'espace public 411

Conclusion 417

Les sans-Etat, figures-sujets politiques contemporains 417
Le mouvement dans la philosophie de la politique 425
La matrice ontologique et politique de la résidence et de l'appartenance politique définit la politique et la citoyenneté 426

Notes 429
Références bibliographiques 457

Composition et mise en page:
TransfoTexte S.A., Lausanne

Achevé d'imprimer sur les presses
de l'Imprimerie Darantiere à Dijon-Quetigny
en janvier 2000

N° d'impression : 99-1401
Dépôt légal : 1er trimestre 2000

Les sans-Etat sont une figure emblématique de notre époque. Forcés au déplacement par les rapports de domination économiques et politiques, ils hantent l'histoire et l'espace multinational. Considérés comme une figure-sujet philosophique et non comme une simple catégorie juridique, ils deviennent un fil rouge pour comprendre, inventer, humaniser la politique. Ils appellent un changement de perception et de lecture du mouvement des populations. Une redéfinition de la citoyenneté.

Ils sont au centre de l'œuvre d'Hannah Arendt (1906-1975), philosophe, théoricienne politique juive, déchue de sa nationalité allemande, en fuite et exilée en France dès 1933. Puis apatride aux Etats-Unis où elle est arrivée en 1941, avant d'y obtenir un nouveau passeport en 1951, d'y vivre et d'y travailler jusqu'à sa mort.

L'objet de cet essai sur les sans-Etat dans son œuvre est simple et complexe à la fois. Il s'agit de dégager le sens philosophique et politique d'une négativité – être sans-Etat – et d'une positivité, la résidence et l'appartenance politique et au monde. En décrivant les sans-Etat, Arendt met en exergue la notion centrale de «superfluité humaine». Elle pose une affirmation essentielle, «le droit d'avoir des droits»: pas d'êtres humains libres et égaux composant le genre humain sans cadre, sans espace public où exercer la liberté et la pluralité. Une telle loi concerne l'ensemble du genre humain, chaque personne, sans exception, sous peine de dépolitisation et de déshumanisation du monde.

A l'ère des humains «jetables» (populations déplacées, peuples sans Etat, exilés, réfugiés, sans-papiers, mais aussi chômeurs de longue durée, etc.), cette réflexion est d'une actualité brûlante.

Marie-Claire Caloz-Tschopp est actuellement maître d'enseignement et de recherche suppléante à l'Université de Genève et privat-docent à l'Université de Lausanne.

ISBN 2-601-03229-4

9 782601 032291

179 F
SOFEDIS
9481459
02.00