

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 VE1 (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-même²⁴³, cette aptitude à rentrer en soi (*insight*), à dialoguer avec soi, qu'elle décrit chez Socrate par le *deux-en-un* (VE1). 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 irréflectie 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 *thau-mazein*, 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 ». Être 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 «nouveau 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 individuelle 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 incluse 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 juives²⁴⁵, 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 stalinisme²⁴⁷ 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 droits²⁴⁹. 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 vie²⁵⁰, 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 humaine²⁵¹ 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 possible²⁵² – 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 mémoire²⁵⁴.

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 relationalité. 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-événement²⁵⁵ 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-système, 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 son 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 étapes²⁵⁶ 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 «patientie 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 «nouveauité 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 avons 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 déniaient 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 fonde 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'explique 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 généralisé²⁶¹. 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 déterministe²⁶². 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'explicitier 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.