

## DARK TIMES

Judéité et politique chez Hannah Arendt

Enzo Traverso

**Presses de Sciences Po** | *Revue française de science politique*

2009/5 - Vol. 59  
pages 895 à 914

ISSN 0035-2950

Article disponible en ligne à l'adresse:

-----  
<http://www.cairn.info/revue-francaise-de-science-politique-2009-5-page-895.htm>  
-----

Pour citer cet article :

-----  
Traverso Enzo, « Dark times » Judéité et politique chez Hannah Arendt,  
*Revue française de science politique*, 2009/5 Vol. 59, p. 895-914. DOI : 10.3917/rfsp.595.0895  
-----

Distribution électronique Cairn.info pour Presses de Sciences Po.

© Presses de Sciences Po. Tous droits réservés pour tous pays.

La reproduction ou représentation de cet article, notamment par photocopie, n'est autorisée que dans les limites des conditions générales d'utilisation du site ou, le cas échéant, des conditions générales de la licence souscrite par votre établissement. Toute autre reproduction ou représentation, en tout ou partie, sous quelque forme et de quelque manière que ce soit, est interdite sauf accord préalable et écrit de l'éditeur, en dehors des cas prévus par la législation en vigueur en France. Il est précisé que son stockage dans une base de données est également interdit.

---

## DARK TIMES

### *Judéité et politique chez Hannah Arendt*

---

ENZO TRAVERSO

En 1959, lorsque la ville de Hambourg lui décerna le prix Lessing, Hannah Arendt prononça une conférence aux forts accents autobiographiques, intitulée « De l'humanité dans de "sombres temps" ». Une dizaine d'années plus tard, elle rassemblait sous ce titre une galerie de portraits intellectuels, où la conférence de Hambourg figurait en guise d'introduction<sup>1</sup>. Ce titre saisissait parfaitement le noyau profond de son itinéraire existentiel, car Arendt savait appartenir à une humanité jetée dans le *maelström* des guerres et des totalitarismes qui avait failli l'engloutir et d'où elle n'était pas sortie indemne. Les « sombres temps » du 20<sup>e</sup> siècle sont en effet indissociables de sa pensée politique. Sous la République de Weimar, la période de sa formation intellectuelle, puis pendant ses années d'exil, la crise de l'Europe se condense dans ce qu'on appelle à l'époque, en lui donnant des significations différentes, la « question juive ». C'est là qu'il faut rechercher l'expérience fondatrice de sa pensée. Dans une lettre à Karl Jaspers de janvier 1946, elle le reconnaissait ouvertement en écrivant : « Je n'ai jamais cessé de m'orienter historiquement et politiquement à partir de la question juive »<sup>2</sup>. Cette dernière constitue donc, à plusieurs égards, la matrice de sa théorie politique, de la même façon que la Révolution française a engendré la pensée socialiste du 19<sup>e</sup> siècle ou la Grande Guerre a été le berceau du communisme et du fascisme. À la différence près que la « question juive » ne désignait pas un événement, mais un ensemble d'expériences et de problèmes (antisémitisme, crise des identités nationales et des États nations, persécution, exil, cosmopolitisme, etc.) qui trouva dans la Shoah son épilogue tragique.

Arendt venait de la tradition philosophique allemande, comme elle l'indiquait elle-même dans une lettre célèbre à Gershom Scholem, sur laquelle nous reviendrons plus loin. Martin Heidegger et Karl Jaspers avaient été ses maîtres et sa jeunesse s'était nourrie de lectures philosophiques, des classiques grecs à Kant et Hegel. Cet arrière-plan intellectuel est aujourd'hui l'objet d'interprétations controversées, souvent aussi érudites qu'unilatérales. Les tentatives de ramener Arendt à l'ontologie heideggerienne, tantôt comme simple disciple tantôt comme critique inflexible, en réduisant son œuvre à une confrontation tourmentée, apologétique ou destructrice, avec l'auteur d'*Être et temps*, ne sont pas très fructueuses<sup>3</sup>. Sa relation intellectuelle avec Heidegger a évolué au fil des années en dessinant une trajectoire sinueuse, pour ne pas dire incohérente. Amorcé en

---

1. Hannah Arendt, « On Humanity in Dark Times : Thoughts about Lessing », dans *Men in Dark Times*, New York, Harvest Books, 1970, p. 3-32 (trad. fr. : « De l'humanité dans de "sombres temps" », dans *Vies politiques*, Paris, Gallimard, 1974, p. 11-41).

2. Hannah Arendt, Karl Jaspers, *Briefwechsel 1926-1969*, Munich, Piper, 1985 (trad. fr. : *Correspondance 1926-1969*, Paris, Payot, 1995, p. 71).

3. On pourrait considérer comme archétypes de ces deux interprétations antithétiques les livres de Richard Wolin, *Heidegger's Children* (Princeton, Princeton University Press, 2001, chap. 3, p. 30-69), et de Jacques Taminiaux, *Arendt et Heidegger : la fille de Thrace et le penseur professionnel* (Paris, Payot, 1992). Pour une évaluation d'ensemble, voir Dana R. Villa, *Arendt and Heidegger : The Fate of the Political*, Princeton, Princeton University Press, 1996.

1933, au début de l'exil, son rejet de l'existentialisme politique devenait explicite dans un essai de 1946 où le *Dasein* heideggerien était présenté comme une ruse linguistique afin d'évacuer le concept d'« humanité », avec le résultat de faire disparaître « toutes les caractéristiques de l'homme que Kant avait provisoirement esquissées sous les termes de liberté, de dignité humaine et de raison »<sup>1</sup>. En 1953, une fois réconciliée avec son ancien maître, elle nuancait ses propos, attribuant l'adhésion de Heidegger au nazisme à sa naïveté et à son manque de caractère plutôt qu'à sa pensée. Dans un passage de son *Denktagebuch*, elle le définissait comme un « renard » maladroît toujours prêt à « rôder autour des pièges que lui avaient tendus les autres » jusqu'au jour où, sa fourrure abîmée ne lui apportant plus aucune protection, il décida de se fabriquer lui-même son propre piège en guise de terrier, dans lequel il s'installa après l'avoir « camouflé en terrier ordinaire »<sup>2</sup>. Enfin, en 1969, à l'occasion du quatre-vingtième anniversaire de Heidegger, elle prononçait une étonnante apologie du philosophe allemand, dont elle minimisait alors l'adhésion au nazisme comme une simple « escapade ». Attribuée au « penchant au tyranique » si typique de « presque tous les grands philosophes », cette « erreur » était à ses yeux insuffisante pour ternir la postérité d'une pensée qui, puisant ses sources dans « l'immémorial », se levait comme une « tempête » bien plus forte que celles qui avaient agité son siècle<sup>3</sup>. Il faudra, en étudiant la pensée politique d'Arendt, reconnaître la dette qu'elle avait à l'égard de son maître, dans le cadre d'une relation complexe et ambiguë dans laquelle les attaches personnelles pouvaient s'ajouter à la fascination intellectuelle et interférer avec le jugement politique. Il serait néanmoins réducteur que de vouloir emprisonner Arendt dans une confrontation univoque avec le philosophe de Messkirch. Sa pensée politique est originale et inclassable. La philosophie allemande est certes l'arrière-plan de son œuvre, mais cette dernière transcende toutes les filiations, en dépassant les héritages, en brisant les traditions, en reformulant des anciennes interrogations et en créant des concepts nouveaux. Sur le plan intellectuel, Arendt est tout d'abord un fruit des « sombres temps » du siècle dernier, un âge des extrêmes dont l'Allemagne a été l'épicentre. Les étapes de sa formation intellectuelle et politique sont les mêmes qui marquent l'effondrement de l'Europe : le nazisme, l'exil, la persécution et le génocide des juifs.

Le grand tournant, c'est 1933. Pour Arendt, l'avènement du nazisme marque la découverte de la politique, ou plutôt le passage de la philosophie à la politique. Pendant les années suivantes, la pure spéculation philosophique – par exemple, celle qui avait inspiré son mémoire sur le concept d'amour chez Augustin (1929) – n'est plus possible. Ce n'est que vers la fin de sa vie, en Amérique, qu'elle retrouvera la sérénité nécessaire pour ce type de réflexion. À partir des années 1930, Arendt regarde le monde à travers un prisme politique. Cette métamorphose découle du traumatisme de 1933, mais les voies qu'elle suit sont tout à fait originales. Hannah Arendt ne s'est pas formée au sein de la gauche allemande ; elle n'a pas subi l'influence, très puissante à l'époque, du marxisme, comme elle-même le soulignera dans sa lettre à Scholem, ajoutant que cela ne constituait pas à ses yeux une source de fierté. En découvrant la politique – ou plutôt l'impossibilité

---

1. Hannah Arendt, « What is Existential Philosophy ? », dans *Essays in Understanding 1930-1954*, New York, Schocken Books, 1994, p. 178 (trad. fr. : « Qu'est-ce que la philosophie de l'existence ? », dans *Qu'est-ce que la philosophie de l'existence ?*, Paris, Rivages, 2002, p. 56).

2. Hannah Arendt, *Denktagebuch (1950-1973)*, Munich, Piper, 2002 (trad. fr. : *Journal de pensée*, Paris, Seuil, 2005, vol. I, p. 437).

3. Hannah Arendt, « Martin Heidegger a quatre-vingts ans », dans *Vies politiques, op. cit.*, p. 318-320.

de penser en dehors de la politique – elle ne s’oriente pas dans cette direction, qui fut celle de Günther Anders et Heinrich Blücher, ses deux époux. Autrement dit, son itinéraire ne coïncide pas avec celui d’un grand nombre d’intellectuels de sa génération. À la fois clairement antinazi et irréductible aux positionnements politiques de son époque, ce choix ne sera pas sans conséquences. Sa découverte de la politique ne découle pas d’une réflexion sur la nature du fascisme ou sur une défaite historique du mouvement ouvrier allemand, le plus puissant et organisé de l’Europe occidentale. Elle surgit d’une réflexion sur la question juive, qui était précisément un des points aveugles du marxisme.

À l’instar de beaucoup de juifs allemands de sa génération, Arendt est née dans un milieu complètement séculier et n’a pas reçu une éducation religieuse<sup>1</sup>. Elle ne connaît pas l’hébreu, ne fréquente pas la synagogue et n’a aucune familiarité avec les controverses théologiques qui, au début des années 1920, intéressent le jeune Erich Fromm, tourmentent Siegfried Kracauer et Max Horkheimer, inspirent Martin Buber et Franz Rosenzweig. Fille des Lumières, Arendt ne regrettera jamais d’avoir vu le jour dans une famille profondément laïque. Le judaïsme sous ses formes religieuses apparaît à ses yeux comme un héritage du passé, passablement obsolète et au fond sans intérêt. Sa correspondance avec Scholem – aussi bien ses lettres de 1947 sur la fondation de l’État d’Israël que celles de 1963 sur le procès Eichmann – révèle deux langages distants et incompatibles qui débouchent souvent sur l’incompréhension et le malentendu. La ligne de clivage décisive réside précisément dans l’interprétation religieuse du judaïsme, qui suscite l’adhésion de l’historien de la Cabbale de Jérusalem et le rejet de l’exilée de New York. Pour Arendt, l’antisémitisme nazi ne sera le point de départ ni d’une anamnèse théologique ni d’une découverte du judaïsme sous ses formes nationales. Née à Königsberg, à l’extrême limite orientale de la Prusse, elle était familière de la pensée de Kant et complètement étrangère à la *yiddishkeit*, une culture à l’égard de laquelle elle faisait preuve d’une indifférence, sinon d’un préjugé négatif typiquement judéo-allemand. Mais elle n’adhérait pas non plus au sionisme politique, avec lequel elle établit néanmoins une relation de collaboration critique pendant les années 1930 et 1940. Lors de cette époque dramatique, penser la question juive signifie reconnaître la fin de la « symbiose judéo-allemande », les apories de l’assimilation, le naufrage du processus d’Émancipation préparé par l’*Aufklärung* et déployé tout au long du 19<sup>e</sup> siècle. Penser la question juive signifie aussi mettre en lumière la « tradition cachée » du judaïsme paria. Ses tous premiers essais, écrits en 1932, témoignent d’un grand intérêt pour l’*intelligentsia* juive de la fin du 18<sup>e</sup> siècle, à la veille de l’Émancipation. Arendt est particulièrement fascinée par la figure de Rahel Levin Varnhagen, l’animatrice du salon berlinois le plus célèbre de l’époque, à laquelle elle consacra une biographie pendant les années de son exil en France<sup>2</sup>. Intellectuelle, femme et juive à la fois, Hannah ressentait une forte affinité avec Rahel. Les deux ont vécu pendant une époque de transition, Rahel Varnhagen à l’aube et Hannah Arendt au crépuscule de la longue saison de l’Émancipation. En 1933, la condition juive redevenait, comme à l’époque de la salonnière de Berlin, celle d’un « peuple paria ». Modèle de sociabilité dans la sphère privée, en dehors des institutions publiques mais en même temps au centre de la vie intellectuelle allemande, le salon de Rahel avait été un des lieux où, toujours

---

1. Sur la vie de Hannah Arendt et sa formation intellectuelle, voir surtout Elisabeth Young-Bruhl, *Hannah Arendt. For Love of the World*, New Haven, Yale University Press, 1982 (trad. fr. : *Hannah Arendt. Biographie*, Paris, Calmann-Lévy, 1999).

2. Écrit pendant les années 1930, ce livre sera publié après la guerre : Hannah Arendt, *Rahel Varnhagen : Lebensgeschichte einer deutschen Jüdin aus der Romantik*, Munich, Piper, 1959 (trad. fr. : *Rahel Varnhagen. La vie d’une juive allemande à l’époque du romantisme*, Paris, Tierce, 1986).

exclus des droits politiques, les juifs pouvaient rencontrer les gentils et discuter avec eux sur des bases égalitaires, au nom d'une commune appartenance culturelle. Le Berlin d'Arendt, en revanche, était un monde dans lequel les juifs avaient acquis une position culturelle de premier plan, mais où, frappés par l'antisémitisme qui les privait encore une fois de leurs droits, ils étaient redevenus des exclus.

Dans sa *Sociologie des religions*, Max Weber avait adopté le concept de « peuple paria » (*Paria-Volk*) pour définir les « privilèges négatifs » des juifs, c'est-à-dire les différentes formes de discrimination qu'ils ont connues à travers les siècles au sein de l'Europe chrétienne. Par analogie avec un groupe désigné comme « impur » et donc frappé d'interdits rituels, le sociologue allemand caractérisait les juifs comme une sorte de « caste » dans un monde qui ne connaît pas le système des castes<sup>1</sup>. Mais c'est surtout grâce aux écrits de Bernard Lazare, le défenseur du capitaine Dreyfus et l'auteur du *Fumier de Job*, qu'Arendt explore, pendant ses années d'exil en France, la figure du paria juif. Pour Bernard Lazare, le paria n'est pas seulement l'exclu ; il est le proscrit qui se transforme en rebelle, qui n'accepte pas de subir passivement sa condition d'opprimé et en fait le point de départ d'une révolte politique. Autrement dit, un « paria conscient »<sup>2</sup>. Aux antipodes du paria, et en quelque sorte sa doublure dialectique, se dessine la figure du *parvenu*, le juif qui essaie d'échapper à sa condition en la contournant, en l'exorcisant, en faisant semblant de l'ignorer, sans combattre ses oppresseurs mais en s'identifiant à eux par des multiples formes de mimétisme. De façon assez surprenante, Bernard Lazare avait saisi les traits de cette figure pathétique chez Theodor Herzl, le fondateur du sionisme politique qui pensait une future nation juive en Palestine selon le modèle de l'empire prussien et rêvait d'être admis au sein de l'aristocratie européenne<sup>3</sup>. Arendt en saisissait l'archétype dans un certain patriciat juif conservateur, partisan d'un nationalisme allemand exacerbé par lequel il essayait de compenser son propre lignage défailant.

En brossant son portrait du parvenu juif, Arendt ne faisait que décrire l'attitude de l'élite judéo-allemande, dont elle connaissait personnellement plusieurs représentants. Les juifs allemands ont réagi à l'avènement du nazisme de façon contradictoire, avec des prises de position qui, analysées *a posteriori*, apparaissent parfois irrationnelles ou aveugles, mais qui reflétaient parfaitement la surprise, le désarroi et l'impuissance d'un groupe frappé par une catastrophe inattendue, vis-à-vis de laquelle il était impréparé. Avant d'être persécutés ou poussés à l'exil, les notables juifs étaient partagés entre le mépris sarcastique et la prostration complète, ni courageuse ni efficace, devant les nouveaux patrons de l'Allemagne. La première attitude était celle de Freud qui, sommé de déclarer publiquement qu'il n'avait subi aucun mauvais traitement au moment de quitter Vienne, en 1938, rédigeait un texte ironique dans lequel il recommandait cordialement la Gestapo à tous ses concitoyens. La seconde était celle des porte-parole du Zentralverein, l'organisme représentatif de la communauté israélite, qui réaffirmaient leur loyauté inébranlable à l'État allemand. Une attitude qui prenait des accents caricaturaux et grotesques chez les

---

1. Max Weber, *Le Judaïsme antique*, Paris, Plon, 1970. Voir aussi Efraim Shmueli, « The "Pariah-People" and its "charismatic leadership". A Revaluation of Max Weber's *Ancient Judaism* », *Proceedings of the American Academy for Jewish Research*, 36, 1968, p. 167-247 ; Arnaldo Momigliano, « Considerazioni sulla definizione weberiana degli ebrei come religione paria », dans *Pagine ebraiche*, Turin, Einaudi, 1987, p. 181-188.

2. Bernard Lazare, *Le Fumier de Job*, Strasbourg, Circé, 1990 (publié à titre posthume en 1927 chez Rieder, cet ouvrage était facilement repérable en France lorsque Arendt arrive à Paris, en 1933).

3. Cf. Nelly Wilson, *Bernard-Lazare*, Paris, Albin Michel, 1985, p. 327. Voir Hannah Arendt, « Herzl and Lazare », dans *The Jewish Writings*, New York, Schocken Books, 2007, p. 338-342.

pangermanistes juifs, tel Max Neumann, lorsqu'ils approuvaient le tournant nationaliste annoncé par Hitler<sup>1</sup>. Hannah Arendt connaissait bien cet *habitus* mental fait de conformisme et de soumission à l'autorité. Max Arendt, son grand-père, avait été membre du Zentralverein à Königsberg, et sa maison était fréquentée par le jeune Kurt Blumenfeld, qui gardera une relation d'amitié avec Hannah après son adhésion au sionisme. En mars 1933, Blumenfeld protestait vigoureusement, dans un télégramme envoyé à l'American Jewish Committee de New York, contre toute manifestation d'hostilité à l'égard de l'Allemagne<sup>2</sup>. Certains pensaient que les acquis de l'Émancipation étaient irréversibles et qu'il suffirait, pour calmer Hitler, de le convaincre que les juifs allemands étaient des nationalistes authentiques.

Si la figure du paria prend des traits qui évoquent son vécu personnel, Arendt en fait un prisme par lequel revisiter l'histoire et mettre en valeur l'existence d'une « tradition cachée », extrêmement riche en dépit de l'oubli dans lequel le conformisme politique l'avait reléguée, qui constitue une autre dimension de la modernité juive. Dans un essai de 1944, elle décrit le paria juif par une galerie de portraits, de Heinrich Heine à Bernard Lazare, de Charlie Chaplin à Franz Kafka<sup>3</sup>. Les pages qu'elle consacre à l'humanité du paria sont parmi les plus belles de la littérature du 20<sup>e</sup> siècle. Dépourvu d'un patrimoine personnel, le paria attribue une grande importance à l'amitié. Exclu de la sphère publique et privé de droits, il trouve un rayon de lumière dans la chaleur humaine de ses voisins. Exclu de toute forme de citoyenneté, il redécouvre l'humanité comme catégorie universelle, transcendant les lois et les frontières politiques. L'amour, la sensibilité, la générosité, le sens de la fraternité et de la solidarité, l'absence de préjugés, souligne Arendt, sont des qualités humaines qui, dans de sombres temps, trouvent un refuge parmi les parias, les proscrits et les « sans droits ». Par conséquent, les parias sont, depuis toujours, ennemis du pouvoir, anticonformistes, rebelles, créateurs, incarnations de l'esprit critique<sup>4</sup>. Un tel surplus d'humanité, cependant, n'est qu'une réaction au manque de droits. Dans son essai sur Kafka, Arendt cite un passage du *Château* qui métaphorise la condition du paria juif des années 1930 : « Vous n'êtes pas du château, vous n'êtes pas du village, vous n'êtes rien »<sup>5</sup>. Bref, l'autre face de l'humanité paria, c'est la privation des droits, l'invisibilité publique, l'exclusion de la vie politique. La persécution peut rapprocher les opprimés entre eux en créant « une chaleur dans les relations humaines, qui peut frapper ceux qui ont fait l'expérience de tels groupes, comme un phénomène quasi physique ». Reste que la condition de cette humanité paria est la « perte en monde », c'est-à-dire une « atrophie terrifiante de tous les organes au moyen desquels nous correspondons avec lui ». Le paria, en d'autres

---

1. Enzo Traverso, *Les juifs et l'Allemagne. De la symbiose judéo-allemande à la mémoire d'Auschwitz*, Paris, La Découverte, 1992, p. 53.

2. Cf. Saul Friedländer, *Nazi Germany and the Jews. The Years of Persecution 1933-19398*, New York, Harper Collins, 1997, p. 21. Sur la relation entre la jeune Hannah Arendt et Kurt Blumenfeld pendant la République de Weimar, cf. E. Young-Bruehl, *Hannah Arendt...*, op. cit., p. 70-74.

3. Hannah Arendt, « The Jew as Pariah : A Hidden Tradition », dans *The Jewish Writings*, op. cit., p. 275-297 (trad. fr. basée sur l'édition allemande de 1948 : « La tradition cachée », dans *La tradition cachée. Le juif comme paria*, Paris, Bourgois, 1987, p. 178-220).

4. H. Arendt, « De l'humanité dans de "sombres temps" », cité, p. 25. Voir aussi sa lettre à Jaspers du 7 septembre 1952, dans H. Arendt, K. Jaspers, *Briefwechsel...*, op. cit., p. 236 (trad. fr. : *Correspondance...*, op. cit., p. 287).

5. Franz Kafka, « Le Château », dans *Œuvres complètes*, Paris, Gallimard-La Pléiade, 1938, p. 543, cité dans H. Arendt, *The Jewish Writings*, op. cit., p. 290 (trad. fr. : *La tradition cachée*, op. cit., p. 209).

termes, vit une condition de véritable « acosmisme » (*Worldlessness, Weltlosigkeit*) : « Or, l'acosmisme, hélas, est toujours une forme de barbarie »<sup>1</sup>.

Dans le sillage d'une longue tradition littéraire – les premières références au paria dans les dictionnaires occidentaux remontent au début du 17<sup>e</sup> siècle – le paria a souvent été réduit à une catégorie éthique – un objet de compassion – ou à une figure esthétique : l'artiste et le bohémien. Pour Arendt, en revanche, le paria est une catégorie éminemment politique qui désigne celles et ceux qui sont exclus de la citoyenneté, qui « n'ont pas le droit à avoir des droits »<sup>2</sup>. Au 20<sup>e</sup> siècle, les parias par excellence sont les apatrides, les individus « sans État », les réfugiés et les exilés. Cette définition s'inscrit dans une tradition qui remonte aux débuts de la Révolution française, lorsque le concept de paria était déjà utilisé comme figure rhétorique évoquant différentes catégories d'exclus pour cause de genre (les femmes), de religion (les juifs) ou même sociale (les domestiques). Au 19<sup>e</sup> siècle, Flora Tristan lui avait donné ses lettres de noblesse, en lui conférant une allure de rebelle.

« Dans la figure du paria – écrit Eleni Varikas – se croisent ainsi la dimension politique et sociale de l'altérité qui désigne (et dénonce) les procédés de mise à part de l'autre [...] et une dimension romantique, mais non moins politique, de l'identité individuelle comme représentation du sujet révolté. »<sup>3</sup>

Autrement dit, le paria n'exprime pas seulement une condition objective d'exclusion subie, mais aussi une subjectivité qui assume avec fierté une telle condition en en faisant la source d'une contestation de l'ordre établi et un drapeau contre les injustices du monde. Cela, ajoute encore Varikas, renvoie à une autoreprésentation parfois teinte de narcissisme (ce que Bernard Lazare définissait « la fierté du paria » et « la volupté d'être haï »<sup>4</sup>). Arendt semble cependant ignorer cette tradition, puisque les noms de Zalkind Hourwitz, Mary Wollstonecraft, Anacharsis Cloots et Flora Tristan ne figurent jamais dans ses écrits. Elle s'y rattache par l'intermédiaire de Bernard Lazare, chez qui elle découvre un usage du concept transcendant les limites de la sociologie wébérienne. À son tour, elle l'utilise dans un sens essentiellement politique. Pendant les années 1930 et 1940, les juifs sont une sorte de « type idéal » du paria, mais cette catégorie est bien plus large puisqu'elle désigne une figure née de la crise européenne de l'après-guerre, lorsque l'écroulement des anciens empires multinationaux avait donné naissance à une mosaïque d'États nationaux fragiles, hétérogènes et profondément instables. Les traités de paix nés de la conférence de Versailles avaient ratifié les épurations ethniques mises en œuvre pendant la Grande Guerre, planifié des transferts forcés de populations et tracé des frontières souvent artificielles. Les révolutions, les contre-révolutions, les guerres civiles et enfin l'avènement des fascismes avaient créé une masse croissante de réfugiés, d'apatrides (*stateless people*) face auxquels la Société des nations se révéla presque complètement impuissante. Les individus ayant perdu leur statut juridique et leur appartenance nationale suite à l'effondrement de l'ancien ordre européen se comptaient par millions. Ces parias, explique Arendt, étaient traités comme des hors-la-loi non pas parce qu'ils l'avaient transgressée, mais

---

1. H. Arendt, « De l'humanité dans de "sombres temps" », cité, p. 22.

2. Hannah Arendt, *The Origins of the Totalitarianism*, New York, Harcourt, Brace & Co., 1951, p. 296 (trad. fr. : *Les Origines du totalitarisme. Eichmann à Jérusalem*, Paris, Gallimard-Quarto, 2000, p. 599).

3. Eleni Varikas, *Les rebuts du monde. Figures du paria*, Paris, Stock, 2007, p. 76.

4. B. Lazare, *Le Fumier de Job*, op. cit., p. 49.

parce que la loi ne les reconnaissait pas, en les condamnant ainsi à l'invisibilité politique et à l'« acosmisme », comme s'il s'agissait d'individus « superflus »<sup>1</sup>.

Saisir dans la « question juive » la matrice de la pensée politique de Hannah Arendt ne signifie pas l'inscrire dans une longue tradition intellectuelle vis-à-vis de laquelle elle assumait une relation d'extériorité. À la différence des théologiens ou des nationalistes, Arendt ne considérait le judaïsme ni comme la religion d'un « peuple élu » ni comme une catégorie ontologique, mais plutôt comme une condition historique qui résumait en elle la crise du vieux monde et exigeait une solution politique. Le judaïsme était à ses yeux une condition existentielle historiquement déterminée, non pas une filiation fondatrice d'obligations religieuses ou de contraintes communautaires. Par conséquent, sa relation avec le sionisme fut toujours très tendue : d'abord, le dialogue et la collaboration marqués par une certaine autonomie de jugement, puis la rupture et une prise de distance de plus en plus critique. Le fil rouge qui accompagne cette mutation demeure son attachement à une idée universelle d'humanité qui rejette toute forme de nationalisme. Ignare de l'histoire du judaïsme de langue yiddish, porteur d'une culture nationale et d'une riche tradition socialiste – le Bund avait été fondé en 1897 dans l'empire tsariste –, Arendt considérait le sionisme comme la première tentative de transformer les juifs en sujet politique capable de revendiquer ses droits et de combattre l'antisémitisme. C'est pourquoi elle lui apportait son soutien critique, d'abord en travaillant à Paris pour une association qui organisait l'émigration des enfants juifs en Palestine, puis, pendant la guerre, en menant une campagne, notamment dans ses articles pour *Aufbau*, l'hebdomadaire des juifs allemands exilés aux États-Unis, pour la création d'une « armée juive » engagée dans la lutte contre le nazisme. Concrètement, il s'agissait de former des unités juives au sein des forces militaires alliées. Puisque l'Allemagne hitlérienne les avait désignés comme ses propres ennemis, les juifs auraient ainsi eu le sentiment de participer directement, en tant que tels, à la guerre, sans passer par la médiation de leurs États d'accueil (où ils avaient souvent un statut de réfugiés, pas de citoyens). Ce combat impliquait une mutation radicale de l'*habitus* mental que les juifs s'étaient façonné au fil des siècles et qui, après l'Émancipation, avait prôné l'assimilation et l'identification aux différentes nations européennes.

« Le peuple juif – écrit Arendt en novembre 1941 – 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 conclura qu'il ne se défend même pas. C'est une règle du combat politique qu'ont sans doute apprise ces dizaines de milliers de juifs français qui eux aussi avaient peur de la "guerre juive" et croyaient se défendre en tant que Français pour échouer finalement en Allemagne, séparés de leurs compagnons de combat français dans des camps de prisonniers juifs. »<sup>2</sup>

---

1. H. Arendt, *The Origins of the Totalitarianism*, op. cit., p. 269-290, 296 (trad. fr. : *Les origines du totalitarisme*, op. cit., p. 564-591, p. 599).

2. Hannah Arendt, « Die jüdische Armee – der Beginn einer jüdischen Politik ? », dans *Vor Antisemitismus ist man nur noch auf dem Monde sicher. Beiträge für die deutsch-jüdische Emigrantenzeitung "Aufbau" in den Jahren 1941 bis 1945*, München, Piper, 2000, p. 22 (trad. fr. : « L'armée juive, le début d'une politique juive ? », dans *Auschwitz et Jérusalem*, Paris, Deuxtemps Tierce, 1991, p. 24).



En mai 1942, une année avant l'insurrection du ghetto de Varsovie, elle formulait l'idée d'une lutte d'auto-émancipation consistant à « remplacer la loi de l'extermination et la loi de la fuite par celle du combat »<sup>1</sup>.

Si la mise en œuvre de ce projet faisait du sionisme un interlocuteur indispensable, Arendt ne renonçait pas pour autant à son hostilité de principe à l'égard d'un État juif à l'époque de la crise historique des États nations. La stratégie poursuivie avec acharnement par le mouvement sioniste pendant la guerre, consistant à présenter la colonisation de la Palestine comme la seule façon efficace de s'opposer au nazisme, était considérée par Arendt, dès décembre 1941, comme « une folie dangereuse » (*ein gefährlicher Wahn*)<sup>2</sup>. Pendant les premières années d'après-guerre, elle participa aux débats de l'association Brit Shalom (Alliance pour la paix) – animée par des personnalités éminentes comme le philosophe Martin Buber, le fondateur de l'Université de Jérusalem Yehouda Leib Magnes, le sociologue Arthur Ruppin et Gershom Scholem – qui défendait l'idée d'un État binational judéo-arabe en Palestine<sup>3</sup>. La fondation d'Israël, finalement acceptée par la plupart des membres de l'association, rencontra en revanche son hostilité de principe. Ce fut l'occasion d'une première rupture avec Scholem, qui l'accusait, dans une lettre de 1947, d'adopter un internationalisme de type trotskiste<sup>4</sup>. La force polémique des écrits arendtiens de l'époque rappelle à plusieurs égards la critique dévastatrice adressée quarante ans plus tôt par Bernard Lazare contre Theodor Herzl<sup>5</sup>. Relisant aujourd'hui un article comme « Zionism Reconsidered », écrit en novembre 1944, au lendemain de la convention sioniste américaine d'Atlantic City qui adopta le programme d'un État juif étendu sur l'ensemble du territoire palestinien, nous sommes frappés par son caractère prémonitoire<sup>6</sup>. Un État juif, écrivait alors Arendt, ne pourrait s'installer en Palestine qu'à deux conditions, également problématiques : d'une part, en expulsant les Palestiniens de leurs terres ; d'autre part, en transformant la population arabe au sein de ses frontières en une masse de citoyens de deuxième classe, culturellement étrangers et intégrés à une communauté politique vis-à-vis de laquelle ils ne pourraient jamais éprouver un sentiment d'appartenance. Quelques années plus tard, dans un passage de son ouvrage célèbre sur le totalitarisme, Arendt indiquait dans la fondation d'Israël l'acte de naissance d'une nouvelle catégorie de parias palestiniens<sup>7</sup>. Encore une fois, le statut de paria n'était pas lié à l'essence d'un peuple, mais à une condition historique particulière et changeante. Au fond, le sionisme présentait une étonnante symétrie avec l'assimilationnisme radical prôné par le judaïsme d'Europe

---

1. Hannah Arendt, « Die "sogennante Jüdische Armee", dans *Vor Antisemitismus ist man nur noch auf dem Monde sicher...*, op. cit., p. 62 (trad. fr. : « La "prétendue armée juive" », dans *Auschwitz et Jérusalem*, op. cit., p. 38).

2. Hannah Arendt, « Ceterum Censeo... », dans *ibid.*, p. 31 (trad. fr. : « Ceterum censeo... », dans *ibid.*, p. 28).

3. Les analyses du sionisme par Arendt sont rassemblées dans la seconde section de *The Jewish Writings*, op. cit. Voir aussi Richard J. Bernstein, *Hannah Arendt and the Jewish Question*, Cambridge, Polity Press, 1996, chap. 5, p. 101-122, et Martine Leibovici, *Hannah Arendt, une juive*, Paris, Desclée de Brouwer, 1998, chap. 11, p. 365-421.

4. Voir les lettres de Scholem de 1945-1946 et des extraits des réponses d'Arendt dans Gershom Scholem, *Briefe. Bd. I, 1914-1947*, Munich, C.H. Beck, 1994, p. 302-314, p. 450-454.

5. Cf. N. Wilson, *Bernard-Lazare*, op. cit., p. 298-338.

6. Hannah Arendt, « Zionism Reconsidered », dans *The Jewish Writings*, op. cit., p. 343-374 (trad. fr. : « Réexamen du sionisme », dans *Auschwitz et Jérusalem*, op. cit., p. 97-134).

7. H. Arendt, *The Origins of Totalitarianism*, op. cit., p. 290 (trad. fr. : p. 590). Voir à ce sujet les remarques intéressantes d'Amnon Raz-Krakotzkin, « Arendt, Benjamin, Scholem et le binationalisme », dans *Exil et souveraineté. Judaïsme, sionisme et pensée binationale*, Paris, La Fabrique, 2007, p. 158-187.

occidentale après l'Émancipation : pour les élites israélites allemandes, françaises et italiennes, les juifs avaient cessé d'être une nation et s'étaient complètement identifiés à leurs pays respectifs ; pour les sionistes, en revanche, les juifs étaient une nation qui, pour exister, avait besoin de son propre État. Selon Arendt, tous demeuraient prisonniers du paradigme de l'État nation à l'époque où ce dernier avait prouvé, lors de deux guerres mondiales, son échec historique. L'alternative consistait en une dissociation entre la forme étatique et le principe de nationalité. De ce point de vue, un État binationnel judéo-arabe aurait pu s'inscrire dans une Fédération de peuples du Proche-Orient. Puisqu'il n'était pas (ni ne deviendra plus tard) une option politique concrète, le fédéralisme arendtien restera toujours très vague, sans jamais prendre des formes institutionnelles claires. Pendant les années de la seconde guerre mondiale, cependant, Arendt semblait regarder avec un grand intérêt et même une certaine sympathie le système fédéral soviétique. Certes, l'URSS était un régime totalitaire, mais il fallait « admettre au moins une chose : la Révolution russe a trouvé une manière complètement nouvelle et – dans la mesure où nous pouvons voir les choses aujourd'hui – tout à fait juste de résoudre le problème de la nationalité ou des minorités. Le fait historiquement nouveau est le suivant : pour la première fois dans l'histoire moderne, on a essayé de dissocier la nation et l'État »<sup>1</sup>. Écrit en 1943, à une époque où le stalinisme avait restauré le nationalisme grand-russe et s'appropriait à déporter des peuples entiers soupçonnés de collaboration avec l'occupant nazi, ce passage fait preuve d'un optimisme naïf dont il ne restera guère de traces dans ses ouvrages postérieurs. Il témoigne néanmoins d'un intérêt pour l'idée socialiste d'une communauté supranationale qui briserait la logique de l'État nation (ou des minorités protégées au sein des États nationaux). Très vraisemblablement, la principale source d'information dont disposait Arendt au sujet du fédéralisme soviétique était son époux, le communiste allemand dissident Heinrich Blücher. Son approche ne manque pas de rappeler la théorie de l'autonomie national-culturelle élaborée par Otto Bauer, Simon Dubnov ou le Bund<sup>2</sup>, mais il est improbable qu'elle ait jamais eu une connaissance directe de ces débats.

L'exil a été pour Hannah Arendt une expérience fondatrice, liée à son statut de juive persécutée, dont plusieurs de ses écrits se font l'écho. Un article de 1943, « We Refugees », entre en résonance avec *Minima moralia*, le recueil de fragments, écrit à la même époque, dans lequel Theodor W. Adorno qualifiait l'exil de « vie mutilée »<sup>3</sup>.

« L'histoire de notre lutte est désormais connue. Nous avons perdu notre foyer, c'est-à-dire la familiarité de la vie quotidienne. Nous avons perdu notre profession, c'est-à-dire l'assurance d'être de quelque utilité en ce monde. Nous avons perdu notre langue maternelle, c'est-à-dire nos réactions naturelles, la simplicité de gestes et l'expression spontanée de nos sentiments. Nous avons laissé nos parents dans les

---

1. Hannah Arendt, « The Crisis of Zionism », dans *The Jewish Writings, op. cit.*, p. 334-335 (*Vor Antisemitismus ist man nur noch auf dem Monde sicher, op. cit.*, p. 94-104 ; trad. fr. : « La crise du sionisme », *Auschwitz et Jérusalem, op. cit.*, p. 47-54) : ce texte écrit en anglais et resté inédit ne coïncide pas avec « Die Krise des Zionismus » paru dans *Aufbau* en novembre 1942.

2. Otto Bauer, *La question des nationalités et la social-démocratie*, Montréal/Paris, EDI/Arcantère, Guérin Littérature, 1988, 2 vol. Cette affinité est remarquée par Gabriel Piterberg, « Zion's Rebel Daughter. Hannah Arendt on Palestine and Politics », *New Left Review*, 48, 2007, p. 39-57, dont p. 50. Voir aussi Simon Dubnov, *Lettres sur le judaïsme ancien et nouveau*, Paris, Éditions du Cerf, 1989.

3. Theodor W. Adorno, *Minima moralia. Réflexions sur la vie mutilée*, Paris, Payot, 1991, notamment p. 29-30.

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. »<sup>1</sup>

Adorno et Arendt décrivent l'exil comme un monde de privation à la fois matérielle et spirituelle, fait de pauvreté, précarité, abandon d'une profession stable et impossibilité d'habiter sa propre langue. Pour Adorno, l'exil était tout d'abord la perte d'une *Heimat* conçue comme un abri spirituel. Arendt saisissait le noyau de l'exil dans l'impuissance politique liée à la condition des apatrides. L'« acosmisme » de l'exilé est cependant compensé, sur le plan intellectuel, par un privilège épistémologique dont les écrits des années 1940 d'Adorno et d'Arendt sont la preuve la plus solide. Arraché au tissu social et politique de son monde d'origine, suspendu dans le vide de l'exterritorialité, « librement fluctuant » (*freischwebend*) comme l'avait défini Karl Mannheim<sup>2</sup>, l'intellectuel exilé échappe à l'*habitus* mental dominant, aux conventions et aux stéréotypes nationaux. C'est précisément cette sensibilité de paria qui va faire de Hannah Arendt, pendant la guerre, au milieu d'un monde aveugle et indifférent, une analyste étonnement lucide de l'extermination des juifs.

« Puis vinrent les usines de la mort [*death factories*] – écrit-elle en 1946 – et tous moururent ensemble : jeunes et vieux, faibles et forts, malades ou en bonne santé ; ils moururent non en qualité d'individus, c'est-à-dire d'hommes et de femmes, d'enfants ou d'adultes, de garçons et de filles, bons ou méchants, beaux ou laids, mais ils furent réduits au plus petit dénominateur commun de la vie organique, plongés dans l'abîme le plus sombre et le plus profond de l'égalité première. Ils 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. C'est dans cette égalité monstrueuse, sans fraternité ni humanité [...] que l'on voit, comme si elle s'y reflétait, l'image de l'enfer. »<sup>3</sup>

Arendt regardait le monde avec les yeux de l'exilée juive arrachée à un continent transformé en piège mortel, et donc échappée au destin que le nazisme lui avait réservé, ainsi qu'à d'autres millions de parias. Elle ne regardait pas le monde avec les yeux des Américains, pour lesquels l'ennemi principal était le Japon, ni avec ceux des Européens, qui assistaient sans réagir à l'épilogue tragique de la longue histoire de l'antisémitisme. Mais elle ne le regardait pas non plus avec les lunettes des institutions juives. Pour le judaïsme orthodoxe, le nazisme n'était que la énième persécution, preuve d'une vocation juive séculaire à la souffrance et au martyre. Pour le sionisme, particulièrement myope dans ce contexte tragique, la lutte contre l'antisémitisme en Europe détournait des énergies précieuses de la lutte pour la colonisation juive de la Palestine, une lutte dont l'obstacle principal était représenté par l'autorité mandataire britannique qui s'obstinait à limiter l'immigration juive. Les exilés, en revanche, percevaient la guerre comme la fin du judaïsme européen<sup>4</sup>. Dès 1943, le génocide des juifs apparaissait à Hannah Arendt comme une rupture de l'Histoire, « quelque chose qui n'aurait jamais dû

---

1. Hannah Arendt, « We Refugees », dans *The Jewish Writings*, op. cit., p. 264-265 (trad. fr. : « Nous autres réfugiés », dans *La tradition cachée...*, op. cit., p. 58).

2. Karl Mannheim, *Idéologie et utopie*, Paris, Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme, 2006.

3. Hannah Arendt, « The image of Hell » (1946), dans *Essays in Understanding...*, op. cit., p. 198 (trad. fr. : « L'image de l'enfer », dans *Auschwitz et Jérusalem*, op. cit., p. 152).

4. Sur l'exil judéo-allemand face à la Shoah, cf. Enzo Traverso, *L'Histoire déchirée. Essai sur Auschwitz et les intellectuels*, Paris, Cerf, 1997.

arriver »<sup>1</sup>. Exilée « sans monde », Arendt fut à l'époque un des rares observateurs des événements européens capables de réagir en véritable « citoyenne du monde ». Ses articles parus dans *Aufbau*, *Partisan Review* et d'autres revues new-yorkaises des années 1940-1945, en témoignent de façon saisissante.

À New York, où elle arrive en 1941 fuyant une Europe continentale soumise à la domination nazie, Arendt écrit son principal ouvrage de théorie politique, *Les Origines du totalitarisme*. Élaboré pendant une dizaine d'années, entre la seconde guerre mondiale et la guerre froide, cet ouvrage achève une réflexion amorcée après 1933 : si le paria est celui qui n'a pas le droit à une existence politique, son destin préfigure la condition de l'humain sous le totalitarisme. Pour Arendt, le totalitarisme est le monde engendré par la destruction de la sphère politique. Totalitarisme signifie la suppression radicale de l'espace public conçu comme lieu ouvert à l'interaction de sujets politiques distincts, à l'expression du pluralisme, de la division du corps social. Le but du totalitarisme est la création d'une communauté monolithique, sans divisions internes, négatrice de toute forme d'altérité. Exclus des entités nationales, les apatrides ont été ses premières victimes. Les camps de concentration accueillaient, outre les ennemis politiques du régime, les minorités religieuses, ethniques ou sociales considérées comme irréductibles au remodelage de la société dans une communauté homogène. Les camps de mise à mort étaient réservés aux juifs et, dans une moindre mesure, aux Tziganes, les incarnations les plus emblématiques du paria.

« L'extermination des juifs – écrit Arendt – avait commencé par les priver de statut juridique [...] ; avant 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 réclamer ces gens-là. Ce qu'il faut bien savoir, c'est qu'une condition de complète privation de droits avait été créée bien avant que le droit de vivre ne soit contesté. »<sup>2</sup>

Dans un texte des années 1950, Arendt rejette les conceptions ontologiques de la politique, définissant cette dernière comme le domaine de l'*infra*, expression non pas de l'être mais de la relation entre les êtres humains (« l'espace qui est entre les hommes »), impliquant donc leur diversité<sup>3</sup>. On peut saisir dans cette définition les traces de la vision heideggerienne de l'être comme « être-avec » (*Mitsein*), c'est-à-dire comme pluralité du monde<sup>4</sup>. Mais à la différence de l'auteur de *Sein und Zeit*, pour lequel cela prouve l'inauthenticité de l'être « jeté » dans le monde, pour Arendt, il s'agit au contraire de la prémisse indispensable de la politique conçue comme construction d'un monde commun. Le totalitarisme est l'antithèse de l'« être-en-communauté » qui trouve son accomplissement dans un espace public partagé.

L'originalité et le caractère inclassable d'un ouvrage comme *Les Origines du totalitarisme* – ni une théorie marxiste du fascisme ni une théorie libérale du despotisme, ni non plus une sociologie du pouvoir selon les modèles fonctionnalistes de Talcott Parsons

---

1. Ainsi s'exprimait-elle lors d'une *interview* d'après-guerre : Hannah Arendt, « What Remains ? The Language Remains », dans *Essays in Understanding...*, *op. cit.*, p. 14 (trad. fr. : « Seule demeure la langue maternelle », dans *La tradition cachée...*, *op. cit.*, p. 242).

2. H. Arendt, *The Origins of Totalitarianism*, *op. cit.*, p. 296 (trad. fr. : p. 598).

3. Hannah Arendt, *Was ist Politik ?*, Munich, Piper, 1993 (trad. fr. : *Qu'est-ce que la politique ?*, Paris, Seuil, 1995, p. 33).

4. Martin Heidegger, *Être et temps*, Paris, Gallimard, 1986, § 25-26. Sur l'influence de ce concept sur Arendt, cf. Seyla Benhabib, *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*, Lanham, Rowman & Littlefield, 1996, chap. 4, p. 102-122.

alors en vogue aux États-Unis – fut sans doute à l'origine d'une incompréhension qui devait en entraver la réception pendant quelques décennies. Le titre a certes contribué à l'équivoque, à une époque – le début de la guerre froide – où le concept de totalitarisme s'installait solidement dans le camp atlantiste. Il était inévitable que, au moment où antitotalitarisme devenait synonyme d'anticommunisme, le livre d'Arendt fût interprété comme une « bible de la guerre froide » et inséré dans l'*index librorum prohibitorum* d'une gauche soumise à l'orthodoxie idéologique du stalinisme. La volonté arendtienne de penser la politique au-delà, sinon contre les schémas classiques, sans faire un choix entre la droite et la gauche, contribua à accentuer le malentendu. Ses relations ambiguës avec le Congrès pour la Défense de la Culture, auquel elle collabora tout en le stigmatisant dans ses lettres privées et en considérant certains de ses membres comme des individus corrompus et infréquentables, ne clarifiaient pas non plus sa position<sup>1</sup>. Il est vrai que, une fois obtenue la citoyenneté américaine, elle n'hésita pas à dénoncer le maccarthysme et à alerter l'opinion américaine contre les ex-communistes devenus *Cold War Warriors*, qu'elle prenait soin de distinguer des « anciens communistes » (*former Communists*)<sup>2</sup>. À Londres, pendant les mêmes années, Isaac Deutscher différenciait les « hérétiques » et les « renégats », par une définition qui ne voulait pas jeter l'anathème mais décrire une attitude psychologique et un *habitus* mental<sup>3</sup>. Hannah Arendt échappait à cette dichotomie. Dans un monde partagé en blocs ennemis, cependant, sa position apparaissait comme incompréhensible et rencontrait une certaine méfiance. Pendant les années 1950, lorsque la réception de ses écrits demeurait essentiellement américaine et allemande (avec l'exception française de Raymond Aron), le malentendu fut total.

Il faudra du temps pour comprendre que *Les Origines du totalitarisme* est en réalité une remise en question radicale de l'histoire de l'Occident. Écrit à chaud, pendant la guerre, sur la base d'une documentation lacunaire et insuffisante, ce livre montre aujourd'hui toutes ses limites. Le nazisme et le stalinisme y sont juxtaposés bien plus que comparés ; la différence entre les camps de concentration et les camps d'extermination n'est jamais clairement saisie ; la relation entre, d'une part, le communisme soviétique, analysé dans la troisième section, et, d'autre part, l'antisémitisme et l'impérialisme, auxquels sont consacrés les deux premières sections du livre, n'est pas expliquée et demeure problématique. Reste que, à la différence du libéralisme, pour lequel le totalitarisme menaçait la civilisation occidentale, Arendt l'interprétait comme l'un de ses produits les plus authentiques, dont les prémisses avaient été l'antisémitisme et l'impérialisme. L'antisémitisme moderne n'était plus l'ancienne judéophobie religieuse, mais une haine raciale qui faisait des juifs les boucs émissaires de la crise du vieux monde. Dans plusieurs pays, il s'agissait d'une sorte de code culturel nécessaire pour définir négativement une identité nationale défaillante : être Allemand signifiait tout d'abord ne pas être juif. Par ailleurs, la « question juive » illustrait la faillite d'un ordre continental axé sur le modèle de l'État nation, qui ne savait pas dissocier la citoyenneté de l'*ethnos*, devenant une véritable fabrique d'apatrides. C'est pourquoi Arendt considérait le totalitarisme comme une revanche ironique d'Edmund Burke<sup>4</sup>. Le critique impitoyable de la

---

1. Voir notamment Hannah Arendt, Heinrich Blücher, *Correspondance 1936-1968*, Paris, Calmann-Lévy, 1999, p. 361-365.

2. Hannah Arendt, « The Ex-Communists » (1953), dans *Essays in Understanding...*, op. cit., p. 391-400 (trad. fr. : « Les ex-communistes », dans *Penser l'événement*, Paris, Belin, 1989, p. 163-176).

3. Isaac Deutscher, « The Ex-Communist's Conscience », dans *Marxism, Wars & Revolutions. Essays from Four Decades*, London, Verso, 1984, p. 49-59.

4. H. Arendt, *The Origins of Totalitarianism*, op. cit., p. 299-300 (trad. fr. : p. 602-604).

Révolution française n'avait pas tort de dénoncer le caractère mystificateur de la philosophie des droits de l'Homme qui postule une humanité abstraite, en lui attribuant idéalement un ensemble de « droits naturels » que, en réalité, seuls les États sont en mesure d'accorder à leurs membres en les transformant en droits positifs. Enfin, l'impérialisme avait été le laboratoire d'une relation nouvelle entre l'idéologie (le racisme conçu comme une science) et la terreur (les « massacres administratifs »<sup>1</sup> du monde colonial). À une époque où le concept de totalitarisme s'imposait dans la science politique comme une arme de combat du « monde libre » contre ses ennemis – sa version canonique est élaborée en 1956 par Carl Friedrich et Zbigniew Brzezinski<sup>2</sup> – Arendt élaborait une théorie du totalitarisme comme critique radicale de l'Occident, en y saisissant l'épilogue d'une tradition séculaire de domination et d'oppression. Paradoxalement, le malentendu qui accompagna le succès de son livre pendant les années 1950 avait les mêmes racines que le silence qui entourait, au même moment, d'autres ouvrages de l'exil judéo-allemand, tels *Dialectique de la Raison* (1947) de Horkheimer et Adorno, ou les « Thèses sur le concept d'histoire » (1940) de Walter Benjamin. Sous un autre angle, ce malentendu pourrait aussi être mis en parallèle avec les lectures fonctionnalistes de l'œuvre de Max Weber qui dominaient alors les sciences sociales. Ils n'étaient pas nombreux, à l'époque, à s'attarder sur le diagnostic wébérien de la modernité comme une « cage d'acier », produit du chemin accompli par l'Occident vers une rationalité instrumentale aveugle et déshumanisée. Après la défaite du nazisme, les communistes identifiaient l'URSS à la civilisation et au progrès, alors que les libéraux voulaient défendre le « monde libre », héritier des valeurs occidentales, contre la menace incarnée par le communisme totalitaire<sup>3</sup>. Alors que la défaite du nazisme était célébrée comme un nouveau triomphe des Lumières, personne n'acceptait de voir le totalitarisme comme un débouché de la civilisation occidentale et une expression paroxystique de ses propres contradictions. Rares furent ceux qui saisirent les intuitions les plus fécondes de Hannah Arendt. À plusieurs égards, la relation génétique qui unit le nazisme à l'impérialisme et au colonialisme du 19<sup>e</sup> siècle demeure encore aujourd'hui un chantier historiographique largement inexploré.

Dix ans plus tard, le célèbre essai d'Arendt *Eichmann à Jérusalem* (1963) donne lieu à un autre malentendu qui prend vite la forme d'une polémique féroce. Dans le contexte de l'époque, le sous-titre de l'ouvrage – « Essai sur la banalité du mal » – fut perçu comme une provocation insupportable<sup>4</sup>. À presque un demi-siècle de distance, il est désormais évident qu'Arendt référait le concept de banalité à l'exécuté, non pas au crime dont il était accusé. « Banale », à ses yeux, n'était pas l'extermination des juifs, mais la personnalité d'Eichmann. Les pires crimes de l'histoire de l'humanité peuvent être perpétrés par des individus ordinaires, en l'occurrence par des bureaucrates obtus,

1. H. Arendt, *ibid.*, p. 186 (p. 453).

2. Carl Friedrich, Zbigniew Brzezinski, *Totalitarian Dictatorship and Autocracy*, Cambridge, Harvard University Press, 1956.

3. Sur les métamorphoses du concept de totalitarisme pendant les années de la guerre froide, voir notamment l'introduction dans Enzo Traverso (dir.), *Le totalitarisme. Le 20<sup>e</sup> siècle en débat*, Paris, Seuil, 2001, p. 51-70.

4. Hannah Arendt, *Eichmann in Jerusalem. A Report on the Banality of Evil* (1963), Londres, Penguin Books, 1977, p. 276 (trad. fr. : *Les Origines du totalitarisme. Eichmann à Jérusalem, op. cit.*, p. 1284). Pour une reconstitution des polémiques suscitées par cet essai, cf. en particulier les études rassemblées dans Steven E. Aschheim (ed.), *Hannah Arendt in Jerusalem*, Berkeley, The University of California Press, 2001 ; Gary Smith (ed.), *Hannah Arendt Revisited. « Eichmann in Jerusalem » und die Folgen*, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp, 2000 ; ainsi que les travaux cités plus haut de Richard Bernstein et Martine Leibovici.

ni fanatiques ni habités par la haine, incapables de penser et donc de se rendre compte de ce qu'ils ont fait ou sont en train de faire. À la sortie du livre, en revanche, la plupart des commentateurs interprétèrent ce sous-titre comme une tentative de banalisation de l'Holocauste. Certains y saisirent une véritable apologie du nazisme (il suffit de penser à la célèbre une du *Nouvel Observateur* : « Hannah Arendt est-elle nazie ? »). D'autres rompirent toute relation personnelle avec elle, comme ses amis sionistes Kurt Blumenfeld et Gershom Scholem, au bout d'un dialogue tendu et tourmenté, révélateur de langages et d'approches incompatibles. Pourquoi un tel quiproquo ? La raison essentielle réside probablement dans l'écart profond qui sépare la réflexion d'Arendt, qui avait pris la mesure de la Shoah pendant la guerre, et l'opinion internationale – y compris l'opinion juive – pour laquelle ce procès constituait un moment traumatique d'anamnèse, le début d'un travail du deuil qui n'avait pas eu lieu en 1945. À Jérusalem, Arendt avait les yeux braqués sur Eichmann, dont elle scrutait la personnalité, essayant d'en pénétrer la psychologie, d'en connaître la culture, les motivations, la mentalité. Pour l'opinion internationale, en revanche, le procès Eichmann concernait le nazisme en tant que responsable de l'Holocauste, c'était le procès qui n'avait pas eu lieu à Nuremberg à la fin de la guerre. Quarante-cinq ans après sa publication, le livre d'Arendt a été en quelque sorte canonisé. Aujourd'hui, nous pouvons y saisir les prémisses d'une interprétation fonctionnaliste du nazisme, très répandue pendant les années 1980 et 1990, qui considère la Shoah essentiellement comme une extermination bureaucratique, administrative, industrielle, mise en œuvre par une machine anonyme et impersonnelle. La lecture arendtienne était devenue presque normative, au point de faire oublier « la Shoah par balles ». Nous commençons maintenant à comprendre que l'extermination des juifs fut une synthèse singulière de violence « chaude » et « froide », d'éruption de haine et d'élimination réalisée par des dispositifs techniques, de « décivilisation » (la chute des barrières éthiques et psychologiques qui entravent le recours à la violence) et de « civilisation » (la rationalité instrumentale et les appareils techniques du monde moderne).

Après la publication d'*Eichmann à Jérusalem*, la rupture entre Arendt et Scholem s'approfondit jusqu'à devenir irréparable. Leur échange épistolaire est intéressant car il éclaire le rapport d'Arendt à la judéité et, indirectement, sa conception de la politique. Considérant la notion de « banalité du mal » comme un simple slogan déplaisant et inapproprié, Scholem accusait sa vieille amie – ils s'étaient rencontrés dans les années 1930 grâce à Walter Benjamin – de manque de « tact du cœur » (*Herzstakt*) et d'« amour du peuple juif » (*Ahavat Israël*)<sup>1</sup>. Autrement dit, il lui reprochait son manque d'empathie pour les victimes. Dans sa réponse, Arendt admettait avoir renoncé au concept kantien de « mal radical » (*radikale Böse*) qu'elle avait utilisé dans son ouvrage antérieur sur le totalitarisme. La notion de « mal radical » désigne un mal qui aurait une racine, une motivation, qui exprimerait une intention maléfique, alors que l'expérience du procès Eichmann lui avait révélé l'existence d'un mal extrême et envahissant, mais pas radical, c'est-à-dire sans profondeur ni dimension démoniaque. Eichmann lui apparaissait comme l'incarnation d'un « nouveau type de criminel » pour lequel il était devenu impossible de distinguer entre le bien et le mal, et qui pouvait donc perpétrer des crimes monstrueux

---

1. Voir la lettre de Scholem à Arendt du 23 juin 1963, dans Gershom Scholem, *Briefe, Bd. II, 1948-1970*, Munich, C.H. Beck, 1995, p. 96 (trad. fr. dans le dossier dirigé par Dominique Bouretz, « Correspondances croisées », qui accompagne *Les Origines du totalitarisme. Eichmann à Jérusalem*, op. cit., p. 1344). Sur cette correspondance, voir surtout l'étude éclairante de Stéphane Moses, « Das Recht zu urteilen : Hannah Arendt, Gershom Scholem und der Eichmann-Prozess », dans Gary Smith (ed.), *Hannah Arendt Revisited*, op. cit., p. 78-92.

sans en avoir conscience. Ses talents d'organisateur et d'administrateur d'une activité criminelle s'accompagnaient d'une étonnante « incapacité à penser » (*inability to think*)<sup>1</sup>. Comme elle l'écrivait à Karl Jaspers pendant le procès, cette banalité du mal était « quelque chose que ni les concepts juridiques ni les catégories politiques nous permettent de représenter de façon adéquate »<sup>2</sup>. Et cette « incapacité à penser » était précisément un des traits de la domination totalitaire, destructrice de la politique et incompatible avec l'autonomie individuelle. Quant à son manque d'« amour pour le peuple juif », elle reconnaissait sans hésitation son étrangeté à un tel sentiment dans lequel elle percevait l'expression d'une *forma mentis* qu'elle avait toujours combattue. Si sa judéité ne faisait pas de doute, elle ne découlait pas d'une substance intime, fût-elle religieuse ou ethnique, mais d'une condition historique liée à la persécution (sous le nazisme, écrivait-elle en 1959, nier sa judéité aurait été « une grotesque et dangereuse évasion hors de la réalité »<sup>3</sup>). Elle considérait la judéité comme la source de son indépendance de pensée (le *Selbstdenken* de Lessing)<sup>4</sup>, pas comme une allégeance religieuse ou communautaire. Enfin, la correspondance entre Scholem et Arendt rendait explicites deux approches antinomiques du procès Eichmann. Israël l'avait conçu comme le procès de l'antisémitisme par le sionisme. Scholem acceptait cette logique, alors que Arendt considérait la Shoah comme un crime contre l'humanité, en l'occurrence incarnée par les juifs. Elle ne niait pas la légitimité du tribunal israélien, mais pensait qu'une cour pénale internationale – qui n'existait pas à l'époque – aurait été plus appropriée pour juger un tel crime, puisque la justice d'Israël ne pouvait pas émettre un verdict au nom de toutes les victimes<sup>5</sup>.

En 1951, l'année de publication des *Origines du totalitarisme*, Hannah Arendt obtient la citoyenneté américaine. Les « sombres temps » sont révolus. Officiellement, elle cesse d'être une exilée et une apatride. Sa naturalisation coïncide avec le succès de son livre et le début d'une brillante carrière universitaire qui l'amènera, pendant plus de vingt ans, à enseigner dans les campus américains les plus prestigieux, de l'anticonformiste New School for Social Research de New York à la très respectable Université de Chicago, où la philosophie politique était dominée par la figure austère de Leo Strauss. Dès cette période, la notion d'« acosmisme » ne désigne plus, dans ses écrits, une condition du présent mais un trait de l'expérience historique juive. S'ouvre alors une nouvelle étape dans laquelle, au centre de sa pensée, il n'y a plus le totalitarisme mais ce que le totalitarisme avait voulu détruire : l'*espace public*. Plus précisément, Arendt repense un ensemble de concepts comme action, liberté et pluralité, qui prennent un sens seulement s'ils s'inscrivent au sein d'un espace public. Voient ainsi le jour une série d'ouvrages – notamment *The Human Condition* (1958) et *On Revolution* (1963) – qui ont renouvelé la théorie politique de l'après-guerre et, d'une certaine façon, permis à Arendt de trouver un point d'ancrage. Ni de gauche ni de droite, ni marxiste ni libérale, ni progressiste ni conservatrice selon les schémas classiques, la pensée arendtienne trouve un refuge dans la tradition du républicanisme, fondé sur une vision de la politique comme participation et comme vertu civique de l'action visant le bien commun. À partir du 19<sup>e</sup> siècle, cette tradition avait été ébranlée par l'essor du socialisme et l'avènement du clivage moderne

---

1. H. Arendt, *Eichmann in Jerusalem*, op. cit., p. 49 (trad. fr. : p. 1064).

2. H. Arendt, K. Jaspers, *Correspondance...*, op. cit., p. 564.

3. H. Arendt, « De l'humanité dans de "sombres temps" », cité, p. 27.

4. Voir la lettre d'Arendt à Scholem du 24 juillet 1963, dans D. Bouretz, « Correspondances croisées », cité, p. 1357.

5. H. Arendt, *Eichmann in Jerusalem*, op. cit., p. 269 (trad. fr. : p. 1277).



entre droite et gauche. Hannah Arendt a renouvelé le républicanisme tout en passant outre ses déchirures et en engendrant ainsi de nouvelles controverses.

Ce tournant de la pensée arendtienne s'inscrivait par ailleurs dans une métamorphose plus vaste de l'exil judéo-allemand aux États-Unis, que l'historien George L. Mosse a résumé par une formule particulièrement saisissante : de la *Bildung* au *Bill of Rights*<sup>1</sup>. Exclut par définition du *Volk* germanique et admis comme citoyens au sein d'un État de souche chrétienne qui continuait de les frapper de nombreuses formes de discrimination politique (notamment un accès limité à la fonction publique, de l'administration à l'université, pour ne rien dire de l'armée), les juifs allemands s'étaient bâti, tout au long du 19<sup>e</sup> siècle, une identité fondée sur la culture. Être Allemand signifiait tout d'abord avoir accès à la culture allemande et la voie de cette assimilation culturelle était la *Bildung*, l'idéal d'éducation et d'auto-amélioration qui avait été fixé par Humboldt à l'époque de l'*Aufklärung*<sup>2</sup>. Aux États-Unis, en revanche, les juifs allemands découvraient une nation pluriethnique et multiculturelle dans laquelle être Américain signifiait adhérer à la Constitution. Éduquée dans le culte de Goethe et formée à l'école de l'existentialisme heideggerien, Arendt découvrait aux États-Unis une tradition atlantique fondée sur les notions de liberté, droit, normes, pluralisme, débat public. Certaines pages de sa correspondance sont le miroir de cette découverte. Dans une lettre à Jaspers de 1946, elle écrivait avoir finalement une idée concrète de ce que signifie vivre dans une société qui ne connaît pas les antagonismes nationaux qui ont déchiré et presque englouti l'Europe.

« Il y aurait d'ailleurs beaucoup à dire sur l'Amérique. Il existe vraiment ici quelque chose comme la liberté et beaucoup de gens ont le sentiment qu'on ne peut pas vivre sans liberté. La république n'est pas une vaine illusion, et le fait qu'il n'y ait pas ici d'État national et pas de véritable tradition nationale (avec l'immense besoin de sous-groupes nationaux de constituer des cliques, le melting-pot n'est le plus souvent même pas un idéal, encore moins une réalité) crée une atmosphère de liberté, ou du moins exempte de fanatisme. À cela s'ajoute le fait qu'ici les gens se sentent coresponsables dans la vie publique, à un point que je ne connais dans aucun pays européen. »<sup>3</sup>

La tradition atlantique est revisitée par Hannah Arendt à la lumière de la philosophie grecque classique, avec pour résultat de mettre l'accent sur la dimension participative de la politique. Contre la vision libérale de la « liberté négative », fondée sur la valorisation des droits individuels touchant à la sphère privée, notamment la propriété, Arendt conçoit la liberté comme autonomie de sujets égaux interagissant dans un espace public, avec le but du bien commun et au moyen de la délibération collective. Espace public, précise Arendt, « signifie d'abord que tout ce qui paraît en public peut être vu et entendu de tous, jouit de la plus grande publicité possible »<sup>4</sup>. Cette interprétation « oculaire » ou

---

1. Voir la contribution de George L. Mosse à Abraham J. Peck (ed.), *The German-Jewish Legacy in America. From Bildung to the Bill of Rights*, Detroit, Wayne State University Press, 1988.

2. Voir Aleida Assmann, *Construction de la mémoire nationale. Une brève histoire de la notion de Bildung*, Paris, Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme, 1994.

3. H. Arendt, K. Jaspers, *Correspondance*, op. cit., p. 69.

4. Hannah Arendt, *The Human Condition*, Chicago, The University of Chicago Press, 1958, p. 50 (trad. fr. : *Condition de l'Homme moderne*, Paris, Presses-Pocket, 1983, p. 89). Ailleurs, elle définit l'espace public comme le lieu où « être et paraître coïncident » (*The Life of the Mind*, New York, Harcourt, Brace & Jovanovich, 1978, p. 19).

« agonale » de la politique, selon la définition qu'en a donnée Seyla Benhabib<sup>1</sup>, singularise la vision arendtienne de l'espace public, la distinguant par exemple de celle de Jürgen Habermas, moins sensible à la participation et plus axée sur l'activité communicationnelle<sup>2</sup>. C'est pourquoi Benhabib qualifie d'« hésitant » (*reluctant*) le modernisme arendtien. Il est évident que cette redécouverte de la liberté des Anciens, c'est-à-dire de la démocratie directe, présente des traits libertaires. Cela explique l'intérêt très vif d'Arendt pour l'expérience des conseils ouvriers – non pas dans la forme soviétique de 1917 mais plutôt dans celle hongroise de 1956 – de même que son enthousiasme pour Rosa Luxemburg, ou encore sa sympathie pour les barricades de Mai 68<sup>3</sup>. Fondé sur une conception agonale de l'action, le républicanisme arendtien fait preuve d'une grande méfiance à l'égard de toute forme de représentation politique, ce qui accentue la dimension libertaire de sa pensée tout en l'éloignant des engagements de type partisan.

La réification marchande de la sphère publique et le déclin du pouvoir législatif – dans un monde où l'information appartient aux grands monopoles de la communication et où les parlements se limitent à ratifier les lois élaborées par les pouvoirs exécutifs, cautionnant une sorte d'état d'exception permanent – donnent à la théorie politique d'Arendt des traits anticonformistes, pour ne pas dire subversifs. Mais cela n'en efface pas pour autant les limites et les contradictions. Arendt décrit l'action comme un domaine de la liberté qui suppose l'émancipation à l'égard des besoins, transcendant aussi bien la sphère de la reproduction de la vie (*labor*) que celle de la création matérielle (*work*)<sup>4</sup>. Elle n'indique pas cependant comment construire ce règne de la liberté. À ses yeux, la voie à suivre n'est pas celle de l'émancipation sociale, comme elle l'explique dans son essai sur la révolution où, faisant écho à Burke – cette fois-ci sans ironie<sup>5</sup> –, elle oppose la Révolution américaine, visant la liberté, à la Révolution française, inéluctablement dérivée vers le despotisme à cause de sa recherche du « bonheur du Peuple »<sup>6</sup>. Dans un compte rendu de l'essai d'Arendt, l'historien britannique Eric J. Hobsbawm ne cachait pas son étonnement sceptique face à une conception « métaphysique et normative » de la révolution analysée comme un phénomène déshistorisé

---

1. S. Benhabib, *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*, op. cit., p. 125-126, p. 199-200. Sur la conception arendtienne de l'espace public, voir aussi Simona Forti, *Hannah Arendt tra filosofia e politica*, Milan, Bruno Mondadori, 2006, p. 277-287, et toute la première partie d'André Enegren, *La pensée politique de Hannah Arendt*, Paris, PUF, 1984.

2. Jürgen Habermas, *L'espace public* (1963), Paris, Payot, 1993, et *Théorie de l'agir communicationnel*, Paris, Fayard, 1986.

3. Hannah Arendt, « Totalitarian Imperialism : Reflections on the Hungarian Revolution », *The Journal of Politics*, 20 (1), 1958, p. 5-43 (trad. fr. : « Réflexions sur la révolution hongroise », dans *Les Origines du totalitarisme*. Eichmann à Jérusalem, op. cit., p. 896-938) ; Hannah Arendt, « Rosa Luxemburg », dans *Vies politiques*, op. cit., p. 42-68 ; sur Mai 68, voir surtout Hannah Arendt, Mary McCarthy, *Between Friends. The Correspondance of Hannah Arendt and Mary McCarthy 1949-1975*, New York, Harcourt & Brace, 1995, p. 219-227 (le 27 juin 1968, Arendt écrivait à Daniel Cohn-Bendit, dont elle avait connu les parents à Paris, pendant les années 1930, pour lui témoigner son soutien, *ibid.*, p. 219).

4. Autour de cette tripartition s'articule *The Human Condition*, op. cit.

5. Sur la relation contradictoire d'Arendt avec l'œuvre de Burke, qu'elle considère d'abord comme une matrice intellectuelle du totalitarisme, pour en reprendre ensuite certains thèmes dans sa critique de la révolution, cf. Domenico Losurdo, « Hannah Arendt e l'analisi delle rivoluzioni », dans Roberto Esposito (ed.), *La pluralità irrepresentabile. Il pensiero politico di Hannah Arendt*, Urbino, Quattroventi, 1987, p. 139-153.

6. Hannah Arendt, *On Revolution*, New York, Viking Press, 1963 (trad. fr. : *Essai sur la Révolution*, Paris, Gallimard, 1967, p. 85). Sur l'analyse arendtienne de la révolution, cf. Anne Amiel, *La non-philosophie de Hannah Arendt*, Paris, PUF, 2001.

et dépourvu d'un sujet social<sup>1</sup>. En vertu de cette opposition radicale entre le principe de liberté et le désir d'émancipation sociale, le républicanisme arendtien retrouve une conception de l'autonomie du politique dans laquelle certains commentateurs ont saisi un accent existentialiste, comme une sorte de retour aux origines<sup>2</sup>.

Ainsi apparaît la limite fondamentale d'une théorie politique élaborée à partir d'un observatoire particulier, l'Amérique prospère d'après-guerre, et à travers un prisme tout aussi spécifique, la question juive dans l'Europe de la première moitié du 20<sup>e</sup> siècle. Cette limite réside dans l'incapacité de voir (ou dans le refus d'admettre) la dimension sociale de l'oppression. Ayant rejeté comme politiquement dangereuse l'idée d'émancipation sociale et, en même temps, écarté la vision libérale classique selon laquelle le marché offrirait une solution naturelle aux conflits sociaux, Arendt s'est réfugiée dans un républicanisme abstrait et désincarné. Un libéral comme Benjamin Constant n'avait pas tort de rappeler que la liberté des Anciens impliquait l'esclavage. Hannah Arendt s'accrochait à une conception de la liberté qui sous-estimait la réification marchande de l'espace public et excluait consciemment toute idée de citoyenneté sociale. Autrement dit, elle semblait ignorer que la participation politique suppose l'accès à la culture et à l'information, la maîtrise des outils de réflexion, une certaine disponibilité de temps et surtout la satisfaction de besoins socialement déterminés. Lorsque, vers la fin des années 1950, elle essayera de transposer le prisme juif décrit plus haut à l'interprétation de la question noire aux États-Unis, le résultat laissera perplexes beaucoup de ses lecteurs. Affirmant que l'élimination des lois ségrégationnistes aurait résolu le problème noir et qu'il aurait été nuisible de vouloir aller au-delà de ce but, Arendt avançait l'idée selon laquelle une fois éliminé le ghetto légal, la survivance des ghettos sociaux était au fond légitime.

« La question – écrivait-elle dans ses “Réflexions sur Little Rock” (1959) – n'est pas d'abolir la discrimination, mais de savoir comment la maintenir confinée dans la sphère sociale, où elle est légitime, et comment prévenir son empiètement sur les sphères politique et personnelle, où elle est destructrice. »<sup>3</sup>

Une conception de l'action et de l'espace public née d'une réflexion sur la question juive au 20<sup>e</sup> siècle – la privation des droits politiques et la persécution qui frappait une minorité socialement intégrée depuis plus d'un siècle – ne pouvait pas saisir l'imbrication profonde de discrimination politique, stigmatisation raciale et oppression sociale qui était au cœur de la question noire aux États-Unis. L'article consacré aux événements de Little Rock définissait un horizon qu'Arendt ne voulait pas dépasser. Son choix de s'« orienter historiquement et politiquement à partir de la question juive » lui avait permis de trouver quelques clefs décisives pour interpréter le 20<sup>e</sup> siècle, mais lui avait en même temps bouché d'autres horizons. Le prisme juif n'était pas généralisable.

Cette osmose singulière entre des aspirations libertaires et un refus tenace de voir l'oppression sociale demeure le trait marquant de la pensée politique d'Arendt, avec son charme et ses points aveugles. L'effondrement du communisme et l'émergence de la mémoire de la Shoah dans l'espace public ont contribué à réhabiliter définitivement

---

1. Cf. Eric J. Hobsbawm, « Hannah Arendt on Revolution », dans *Revolutionaries*, Londres, Weidenfeld & Nicolson, 1974.

2. Voir notamment Martin Jay, « The Political Existentialism of Hannah Arendt », *Permanent Exiles. Essays on the Intellectual Migration from Germany to America*, New York, Columbia University Press, 1986, p. 237-256.

3. Hannah Arendt, « Reflections on Little Rock », *Dissent*, 1, 1959, p. 51 (trad. fr. : « Réflexions sur Little Rock », dans *Penser l'événement, op. cit.*, p. 242).

(quoique tardivement) la théoricienne du totalitarisme et la trouble-fête du procès Eichmann. Juive, exilée, femme, philosophe, essayiste brillante, esprit libertaire et insoumis, disciple puis amante d'un grand penseur allemand compromis avec le nazisme, Hannah Arendt exerce désormais un pouvoir de fascination irrésistible, jusqu'à devenir une icône de la culture du 20<sup>e</sup> siècle. Non seulement elle a acquis le statut, tout à fait mérité, d'un classique, mais aussi celui d'une mode culturelle. Il ne fait pas de doute, pour ceux qui ont un minimum de familiarité avec sa correspondance, qu'elle serait la première à sourire d'une telle canonisation posthume, bien inattendue pour quelqu'un qui avait découvert la politique en prenant conscience de son statut de paria.

---

Enzo Traverso est professeur de science politique à l'Université de Picardie-Jules Verne et membre du CURAPP (CNRS, UMR 6054). Il est l'auteur d'une dizaine d'ouvrages, tous traduits en plusieurs langues, parmi lesquels *L'Histoire déchirée. Essai sur Auschwitz et les intellectuels*, Paris, Cerf, 1997 ; *Le totalitarisme. Le 20<sup>e</sup> siècle en débat* (textes choisis et présentés), Paris, Seuil, 2001 ; *La violence nazie. Une généalogie européenne*, Paris, La Fabrique, 2002 ; *Le passé : modes d'emploi. Histoire, mémoire, politique*, Paris, La Fabrique, 2005 ; *Siegfried Kracauer. Itinéraire d'un intellectuel nomade*, Paris, La Découverte, 2006 (2<sup>e</sup> édition augmentée) ; *À feu et à sang. De la guerre civile européenne 1914-1945*, Paris Stock, 2007. Ses recherches portent sur l'histoire des intellectuels et des idées politiques, ainsi que sur le rapport entre culture, politique et violence au 20<sup>e</sup> siècle (Université de Picardie, Faculté de droit et des sciences politiques, Pôle Cathédrale, 10 Placette Lafleur, 80027 Amiens cedex 1 <e.traverso@wanadoo.fr>).

## RÉSUMÉ/ABSTRACT

DARK TIMES. JUDÉITÉ ET POLITIQUE CHEZ HANNAH ARENDT

*Hannah Arendt découvre la politique en 1933, suite à l'avènement du nazisme en Allemagne. Le point de départ de sa pensée politique est une réflexion sur la figure du « paria », qu'elle interprète comme un être humain sans droits et sans État (stateless). Pendant la guerre, cette réflexion va nourrir sa théorie du totalitarisme comme système de pouvoir destructeur de la politique. À partir des années 1950, au centre de sa pensée se trouve en revanche le concept d'espace public, l'antithèse du totalitarisme, qu'elle définit en renouvelant la tradition du républicanisme atlantique. Cet article essaie de montrer la force et les limites d'une pensée politique élaborée au prisme de la « question juive » : d'une part, une conception de la politique comme sphère de la visibilité et de la participation, antithèse de l'« acosmisme » du paria ; d'autre part, le refus de voir l'oppression sociale comme un obstacle à la construction d'une notion républicaine de la citoyenneté.*

DARK TIMES. JEWISHNESS AS A MATRIX OF HANNAH ARENDT'S POLITICAL THOUGHT

*H. Arendt discovered politics in 1933, after the rise of Nazism in Germany. The point of departure for her political thought was an examination of the "Pariah", a figure she interprets as a "stateless" human being deprived of all rights. During the war, this analysis was to inspire her theory of totalitarianism as a power system that destroys political life. From the 1950s onwards, her attention was mainly devoted to the concept of "public space" – the*

*antithesis of totalitarianism – which she reformulates by renewing the tradition of Atlantic republicanism. This article tries to grasp both the strength and the limitations of a political thought elaborated through the prism of the “Jewish question” : on the one hand, a conception of politics as the realm of visibility and commitment as opposed to the “worldlessness” of the Pariah ; on the other hand, the refusal to see social oppression as an obstacle to constructing a republican conception of citizenship.*