

PRESSES
UNIVERSITAIRES
DE FRANCE

André Enegrén

La Pensée
politique
de Hannah
Arendt

La pensée politique
de Hannah Arendt

32
45-46

La pensée politique
de
Hannah Arendt

8° R
87547
(9)

318

RECHERCHES POLITIQUES

Collection dirigée par

*Xavier Browaëys, François Châtelet
Olivier Duhamel, Jean-Luc Parodi
Evelyne Pisier-Kouchner, Henri Weber*

André Enegrén ,

La pensée politique
de

Hannah Arendt



Presses Universitaires de France

DL-11-05-1984-14135

La pensée politique
de

Hannah Arendt



ISBN 2 13 038398 x

Dépôt légal — 1^{re} édition : 1984, avril

© Presses Universitaires de France, 1984
108, boulevard Saint-Germain, 75006 Paris

ISSN 0290-3377

Sommaire

<i>Avant-propos</i>	9
<i>Répertoire des sigles</i>	13
<i>Une approche biographique</i>	15
Une ligne de vie, 15 ; La dot d'une histoire, 22 ; Face à la nouveauté totalitaire, 24	

PREMIÈRE PARTIE

UNE PHÉNOMÉNOLOGIE POLITIQUE

CHAPITRE PREMIER. — Travail et œuvre : servitude naturelle et violence artificielle	35
« Le travail de notre corps et l'œuvre de nos mains », 35 ; L'œuvre comme présence au monde, 37 ; Le concept de travail et le travail des concepts, 40	
CHAPITRE II. — Une phénoménologie de l'action	43
Pluralité et égalité, 44 ; L'espace politique, 47 ; « Pour qu'il y eût un commencement », 50 ; La parole en acte, 56 ; Le visible et l'opinion, 59 ; S'insérer dans le monde, 64	
CHAPITRE III. — De l'espace public à la société naturelle	68
Le public et le privé, 68 ; Libération et liberté, 71 ; L'« aliénation » moderne et la société comme flux, 77 ; Le cercle de la vie, 86 ; En regard : l'activité pensante, 88	

DEUXIÈME PARTIE

UN ESPACE DE DÉLIBÉRATION ET D'INITIATIVE

CHAPITRE PREMIER. — Pouvoir et violence	99
Le pouvoir diffusé, 99 ; Une politique de l'insoumission, 105 ; Pouvoir révolutionnaire et violence réformiste, 107 ; Le déni des alibis de la violence, 110	
CHAPITRE II. — La vocation à la règle	115
La démarcation de la loi, 115 ; Eloge de la désobéissance civile, 123 ; L'autorité comme mémoire, 125	
CHAPITRE III. — L'héritage oublié des conseils	129
Au pays des soviets, 131 ; Un modèle contre les modèles, 133	
CHAPITRE IV. — Le discours contre la méthode	137
Le paradigme technique, 137 ; La praxis laminée par l'instrumental : Arendt et Habermas, 144 ; Platon architecte, 148 ; Sens commun et prudence, 151 ; Un jugement sans jurisprudence, 155	

TROISIÈME PARTIE

L'ÉPREUVE DE L'HISTOIRE

CHAPITRE PREMIER. — Raconter ce qui est	161
Le temps de l'inédit : « <i>many beginnings</i> », 163 ; La mémoire du précaire, 168 ; Un <i>remake</i> narratif, 170	
CHAPITRE II. — Révolution et fondation	173
Révolution technique et révolution pratique, 175 ; La déshérence, 178 ; Les impasses de l'interprétation : les droits naturels, 181 ; L'énigme de l'événement fondateur, 185	

SOMMAIRE	7
CHAPITRE III. — La politique sous les décombres	191
Des paradoxes de l'antisémitisme à la dialectique impérialiste, 193 ; Idéologie et terreur, 198 ; Le totalitarisme en question, 203 ; Le cas Eichmann : Arendt accusée, 211 ; Le totalitarisme ordinaire et l'« intérêt de la justice », 215 ; La morale de l'histoire, 219	
CHAPITRE IV. — La tradition en éclats	223
Le pouvoir révélateur des « vies », 223 ; La tradition : vestige et source, 226	
ÉPILOGUE. — <i>Une politique d'après la philosophie</i>	233
Une théorie impraticable ?, 234 ; Raconter la philosophie, 239 ; « L'accord fondamental », 248	
<i>Bibliographie sélective</i>	251



194	CHAPTER I - THE HISTORY OF THE UNITED STATES	194
195	CHAPTER II - THE HISTORY OF THE UNITED STATES	195
196	CHAPTER III - THE HISTORY OF THE UNITED STATES	196
197	CHAPTER IV - THE HISTORY OF THE UNITED STATES	197
198	CHAPTER V - THE HISTORY OF THE UNITED STATES	198
199	CHAPTER VI - THE HISTORY OF THE UNITED STATES	199
200	CHAPTER VII - THE HISTORY OF THE UNITED STATES	200
201	CHAPTER VIII - THE HISTORY OF THE UNITED STATES	201
202	CHAPTER IX - THE HISTORY OF THE UNITED STATES	202
203	CHAPTER X - THE HISTORY OF THE UNITED STATES	203
204	CHAPTER XI - THE HISTORY OF THE UNITED STATES	204
205	CHAPTER XII - THE HISTORY OF THE UNITED STATES	205
206	CHAPTER XIII - THE HISTORY OF THE UNITED STATES	206
207	CHAPTER XIV - THE HISTORY OF THE UNITED STATES	207
208	CHAPTER XV - THE HISTORY OF THE UNITED STATES	208
209	CHAPTER XVI - THE HISTORY OF THE UNITED STATES	209
210	CHAPTER XVII - THE HISTORY OF THE UNITED STATES	210
211	CHAPTER XVIII - THE HISTORY OF THE UNITED STATES	211
212	CHAPTER XIX - THE HISTORY OF THE UNITED STATES	212
213	CHAPTER XX - THE HISTORY OF THE UNITED STATES	213
214	CHAPTER XXI - THE HISTORY OF THE UNITED STATES	214
215	CHAPTER XXII - THE HISTORY OF THE UNITED STATES	215
216	CHAPTER XXIII - THE HISTORY OF THE UNITED STATES	216
217	CHAPTER XXIV - THE HISTORY OF THE UNITED STATES	217
218	CHAPTER XXV - THE HISTORY OF THE UNITED STATES	218
219	CHAPTER XXVI - THE HISTORY OF THE UNITED STATES	219
220	CHAPTER XXVII - THE HISTORY OF THE UNITED STATES	220
221	CHAPTER XXVIII - THE HISTORY OF THE UNITED STATES	221
222	CHAPTER XXIX - THE HISTORY OF THE UNITED STATES	222
223	CHAPTER XXX - THE HISTORY OF THE UNITED STATES	223
224	CHAPTER XXXI - THE HISTORY OF THE UNITED STATES	224
225	CHAPTER XXXII - THE HISTORY OF THE UNITED STATES	225
226	CHAPTER XXXIII - THE HISTORY OF THE UNITED STATES	226
227	CHAPTER XXXIV - THE HISTORY OF THE UNITED STATES	227
228	CHAPTER XXXV - THE HISTORY OF THE UNITED STATES	228
229	CHAPTER XXXVI - THE HISTORY OF THE UNITED STATES	229
230	CHAPTER XXXVII - THE HISTORY OF THE UNITED STATES	230
231	CHAPTER XXXVIII - THE HISTORY OF THE UNITED STATES	231
232	CHAPTER XXXIX - THE HISTORY OF THE UNITED STATES	232
233	CHAPTER XL - THE HISTORY OF THE UNITED STATES	233
234	CHAPTER XLI - THE HISTORY OF THE UNITED STATES	234
235	CHAPTER XLII - THE HISTORY OF THE UNITED STATES	235
236	CHAPTER XLIII - THE HISTORY OF THE UNITED STATES	236
237	CHAPTER XLIV - THE HISTORY OF THE UNITED STATES	237
238	CHAPTER XLV - THE HISTORY OF THE UNITED STATES	238
239	CHAPTER XLVI - THE HISTORY OF THE UNITED STATES	239
240	CHAPTER XLVII - THE HISTORY OF THE UNITED STATES	240
241	CHAPTER XLVIII - THE HISTORY OF THE UNITED STATES	241
242	CHAPTER XLIX - THE HISTORY OF THE UNITED STATES	242
243	CHAPTER L - THE HISTORY OF THE UNITED STATES	243

Avant-propos

Hannah Arendt n'appartient à personne. La singularité de sa réflexion a réussi à ouvrir un domaine de questions qui font voler en éclats les carcans dogmatiques où sa pensée pourrait trouver un asile aussi commode que sûr. Mais cette originalité l'a aussi condamnée à une paradoxale solitude, encore accentuée par les malentendus et les polémiques que son œuvre a suscités, sans être pour autant mieux connue. Que le mutisme ou le bruit aient accueilli une pensée portée par le souci de la clarté et du dialogue s'explique pourtant : si la philosophie politique est longtemps restée un genre quelque peu délaissé, confiné dans les marges de la science qui se voue à la recherche positive, une théorie politique qui s'écarte résolument du chemin tracé par les sciences humaines ne peut paraître que franchement incongrue. Aussi les politologues n'ont-ils salué l'effort de Hannah Arendt que pour souligner en fin de compte la forme trop philosophique de son questionnement, et les philosophes sont, pour leur part, restés sourds à une œuvre qui se propose moins de prendre en charge les fondements du savoir que d'« épier le siècle, le bruit et la germination du temps » (O. Mandelstam).

A cet écartèlement entre politique et philosophie s'ajoutent encore d'autres paradoxes qui brouillent les pistes et barrent efficacement l'accès à l'œuvre. Résolument moderne, l'interrogation d'Arendt paraît simultanément anachronique dans sa lutte pour la mémoire du vif d'une histoire où Socrate côtoie les *Dossiers du Pentagone*. Allemande par tradition, c'est la République américaine de 1776 qu'elle choisit pour paradigme ; Juive, elle s'attire la réprobation d'une grande partie de la

communauté juive ; libérale réactionnaire aux yeux de certains lecteurs du *Système totalitaire*, elle inspire pourtant les vues démocratiques du *Free Speech Movement* des étudiants de Berkeley. « Conservatrice à la manière d'E. Burke » à en croire G. Steiner¹, son utopie « anarchisante »² en fait selon H. Morgenthau une fidèle disciple de Rosa Luxemburg.

Si l'œuvre offre un visage composite, elle ne présente pourtant de disparités que si l'on se résout à l'analyser selon les classifications en vigueur : jouant sur un nombre considérable de registres, elle possède l'unité de jet d'une pensée dont la trajectoire traduit une intuition menée à terme. A la limite, chaque ouvrage ouvre de son point de vue la perspective entière de la théorie, les divergences ne résultant que de différences d'accentuation. Voilà justement le but de notre recherche : donner accès à l'œuvre d'Arendt, et dans la mesure du possible à ses intuitions primordiales et à ses intentions fondamentales qui, pour être rarement là où les labels éprouvés voudraient les situer, n'en sont pas pour autant ambiguës ou contradictoires.

A quoi s'attache donc Arendt ? Prenant acte de la rupture de la tradition, elle propose une réhabilitation radicale du politique comme « espace public », pluriel et autonome de délibération et d'initiative d'où toute forme de souveraineté serait idéalement bannie. *Redonner à la politique sa « raison d'être » qui « est la liberté et dont le domaine d'expérience est l'action »*, voilà, en résumé, le fil d'Ariane de son investigation et le truisme qui doit requérir toute notre attention. Mais il ne s'agit pas de se mettre en quête d'une vérité qui, une fois trouvée, permettrait de dresser les plans d'une cité qu'on rêve d'établir de manière incontestable ; le projet exige que soient repensées les activités humaines qui toutes imposent une certaine tournure à l'organisation politique, que soient réexaminés le pouvoir, la loi, l'autorité, que soit comprise aussi l'histoire de notre temps, la révolution et le totalitarisme.

Sans être toujours comprise, Hannah Arendt s'est acquis une relative célébrité aux Etats-Unis³ où — le fait est remarquable — elle a

1. Lafayette, *Where are we ?*, *Reporter*, 9 mai 1963.

2. H. Arendt on Totalitarianism and Democracy, *Social Research*, print, 1977, p. 130.

3. La réputation de son « intelligence » lui a valu, par exemple, d'être citée par Woody Allen (*Side effects*, New England Library, 1981).

même influencé le pouvoir judiciaire qui s'est appuyé sur ses observations sur « le droit d'avoir des droits » pour interdire plus fermement la privation de citoyenneté. En France, où déjà son journalisme a été interprété comme une tare grave, elle a longtemps traîné le boulet des interprétations hâtives qu'on a pu faire du *Système totalitaire* ou de *Eichmann à Jérusalem* et, plus généralement, elle a pâti de n'être ni une militante de l'idéal, ni une conseillère en réalisme revenue de tout. S'il est vrai, comme il semble, que les grands appareils théoriques sont à fond de cale, si à la faveur d'un dégel de l'histoire la curiosité paraît bien renaître pour les œuvres étrangères, peut-être est-il temps de la découvrir ?

Après de courageux efforts de traduction et d'édition, un numéro spécial de la revue *Esprit* a contribué à ouvrir la voie et, peu ou prou, l'intruse d'hier est devenue une hôte tolérée. Elle mériterait toutefois d'être bien mieux connue, tant il est vrai que sa réflexion se situe au carrefour de nos interrogations. « N'est-il pas temps de considérer dans l'Etat totalitaire le phénomène qui domine notre siècle, le nouveau par excellence de notre époque ? », se demande M. Gauchet ; les travaux de C. Lefort et de C. Castoriadis avaient frayé le chemin, et avec ces auteurs et bien d'autres la question de l'institution de la société, de la « division » démocratique et des droits de l'homme retrouve aussi une actualité. On a pu relire un Tocqueville, découvrir un Patôčka. Grâce à Habermas, la distinction entre « pratique » et « technique » a été ranimée.

Dans d'autres domaines comme l'histoire, il est remarquable que P. Veyne insiste sur la capacité d'invention du temps et réhabilite l'imagination de l'historien, historien dont P. Ricœur s'attache à montrer qu'il est aussi un narrateur. Même en biologie et en physique, la nouveauté est devenue un problème et c'est très généralement que se pose la question de l'auto-organisation des ensembles humains dans le sens d'une complexité et d'une diversité toujours plus grandes¹.

1. Pour ne citer que quelques textes récents sur ces questions : H. Atlan, *Entre le cristal et la fumée*, Paris, Seuil, 1979 ; C. Castoriadis, *L'institution imaginaire de la société*, Paris, Seuil, 1975 ; P. Clastres, *La Société contre l'Etat*, Paris, Minuit, 1974 ; M. Gauchet, *L'expérience totalitaire et la pensée de la politique*, *Esprit*, juillet-août 1976 ; J. Habermas, *Théorie et pratique*, Paris, Payot, 1975 ; C. Lefort, *L'invention démocratique*, Paris, Fayard, 1981 ; E. de La Boétie, *Le Discours de la servitude volontaire* (commentaires de P. Clastres et de C. Lefort), Paris, Payot, 1978 ; J. Patôčka, *Essais hérétiques*, Lagrasse, Verdier, 1981 ; I. Prigogine et I. Stengers, *La Nouvelle Alliance*, Paris, Gallimard, 1979 ; P. Ricœur (sous la dir. de), *La narrativité*, Paris, CNRS, 1980 ; P. Rosanvallon, *Le capitalisme utopique*, Seuil, 1979 ; v.a., *Rejouer le politique*, Paris, Galilée, 1981.

Du côté des philosophes, il devient envisageable de restaurer dans ses droits la « perturbation » politique sans ambitionner d'édifier une philosophie de l'histoire. « La plupart des philosophes ont une passion pour la nécessité, et c'est ce qui en a fait des philosophes ; la contingence les mettait mal à l'aise » (E. Gellner). C'est moins vrai aujourd'hui et, les critiques des théories de la conformité à une essence aidant, une pensée du sens *commun* qui ne se situe pas « à l'écart du sentier des hommes » (Parménide) et prend en compte l'apparence, le doxique, la mémoire, peut être réhabilitée. La splendeur des idées s'étant quelque peu éclipsée, il y a place pour une réflexion qui, sans oublier la philosophie et tout en préservant un horizon normatif, s'attache à ce qui est à portée de la main.

Toutes ces directions de recherche recourent les interrogations d'Arendt qui, opposant à l'application d'un savoir technique un jugement nourri par la mémoire de l'histoire, tente de redonner un sens positif à la politique comme domaine autonome dont la domination n'est justement pas la marque propre. Toujours relancée par l'actualité, sa théorie propose un autre commencement qui ébauche quelques réponses à nos perplexités et, au moins, libère le regard.

Cet ouvrage reprend sous une forme modifiée et allégée une thèse de troisième cycle présentée à Paris X et à l'EPHE (V^e section). Qu'il nous soit ici permis de remercier, sans sacrifier à un quelconque usage, tous ceux qui ont permis l'achèvement de cette recherche, au premier rang desquels il est impossible de ne pas citer M. Abensour, M. McCarthy, A. Pons, R. Schürmann, P. Valadier et tout le groupe « philosophie » de la revue *Esprit*. Dédions enfin notre travail aux amis sans lesquels jamais ce projet n'aurait vu le jour.

*Répertoire des sigles
et références des éditions citées¹*

- Ant.* *Sur l'antisémitisme*, trad. M. Pouteau, Paris, Calmann-Lévy, 1973.
(Trad. de la première partie de *OT*.)
- BPF* *Between Past and Future : Eight Exercises in Political Thought*, 6^e éd.,
New York, Viking Press, 1976.
- CC* *La crise de la culture*, trad. dir. P. Lévy, Paris, Gallimard, 1972. (Trad.
de *BPF*.)
- CHM* *La condition de l'homme moderne*, trad. G. Fradier, Paris, Calmann-
Lévy, 1961. (Trad. de *HC*.)
- CR* *Crises of the Republic*, 2^e éd. (première édition anglaise), Harmonds-
worth, Penguin Books, 1973.
- EāJ* *Eichmann à Jérusalem : rapport sur la banalité du mal*, trad. A. Gué-
rin, Paris, Gallimard, 1966. (Trad. de *EiJ*.)
- EiJ* *Eichmann in Jerusalem : a Report on the Banality of Evil*, Harmonds-
worth, Penguin Books, 1976.
- ER* *Essai sur la révolution*, trad. M. Chrestien, Paris, Gallimard, 1967.
(Trad. de *OR*.)
- G* *Gespräche mit Hannah Arendt*, A. Reif éd., Munich, Piper, 1976.
- HC* *The Human Condition*, 9^e éd., Chicago/Londres, University of Chi-
cago Press, 1974.
- Imp.* *L'impérialisme*, trad. M. Leiris, Paris, Fayard, 1982. (Trad. de la
seconde partie de *OT*.)
- LA* *Der Liebesbegriff bei Augustin. Versuch einer philosophischen Inter-
pretation*, Berlin, Springer, 1929.
- MDT* *Men in Dark Times*, New York, Harcourt Brace & World (« Harvest
Book »), s.d.

1. Citant Arendt, nous nous sommes parfois autorisé à modifier les traductions qui en étaient proposées.

- MV *Du mensonge à la violence. Essais de politique contemporaine*, trad. G. Durand, Paris, Calmann-Lévy, 1972. (Trad. de CR.)
- OR *On Revolution*, Harmondsworth, Penguin Books, 1973.
- OT *The Origins of Totalitarianism*, 5^e éd. rev. et augm., New York, Harcourt Brace Jovanovich, 1973.
- P *La vie de l'esprit*, 1 : *La pensée*, trad. L. Lotringer, Paris, PUF, 1981. (Trad. de TH.)
- RV *Rabel Varnhagen : The Life of a Jewish Woman*, 1^{re} éd. américaine revue, New York, Harcourt Brace Jovanovich, 1974.
- ST *Le système totalitaire*, trad. J.-L. Bourget, R. Davreu et P. Lévy, Paris, Ed. du Seuil, 1972. (Trad. de la 3^e partie de OT.)
- TH *Thinking*, 1^{er} vol. de *The Life of the Mind*, New York, Harcourt Brace Jovanovich, 1978.
- Vies *Vies politiques*, trad. E. Adda, J. Bontemps, B. Cassin, D. Don *et al.*, Paris, Gallimard, 1974. (Trad. de MDT incluant le texte « Martin Heidegger a quatre-vingts ans ».)
- VT *Die Verborgene Tradition : Acht Essays*, Francfort, Suhrkamp, 1976.
- W *Willing*, second vol. de *The Life of the Mind*. Cf. TH.

Une approche biographique

« Les rôles que nous avons joués dans ce vaste gouffre du temps. »

SHAKESPEARE.

Pour singulière qu'elle soit, la réflexion de Hannah Arendt n'est pas issue de nulle part, et, loin de scintiller à l'écart du monde, elle s'adosse à un temps et à des lieux. Avant d'observer la politique, Arendt en a subi les heurts et on a pu dire de sa vie qu'elle est une « parabole, non seulement de notre époque, mais de plusieurs siècles de pensée et d'expérience européennes »¹. Les repères biographiques que l'on peut tracer, essentiellement grâce au très précieux ouvrage d'Elisabeth Young-Bruehl consacré à la vie de notre auteur², fournissent peut-être la meilleure introduction à son œuvre.

— Une ligne de vie

Née à Hanovre le 14 octobre 1906, Hannah Arendt passe son enfance à Königsberg. Son grand-père paternel était l'une des personnalités en vue de la communauté juive de ce haut lieu de l'*Aufklärung* et son grand-père maternel, Juif émigré de Lithuanie, y avait fait fortune dans le commerce du thé. Ses parents étaient cultivés et progressistes : Paul Arendt, ingénieur et grand amateur d'humanités, et Martha, dont les

1. E. Gellner, *Times Literary Supplement*, 6 août 1982.

2. *Hannah Arendt : For Love of the World*, Yale University Press, 1982. Cette biographie intellectuelle solidement documentée qui s'appuie sur des textes et des correspondances souvent inédits éclipse le seul ouvrage consacré, à notre connaissance, à l'ensemble de la pensée d'Arendt (M. Canovan, *The Political Thought of Hannah Arendt*, New York/Londres, Harcourt Brace Jovanovich, 1974).

sympathies politiques allaient au socialisme de Bernstein comme aux idées de Rosa Luxemburg, préféraient l'idéal goethéen de la *Bildung* à la synagogue et c'est dans cet esprit que sera élevée leur unique enfant. Un professeur hasardait-il en classe des remarques antisémites (en général dirigées contre les *Ostjuden* non assimilés nombreux à Königsberg), que Hannah Arendt avait pour instruction de quitter la classe et de rentrer chez elle ; mais, comme elle le rapporte elle-même, le mot « juif » n'était jamais prononcé à la maison¹.

Les fées ne se sont pas longtemps attardées près du berceau. Atteint de syphilis depuis sa jeunesse, Paul Arendt doit être interné, et il meurt fou en 1913. L'année suivante, la menace d'une invasion « cosaque » oblige Martha et sa fille à fuir pour un temps Königsberg. L'adolescente affirme tôt son indépendance d'esprit et, sa précoce intelligence aidant, elle aborde Kant à quatorze ans, se passionne pour Kierkegaard et l'étude du grec. Le remariage de sa mère en 1920 ne lui permettra pourtant pas de remplacer le père absent.

Malgré bien des difficultés financières, les années d'université sont particulièrement intenses. En 1924, elle suit à Marburg les cours de Heidegger, et la rencontre avec le brillant professeur de trente-cinq ans (on parle déjà de « génie ») sera décisive pour la jeune fille qui accomplira avec lui son éducation philosophique et même, comme E. Young-Bruehl le révèle, son éducation sentimentale². Si les prises de position des années de rectorat feront choir l'idole, si en 1945 Arendt accablera une pensée orgueilleuse et finalement vaine qui se délecte de ses propres jeux de miroir, elle témoignera par la suite d'une grande mesure dans ses

1. Cf. « Seule demeure la langue maternelle », entretien traduit dans *Esprit*, juin 1980.

2. Faut-il croire que l'élève a été l'inspiratrice de la pensée du maître dans les années décisives qui ont vu mûrir *Sein und Zeit*, comme Heidegger l'aurait confié à Arendt (cf. E. Young-Bruehl, *op. cit.*, p. 50) ? Il est certain que ce premier amour a été encore plus marquant pour Arendt, même si E. Gellner va beaucoup trop loin en interprétant sa pensée, et notamment sa tolérance prétendue pour le romantisme allemand et son élucidation du totalitarisme, à la lumière de cette liaison (*Times Literary Supplement* 6 août 1982). Mais il est curieux de voir dans ce contexte un K. Popper s'emporter au point d'intervenir dans le courrier des lecteurs du *TLS* pour accuser Arendt de « trahison des clercs » et, sans argument aucun, la présenter comme une thuriféraire d'un irrationalisme dévastateur : comme si Arendt avait jamais attaqué la raison « en l'associant avec la bombe atomique », comme si l'expression « la banalité du mal » était « dans son origine inconsciente une défense de Heidegger et du romantisme » (*TLS*, 10 sept. 1982) ! S'il est impossible à écarter comme relevant du simple domaine des ragots philosophiques, le lien secret entre *Erotics and Politics* (titre d'un excellent article non publié de M. Denny sur Arendt) nous semble infiniment plus complexe que ne voudrait le faire croire la libre association poppétienne.

jugements sur l'« erreur » de ce professeur peu ordinaire dont la pensée l'a profondément marquée. Mais elle aura aussi d'autres maîtres : elle suit l'enseignement de Husserl à Fribourg (1925), assiste aux séminaires de R. Bultmann sur le Nouveau Testament, et surtout fait la connaissance de Jaspers qui deviendra son directeur de thèse et restera jusqu'à sa mort un guide irremplaçable et un père par l'esprit. Avec lui, la raison se faisait « praxis », dira-t-elle, et l'égarement du génie qui préfère la pensée pure à la compréhension efficace n'était pas à redouter.

A vingt-trois ans, Arendt publie sa thèse de doctorat sur *Le concept d'amour chez saint Augustin* où elle interroge, en une centaine de pages d'allure systématique, non le Père de l'Eglise, mais le penseur qui, dans le jeu de ses « complexes » (*Zusammenhänge*) conceptuels, a relativisé l'amour du prochain en le faisant transiter par Dieu et la perspective de l'éternité isolant l'individu dans un face à face avec son Créateur. Cette même année, elle s'installe à Berlin, épouse un jeune philosophe, Günther Stern (*alias* G. Anders), avec qui elle signe un article sur Rilke et une recension critique de *Idéologie et utopie* de K. Mannheim. Mais rien n'est encore joué quant aux grandes orientations de l'œuvre, puisqu'à l'époque Arendt juge « très ennuyeuse » la question juive et reste insensible à la politique en général. C'est Kurt Blumenfeld, porte-parole de l'Organisation sioniste allemande, qui sera son mentor en politique et éveillera la conscience de son identité juive ; cette dernière question est même au centre de la biographie de Rahel Varnhagen à laquelle elle s'attelle : l'égérie des salons berlinois de l'époque romantique a tenté, sa vie durant, d'échapper à sa judaïté par la conversion et le mariage, avant de tardivement reconnaître l'échec de son assimilation et d'accepter son identité. De cette biographie, qu'on peut être tenté d'interpréter comme un fragment d'autoanalyse, elle aura terminé onze chapitres sur treize en 1933.

Dès 1932, Arendt songe à l'exil ; après l'incendie du Reichstag, elle aide, avec son mari, des communistes qui cherchent à fuir l'Allemagne ; un travail illégal pour le compte de K. Blumenfeld lui vaut d'être arrêtée quelques jours durant et c'est de justesse qu'elle quitte le pays. Dès lors, c'est comme juive qu'elle voudra se défendre et résister, non par des travaux intellectuels, mais par un « *practical work* ».

A Paris, où elle a rejoint Günther Stern en 1933, elle collabore à diverses organisations juives avant de devenir secrétaire générale de

l'« Aliah des jeunes », organisme qui facilitait l'émigration en Palestine d'enfants de réfugiés juifs ; elle suit aussi, grâce à R. Aron, les fameux cours de Kojève sur Hegel, rencontre Brecht, se lie avec A. Koyré et W. Benjamin. Séparée de son mari en 1936, elle fait la connaissance de Heinrich Blücher, un communiste non juif de Berlin qui avait participé aux conseils de 1918. Homme d'action, spécialiste d'histoire militaire, autodidacte fêru de philosophie et d'histoire de l'art, il prendra ses distances par rapport au marxisme à l'époque des procès de Moscou et, sous son influence, Arendt s'ouvrira aux problèmes de la politique mondiale. A peine se sont-ils mariés en janvier 1940 que tous deux se retrouvent internés. Profitant de la débâcle de juin 1940, Arendt réussit à s'échapper du camp de Gurs dans les Pyrénées, retrouve par miracle son mari et s'embarque avec lui en janvier 1941 pour New York en emportant dans ses bagages les *Thèses sur la philosophie de l'histoire* que Benjamin avait confiées au couple avant de trouver une mort tragique.

A New York, Hannah Arendt se lance dans le journalisme. Dans ses nombreuses contributions à l'hebdomadaire de langue allemande *Aufbau*, elle défend notamment l'idée d'une armée juive, dont le combat contre le nazisme servirait aussi à éveiller cette conscience politique qui, à ses yeux, fait cruellement défaut à son peuple. Songeant à l'après-guerre, elle dénonce — comme elle l'avait déjà fait en France — les dangers inhérents au nationalisme sioniste et l'on retrouve, préfigurés dans sa recherche d'une nouvelle base théorique pour la politique juive, certains thèmes de ses essais ultérieurs. S'opposant au projet d'Etat juif défendu par Ben Gourion, elle soutient en 1943 l'idée d'une « authentique fédération » binationale, où ni les Juifs ni les Arabes ne bénéficieraient d'un statut majoritaire, et qui, éventuellement, pourrait être intégrée au *Commonwealth* britannique. Mal accueillies, ses prises de position lui valent de faire l'apprentissage de cet isolement dont elle aura souvent à pâtir du fait de son esprit polémique et de son manque de tact chronique.

En mai 1948 paraît un de ses derniers grands articles consacrés à la question juive : « To Save the Jewish Homeland : There is Still Time ». Décelant des traces de fanatisme dans l'unanimité pro-Israélienne de la communauté juive, prévoyant les dangers auxquels serait confronté un Etat isolé au sein du monde arabe, elle accuse les partisans de la partition de « chauvinisme raciste ». La dureté du texte, dont l'ironie

mordante ne ménage quasiment personne, est à la mesure de la déception d'Arendt qui espérait l'instauration d'un nouveau type de rapports politiques fondé sur le modèle d'un *self-government* de conseils judéo-arabes ; l'Etat d'Israël n'incarne à ses yeux qu'une occasion manquée, puisqu'à l'invention d'une forme inédite on a préféré la conception périmée de la souveraineté étatique. S'attirant des inimitiés durables, Arendt ne sera guère soutenue que par Judah Magnes, l'animateur en Palestine du parti Ikhud. Interrogée en 1953 sur les incidents de Kybia, elle répondra qu'elle ne veut « plus rien avoir à faire avec la politique juive »¹.

Parallèlement, entre 1944 et 1952, Arendt exerce des responsabilités au sein de l'organisme *European Jewish Cultural Reconstruction* qui s'efforce de sauver les trésors culturels du peuple juif ; *editor* aux *Schocken Books*, elle publie des textes de B. Lazare, de G. Scholem et le *Journal* de Kafka ; collaboratrice remarquée de la *Partisan Review*, elle s'emploie à faire connaître au public américain les grands auteurs de langue allemande. Durant ces années, elle se lie avec A. Kazin, R. Jarrell et H. Broch, et surtout, en 1945, elle commence à rédiger l'ouvrage dont, déjà à Paris, elle avait mûri le projet avec Heinrich Blücher : une étude sur l'antisémitisme et l'impérialisme. Ce n'est qu'en 1948 que l'idée du totalitarisme s'imposera à elle et que l'ouvrage trouvera son plan et son titre définitif : *The Origins of Totalitarianism*.

Dès sa publication en 1951, le livre assure la célébrité à son auteur. Après avoir obtenu la citoyenneté américaine cette même année, sans avoir eu à payer « le prix de l'assimilation », Arendt entame une carrière universitaire qui lui permet de se consacrer à ses propres recherches dans le domaine de la théorie politique. Invitée à l'Université de Princeton en 1953 (elle sera la première femme à y occuper une chaire de professeur en 1959), à Berkeley en 1955, à Chicago en 1956, elle prépare une étude sur le marxisme destinée à prolonger son investigation sur le totalitarisme. Le projet s'élargit au fil des ans, et c'est bientôt toute la tradition classique de la pensée politique qu'elle s'efforce d'interroger afin de redonner sens au « politique ». Ces années de réflexion donneront naissance à trois ouvrages fondamentaux : *The Human Condition (La condition de l'homme moderne)* est publié en 1958, la suite d'essais *Between Past and Future (La crise de la culture)* paraît en 1961 et *On Revolution (Essai sur la révolution)* en 1963.

1. E. Young-Bruehl, *op. cit.*, p. 291.

La vie d'Arendt ne se confond pas pour autant avec son œuvre. En 1949, 1952 et 1956, des séjours en Europe lui permettent de revoir R. Guardini, R. Aron, A. Koyré, son amie d'enfance Anne Weil (l'épouse d'Eric Weil), Heidegger et Jaspers. Ce dernier avait fait publier en 1948 les *Sechs Essays* (repris dans *Die Verborgene Tradition*) de son ancienne élève, qui pour sa part avait introduit le philosophe allemand auprès du public américain ; tous deux poursuivront un dialogue fructueux sur la culpabilité allemande, l'avenir de la RFA et les minces possibilités d'un « nouveau commencement » en Europe (Arendt n'écartait pas l'hypothèse d'une renazification de l'Allemagne et avait toutes les raisons d'être pessimiste quant aux chances de la fédération européenne qu'elle avait appelée de ses vœux à la fin de la guerre). Mais c'est surtout la politique américaine qui requiert son attention : en plein macarthysme, elle souligne dans un article sur les « ex-communistes » tous les dangers qu'il y a à brandir la démocratie comme une cause idéologique et à combattre le totalitarisme en adoptant les méthodes de l'adversaire : à cette entité vivante qu'est l'Amérique, écrit-elle, « le *dissent* appartient autant que le *consent* ». Le souci de la défense des libertés politiques débouchera sur un projet de revue en collaboration avec Arthur Schlesinger Jr., Dwight Macdonald et Mary McCarthy.

L'actualité va relancer la réflexion d'Arendt. Le grand événement de ces années sera pour elle le soulèvement hongrois de 1956, qui fournit l'exemple d'une authentique révolution, nullement promue d'en haut, mais issue de l'action spontanée du peuple lui-même. La seconde édition remaniée des *Origines* (1958) et l'*Essai sur la révolution* insisteront sur cette brève ouverture de l'histoire qui vit resurgir la tradition « cachée » des conseils.

En 1961, Arendt se rend à Jérusalem afin d'assister au procès Eichmann pour le compte du *New Yorker*. Repris en volume dans *Eichmann in Jerusalem*, ses articles vont déclencher une tempête polémique qui contribuera à la célébrité de l'auteur, mais non à la compréhension de sa pensée. Accusée de piétiner des tombes encore fraîches pour avoir, violemment il est vrai, mis en cause l'attitude des Conseils juifs face au nazisme, suspecte de complicité avec les bourreaux pour avoir brossé le portrait d'un Eichmann nullement sadique, mais seulement caractérisé par une terrifiante « superficialité », Arendt sera mise à l'index par une grande partie de la communauté juive et l'on voudra voir

en elle une incarnation contemporaine de la « haine de soi juive » théorisée par T. Lessing. Les graves questions posées par cet ouvrage, au ton parfois très sarcastique et dont la documentation historique semble effectivement pouvoir être prise en défaut, se sont vues occultées par des clichés (la « banalité du mal ») qui ont pu servir de référence aux thèses les plus aventureuses sur une prétendue complicité entre victimes et bourreaux. Le problème fondamental du lien entre le mal et « l'absence de pensée » sera abordé par Arendt, sobrement cette fois, dans la partie éthique de son dernier ouvrage.

Professeur à Chicago en 1963, puis à la *New School for Social Research* de New York en 1967, Hannah Arendt voit ses travaux peu à peu récompensés par quantité de distinctions honorifiques aux Etats-Unis, mais aussi en Europe. Au prix Lessing de la ville de Hambourg (1959) — qui lui permet d'évoquer en Allemagne la question du passé allemand — s'ajoute le prix Sigmund Freud de la *Deutsche Akademie für Sprache und Dichtung* (1967). En 1975, elle se voit décerner le prix *Sonning* (le « Nobel danois ») pour sa « contribution à la culture européenne ».

Figure de proue controversée de la vie intellectuelle américaine, elle s'intéresse de plus en plus à la fin des années soixante à la crise des Etats-Unis ; les textes regroupés en 1972 dans *Crises of the Republic (Du mensonge à la violence)* témoignent de ses craintes face aux périls de la politique d'*image-making* d'une République livrée aux décideurs professionnels de la Maison Blanche. Ses dernières années sont en revanche essentiellement consacrées à une étude sur *La vie de l'esprit* qui marque un retour distant à ses premières amours : la philosophie. Cette très libre interrogation sur la pensée, la volonté et le jugement fournit son thème aux *Gifford Lectures* de l'Université d'Aberdeen dont Arendt est l'hôte en 1973 et en 1974. Mais le 4 décembre 1975 une crise cardiaque la terrasse dans son appartement du *Riverside Drive*. Si *La vie de l'esprit* paraît à titre posthume en 1978 grâce aux soins de Mary McCarthy, cette pensée de l'inachèvement restera à jamais inachevée, puisque de *Judging* on ne trouvera sur une machine à écrire que deux épigraphes, dont l'une, due à Caton l'Ancien, résume l'un des aspects d'une pensée intransigeante qui ne s'est jamais départie de sa faculté de juger : « *victrix causa diis placuit, sed victa Catoni* » (« la cause victorieuse plut aux dieux, mais celle des vaincus plut à Caton »).

— *La dot d'une histoire*

La « Juive allemande chassée par les nazis » — ainsi qu'elle s'est elle-même définie — qui a traversé l'Europe des bords de la Prege jusqu'au campus de Berkeley appartient bien à la culture allemande. Quantité d'influences l'unissent à son pays d'origine comme à sa langue maternelle, et son premier horizon intellectuel est celui de la philosophie allemande. S'il ne faut pas accorder à sa liaison avec Heidegger une quelconque signification historico-mondiale, il est certain que sa formation a marqué d'une empreinte durable sa réflexion la plus concrète et que l'exégèse des pré-socratiques s'est révélée une excellente préparation au déchiffrement des Dossiers du Pentagone. Récusant son assimilation à la philosophie des « penseurs de carrière » et se démarquant de la tradition métaphysique, Arendt concède pourtant : « d'une certaine façon, je suis une phénoménologue, mais pas à la manière de Hegel, ou de Husserl »¹, et toujours elle usera en les transposant des ressources de ce qu'elle critique. Rien ne lui est plus étranger que le tempérament philosophique attaché au positivisme et à la philosophie analytique anglo-saxonne.

Mais, plus qu'un héritage culturel, c'est l'histoire du xx^e siècle qui a suscité sa pensée. Sans père, sans patrie de 1933 à 1951, tôt familiarisée avec les situations d'exception, elle n'a pas esquivé son temps et, sans jamais avoir à disputer son existence à celle de ses livres, elle a transformé la dot de son histoire en réflexion. Son œuvre, qui se défend d'avoir la nécessité du cristal, n'est sous ce rapport qu'un post-scriptum qui donne forme aux lignes de faille de sa vie. Privée de tout sentiment d'appartenance et bénéficiant de cette exterritorialité, elle a vu dans la question juive comme dans le totalitarisme les résumés les plus aigus de tous les problèmes politiques qu'une tradition exténuée ne peut résoudre.

Son expérience de réfugiée juive est centrale dans sa réflexion. Comme bien d'autres Juifs de sa génération ou de celle de ses parents, elle a perdu l'héritage des ancêtres, abandonné leur système de croyances religieuses, sans pour autant rejeter sa judaïté et s'installer dans le

1. E. Young-Bruehl, *op. cit.*, p. 405.

monde de la gentilité¹. Elle ne s'est pas donné le change en se dupant, comme Rahel Varnhagen, par un repli dans les régions de l'intimité et elle n'a pas, comme F. Kafka ou W. Benjamin, cherché à surmonter ses impossibilités dans la fiction. Tôt elle a voulu devenir une « paria consciente », aux prises avec le réel. Or, « dès que le paria entre dans l'arène politique, et traduit son statut en termes politiques, il devient un rebelle »². Si Arendt s'est effectivement rebellée, si cette rébellion lui a interdit une solidarité aveugle, elle n'a jamais, pensons-nous, signifié déloyauté ou reniement, mais seulement responsabilité ; comme l'a noté A. Kazin, elle était « une traditionaliste qui n'a pas trouvé de tradition pour son judaïsme »³ et jamais, pour emprunter ses propres termes, elle n'a souhaité « changer ou désavouer » la « donnée réelle et indiscutable » qu'est sa judaïté⁴ ; bien plus, c'est comme juive qu'elle s'est défendue et qu'elle a, vingt ans durant, travaillé au sein d'organisations juives.

Cette appartenance assumée à un peuple paria a joué un rôle décisif dans sa pensée ; dans ses nombreux articles des années quarante, la question juive apparaît même comme le principal révélateur de la société moderne, l'histoire du peuple juif, plus exposé que d'autres, ayant préfiguré les malheurs de l'Europe.

Le destin moderne du judaïsme a été celui d'un peuple dispersé, « sans gouvernement, sans pays et sans langue » (*Ant.* 33), que l'expérience de l'exil a privé d'espace public d'action. Compensant cette absence de tradition politique, l'espoir messianique a tendu à rejeter dans l'au-delà la solution aux problèmes les plus concrets et la mystique a parfois pu favoriser la croyance en l'histoire particulière d'un peuple rejeté, mais qui s'est aussi, dans une certaine mesure, voulu à part. Aux yeux d'Arendt, l'histoire juive paraît bien être celle d'un progressif devenir-étranger au monde (certes ponctué par des mouvements aussi importants

1. R. H. Feldman a recueilli en volume l'essentiel des écrits peu accessibles d'Arendt sur la culture, l'histoire et la politique juive (*The Jews as Pariah. Jewish Identity and Politics in the Modern Age*, New York, Grove Press, 1978). Sa précieuse introduction, dont nous nous inspirons, démontre la cohérence du lien qui unit chez Arendt l'approche du problème juif et la théorie politique.

2. *VT* 57 et *The Jew as Pariah*, p. 77 (à propos de B. Lazare).

3. *Woman in Dark Times*, *New York Review of Books*, 24 juin 1982, p. 3.

4. In G. Scholem, *Fidélité et utopie*, Paris, Calmann-Lévy, 1978, p. 222.

et politiquement signifiants que celui de Sabbataï Zevi¹), et, comme elle l'écrit, « quand le caractère de paria a persisté des siècles durant, on peut parler d'une véritable acosmie (*worldlessness*) » (*Vies* 22). Déshabitués de l'action, les Juifs n'ont longtemps conçu l'humanité que « sous la forme de la fraternité » (*Vies* 22) non politique, et cet irréalisme passif ne les a pas préparés à réagir devant la montée du pangermanisme et de l'antisémitisme qui allait les précipiter à l'avant-scène de l'histoire. Déchirés entre la résignation du « paria » habitué à subir et l'impossible assimilation du « parvenu » — les deux rôles que la société leur imposait au siècle dernier —, ils ont été les premiers à subir la désintégration sociale qui a préludé à la privation des droits, à l'exil, au génocide.

Rompant avec un providentialisme suicidaire et la croyance « pernicieuse » aux lois de l'histoire, le sionisme a bien témoigné d'une réelle volonté d'action, mais ce combat pour la dignité et la liberté est, selon Arendt, resté prisonnier du cadre idéologique de l'Etat-nation européen. A T. Herzl, elle préfère B. Lazare qui a inspiré ses propres prises de position en faveur d'une lutte qui n'envisage pas d'abord la question de l'Etat sous un angle territorial, mais affronte l'antisémitisme sur son propre terrain. Refusant l'alternative entre le repli assimilationniste et le nationalisme sioniste, elle s'est efforcée de trouver son identité dans une théorie politique soucieuse d'une liberté aussi éloignée de la symbiose universaliste que du particularisme.

— *Face à la nouveauté totalitaire*

Mais c'est principalement la confrontation avec le « mal radical » du nazisme et du stalinisme qui a provoqué la réflexion d'Arendt et il importe dès cette introduction de faire ressortir la profonde originalité de sa théorie de la domination totale où, d'une certaine façon, se retrouve en germe toute sa pensée. Bien qu'encore incrédule en 1943 lorsque lui sont parvenus les premiers échos de la « solution finale » (« c'était vraiment comme si un abîme s'était ouvert »²), elle propose en 1951, presque sans recul, une première analyse du totalitarisme, où elle

1. Cf. *Jewish History, Revised* (recension des *Grands courants de la mystique juive* de G. Scholem), *Jewish Frontier*, mars 1948.

2. Cité in E. Young-Bruehl, *op. cit.*, p. 185.

comme il est de son essence qu'il soit¹. Le *coming to terms* arendtien n'est pas une réunion avec le temps qui consent à des divisions violentes dont on saurait qu'elles participent à la marche conquérante de l'Esprit. Les rationalisations lénifiantes ne sont pas de mise, il s'agit seulement d'« examiner et porter en toute conscience le fardeau que les événements nous ont imposé sans nier leur existence, ni accepter passivement leur poids » (*Ant.* 16-17). La réconciliation ne vise ici qu'à l'ajustement d'un sens qui ne permet pas de s'accommoder des événements, mais seulement d'échanger le bien-être (« je juge que tout est bien ») contre la lucidité (« c'est ainsi »).

Comprendre n'est pas « dompter » le passé, passé qui exerce sur l'homme un empire d'autant plus implacable que celui-ci se croit à même de pouvoir le maîtriser, le liquider². C'est encore moins légitimer l'action en la plaçant sous la coupe des déterminismes, et si Arendt n'a pas voulu se vouer à l'histoire au sens strict, c'est que « l'historiographie en ce sens est toujours une justification suprême de ce qui est arrivé »³. Plus proche d'Hérodote que de Thucydide, elle entend simplement par compréhension « une activité sans fin, toujours changeante et variée, par laquelle nous nous ajustons au réel, nous réconcilions (*come to terms*) avec lui, c'est-à-dire nous efforçons d'être chez nous (*at home*) au monde »⁴. Le récit historique n'est que ce pouvoir de sens qui insère l'action dans le monde, cette action qui « ne se révèle pleinement qu'au conteur, à l'historien qui regarde en arrière, et sans aucun doute, connaît le fond du problème bien mieux que les participants »⁵. Non qu'il y ait renversement des priorités entre l'action et la théorie, les participants et les spectateurs (*theatai*) qui jugent. Car il n'y a pas de priorité : le récit achève ce que l'action commence, l'épisode que l'auteur ajoute à une trame infinie, sans motif d'ensemble, l'historien ou le poète le livre à notre mémoire, le propose à notre jugement pour que nous comprenions notre temps et ne renoncions pas à le faire nôtre.

1. Arendt est en fait plus aristotélicienne que hégélienne : autant l'histoire de celui-ci peut être présentée comme la purification d'une passion théâtrale tenace, autant l'histoire d'Arendt peut être présentée comme une réconciliation par une passion théâtrale que son caractère représentatif ne fait pas condamner, bien au contraire. Un rapprochement avec la *catarsis* ne serait pas fortuit (cf. *Vies* 30), d'autant plus qu'Arendt évoque « la fonction politique du poète » qui est « d'enseigner l'acceptation des choses » (*CC* 334).

2. Cf. *Vies* 29.

3. Correspondance (1946) citée par E. Young-Bruehl, *op. cit.*, p. 201.

4. « Compréhension et politique », p. 66.

5. *CHM* 216 ; cf. *CHM* 262 et *P* 109 sqq.

The first part of the paper is devoted to a general discussion of the role of the library in the information society. It is argued that the library is a key institution in the information society, and that its role is to provide access to information for all members of the community. The second part of the paper is devoted to a discussion of the role of the library in the information society. It is argued that the library is a key institution in the information society, and that its role is to provide access to information for all members of the community. The third part of the paper is devoted to a discussion of the role of the library in the information society. It is argued that the library is a key institution in the information society, and that its role is to provide access to information for all members of the community. The fourth part of the paper is devoted to a discussion of the role of the library in the information society. It is argued that the library is a key institution in the information society, and that its role is to provide access to information for all members of the community. The fifth part of the paper is devoted to a discussion of the role of the library in the information society. It is argued that the library is a key institution in the information society, and that its role is to provide access to information for all members of the community. The sixth part of the paper is devoted to a discussion of the role of the library in the information society. It is argued that the library is a key institution in the information society, and that its role is to provide access to information for all members of the community. The seventh part of the paper is devoted to a discussion of the role of the library in the information society. It is argued that the library is a key institution in the information society, and that its role is to provide access to information for all members of the community. The eighth part of the paper is devoted to a discussion of the role of the library in the information society. It is argued that the library is a key institution in the information society, and that its role is to provide access to information for all members of the community. The ninth part of the paper is devoted to a discussion of the role of the library in the information society. It is argued that the library is a key institution in the information society, and that its role is to provide access to information for all members of the community. The tenth part of the paper is devoted to a discussion of the role of the library in the information society. It is argued that the library is a key institution in the information society, and that its role is to provide access to information for all members of the community.

1. The author is grateful to the following people for their help and advice: ...
 2. ...
 3. ...

Epilogue

Une politique d'après la philosophie

(Sous Hitler) « les rares hommes qui étaient encore capables de distinguer le bien du mal ne le faisaient que sur leur propre initiative, et librement. Ils ne pouvaient respecter les règles qui leur avaient permis de ranger dans telle ou telle catégorie les cas particuliers qu'ils étaient amenés à affronter. Ils devaient juger par eux-mêmes chaque cas à mesure qu'il se présentait ; car il n'y a pas de règles pour ce qui est sans précédent. »

H. ARENDT, *EaJ* 322.

« Une espèce d'allure donnée dans le commencement. »

MONTESQUIEU.

Donner une idée exacte de la pensée d'Arendt, tel était le but des pages qu'on vient de lire. Une typologie des activités humaines a d'abord été dégagée sur la base de la position stratégique offerte par l'anthropologie historique de la *vita activa*¹ ; l'espace politique, comme lieu où l'on éprouve son être dans la communauté de l'interaction, s'est ainsi révélé comme la structure la plus significative de la « condition » humaine. Une définition très restreinte du pouvoir, comme mise en commun des paroles et des actions qui suppose la maîtrise des besoins tout comme elle exclut la violence de la souveraineté, a ensuite permis de cerner le contour du champ politique, borné par la loi et l'autorité ; l'exemple des conseils a montré que l'histoire était moins le débouché de cette esquisse théorique que sa source d'inspiration, nul modèle préfabriqué ne devant imposer sa vérité à une pratique qui repose sur l'exercice d'un jugement à plusieurs. Enfin, revenant au point de départ, on a suivi dans sa traversée de l'époque moderne cette pensée soucieuse de

1. Rappelons que ce n'est là qu'une option méthodologique, le premier pour Arendt — « le commun et l'ordinaire » de l'histoire au présent — n'étant pas le premier dans une entreprise de mise au clair qui a choisi de réarticuler le pluralisme cohérent de l'auteur.

réintégrer ses objets dans le temps concret d'où elle les a abstraits ; non qu'elle hésite entre la norme et l'histoire : elle se situe plutôt à la rare jointure des deux, toujours au bord de la tradition.

Nous avons seulement voulu clarifier, sans emmêler ce qu'Arendt démêlait, et l'on comprendra qu'il n'entre pas dans le propos de cette étude, forcément schématique et passablement lacunaire¹, d'élever le débat grâce à une synthèse finale qui résumerait l'œuvre dans un ensemble d'énoncés arrêtés qui en feraient ressortir les mérites et les imperfections par contraste avec des théories concurrentes. Reste que nos remarques demandent à être prolongées dans une direction au moins, puisqu'il faut préciser en quel sens cette pensée, qui ne se veut pas une philosophie politique, reste une politique philosophique qui cite la métaphysique (la détresse au passage) pour retrouver à travers elle une politique du sens commun qui n'abandonne l'unité et la vérité de la « raison » que par fidélité à un *logos* plus originel.

— *Une théorie impraticable ?*

Arendt s'efforce de nouer un rapport politique inédit à l'écart de tout projet de maîtrise par une théorie communautaire du pouvoir qui n'est jamais donné avant d'être reconnu, mais généré par l'espace public, et dont la seule efficace est celle de l'interaction à laquelle constitution et lois fixent des règles que l'autorité de l'origine a pour rôle de défendre. Mais, demandera le réaliste, comment croire à la survie d'un ensemble politique privé de toute instance homogénéisante et contraignante, où rien ne garantit que la force du lien politique ne se détende ? Evident est le reproche d'irréalisme auquel se heurte un projet refusant le « gain de rationalité » de la représentation au nom de la perfection de la délibération plurielle. Sans même vouloir faire de l'Etat « le bien fondamental qui fait naître et qui conserve les autres biens »², force est d'admettre que si la politique est conduite des affaires, elle exige une puissance

1. Bien des textes consacrés à des questions d'actualité, aux problèmes de l'éducation et de la culture ont dû être négligés ici. De même, un commentaire n'aurait pu donner qu'une idée très fautive des profils (non traduits) regroupés dans *VT*. Ces écrits, essais littéraires, articles d'humeur, interventions ponctuelles, comptent pourtant souvent parmi les réussites exemplaires d'Arendt.

2. E. Weil, *Essais et conférences II*, Paris, Plon, 1971, p. 395.

rationnelle d'organisation des volontés qui à son tour commande que soit maintenue une certaine forme de subordination. En outre, est-on même sûr que le dialogue, comme traversée des perspectives qui se propose de dégager la teneur en signification des opinions qu'elle confronte, fasse vraiment naître la lumière ? Comment, dans un système si ouvert, prévenir par exemple la corruption de la parole qui, de plénière, peut devenir instrumentale et totalitaire ? Enfin, si les modalités institutionnelles sont critiquables, les intuitions qui les sous-tendent ne le sont pas moins : ainsi — et c'est la question essentielle — est-il légitime de poser le politique comme matrice de toutes les significations ? Ou, loin de répondre de lui-même, ne renvoie-t-il pas à autre chose, notamment au social dont Arendt fait sa bête noire, et par delà à une nature qu'il est impossible de bouter dehors par décret ? De fait, en s'évertuant à mettre l'espace politique à l'abri d'une contamination par la société qui endosse toutes les misères, cette théorie se condamne à exagérer le cloisonnement entre privé et public, la dichotomie libération-liberté fournissant une solution intenable à un problème qui n'a pas été véritablement posé. C'est bien de parti-pris qu'Arendt semble repousser tout ce qui l'écarte de sa fidélité au politique qu'elle défend avec tant d'obstination contre toute effraction de l'infra-politique.

Tel est, en résumé, le verdict du réaliste qui aura encore à peine besoin de souligner que ce modèle n'a que peu de complicités dans l'histoire et que rien n'indique que nous vivions une époque suffisamment fluide pour pouvoir même espérer surmonter la fatalité de la domination. Que sert donc de souffler sur la cendre refroidie d'une cité engloutie ? A quoi bon poser les règles d'un jeu auquel personne ne joue plus ? Radieux non sens, l'isonomie semble bien un idéal hors de proportion avec notre époque à laquelle manque et la transparence de la parole et la limpidité du regard¹.

L'incompréhension d'Arendt se conçoit, tant l'époque penche vers

1. N. K. O'Sullivan parle de « culte romantique de l'individualisme héroïque » (Politics, Totalitarianism and Freedom, *Political Studies*, 21 juin 1973, p. 184) ; un « archaïsme » ajoute S. Wolin (Hannah Arendt and the Ordinance of Time, *Social Research*, print. 1977, p. 97). D. Sternberger intitule son article d'hommage « The Sunken City » (in *ibid.*, p. 132-146). Un modèle anarchisant utopique conclut H. Morgenthau (Hannah Arendt on Totalitarianism and Democracy, in *ibid.*, p. 130).

l'inaction et l'isolement, la politique paraissant une corvée dont on se décharge volontiers sur une autorité centrale qui soulage la communauté de la contrainte de la coparticipation : à la profusion de l'espace public, l'air du temps oppose sa placide atonie. D'autre part, il est clair que sa pensée ne reste pas indemne face aux critiques venues de la politologie et on ne peut qu'accorder que ses intuitions ne sont pas soutenues par les justifications techniques ou les modèles institutionnels requis : manque chez elle jusqu'à l'amorce d'une « théorie du passage » et d'une stratégie qui la rendrait opératoire, la seule recommandation en la matière étant aussi inopérante que le conseil de B. Gracian : « Il faut traverser la vaste carrière du Temps pour arriver au centre de l'occasion. » Et pour cause : car, il faut le redire, à aucun moment elle ne promet de rédemption sociale dans une nuée aussi nulle que parfaite, l'illusion qu'elle dissipe étant précisément celle d'une résolution définitive de la question de l'être-ensemble des hommes ; la politique étant par essence d'une activité sans terme et sans solution, il ne revient pas à la théorie de clore l'histoire puisqu'il y a là une question qui exige qu'on revienne éternellement sur ses données.

Au vrai, le malentendu fondamental qui l'oppose aux doctrinaires comme aux praticiens dérive de la tentation persistante de confondre ce projet avec un modèle, pire, avec un modèle saturé. A poser des questions sur le terrain de la performativité on gagne à tout coup, mais on trahit aussi l'intention d'un tracé théorique qui ne se veut pas l'amorce d'un programme menant à des applications puisqu'il évince précisément toute idée de mise en pratique à partir d'une doctrine arrêtée. Frayage qui marque une position extrême, ce tracé est un *lointain*, justement parce qu'il n'esquisse pas un plan techniquement applicable. Dans la mesure où il constitue une réponse interrogative (une critique du présent, une provocation) plus qu'une solution, tout son aspect normatif est bien un idéal dont l'utilité est seulement oblique, puisqu'il n'est pas prototype à copier, mais seulement passage à la limite d'une exigence, incitation à atteindre une liberté moins boiteuse. En fournissant un repère pour apprécier ce qui est, au moins nous permet-il de nous voir en perspective et de prendre du champ par rapport à une réalité dont il nous désolidarise et qu'il propose à notre jugement. Illusion si l'on veut, mais aussi horizon sans lequel la pensée se perdrait faute de visée, la cité conseilleriste, autoritaire et libertaire est le point de vue d'où

observer la politique quotidienne qui, interrogée de près, peut répondre de loin. Idéal qui interdit et le renoncement et la pleine adhésion, elle indique une direction, un sens au-delà de la vérité vérifiable qui est, ici et maintenant, aussi impossible que nécessaire : d'où, aussi, le côté tragique de la confiance qu'Arendt accorde au « bonheur public »¹.

Mais, pour comprendre cet angle de vision limité par son objet, mieux vaudrait parler d'idéal (pensé) que d'idéal (désiré). Car, en se proposant d'amener le politique à la surface, Arendt envisage, non la structure totale de la société à laquelle elle aspirerait, mais simplement la substance et la spécificité du politique purement politique en le rendant à une signification qui est d'avant l'acceptation du « fait » du gouvernement, d'avant sa confusion avec les conduites de domination et d'exploitation qui se sont greffées sur lui, d'avant l'optique réductrice de la question : « qui commande ? ». En marge de la socialité des hommes au travail en lutte avec la nature, en marge de l'univers violent de la fabrication qui se soumet un monde d'ustensiles, le politique est la mesure de l'homme pensé jusqu'au bout comme « animal parlant », « animal qui vit dans une cité » (Aristote) et homme « initium » (saint Augustin). Rendu à lui-même, le politique n'est que cela ; ce n'est que subsidiairement qu'il exige un dispositif administratif et c'est en se dévoyant qu'il s'incarne dans l'Etat comme puissance souveraine.

Aussitôt la perspective courante se retourne. Ce qu'on présente comme la caractéristique principale du politique — la violence — n'est que la trace de sa disparition et, à l'inverse, ce dont on fait volontiers son résidu — le débat des hommes sur le monde — s'avère être son noyau. Discrédité là où la théorie l'a localisé, dans l'archie platonicienne ou le règne de la volonté générale démocratique, il est ranimé là où l'on croit à une manifestation parasitaire, à un bruit de fond : partout où plusieurs s'assemblent pour agir publiquement en commun. Plus question de mettre la politique à l'abri de la contestation en l'achevant par le savoir ; au contraire on convient de se doter d'institutions propres à intégrer davantage de divisions et de dissensions afin que chacun puisse exercer son droit à prendre en charge les affaires publiques dans une aire délimitée à cet effet, « *for the sake of liberty* ». Du politique, Arendt pourrait donc dire en paraphrasant Kant qu'« il faut qu'il trouve une

1. Les toutes dernières pages de *ER* en témoignent.

position ferme sans avoir, ni dans le ciel, ni sur la terre, de point d'attache ou de point d'appui. Il faut qu'il manifeste ici sa pureté en se faisant le gardien de ses propres lois ». Sans infrastructure ni surplomb, retranché en lui-même sans le secours d'une tutelle, il est borné de l'intérieur par une loi qu'on s'accorde à penser comme extérieure. Les insuffisances qu'on prête à Arendt tiennent justement à ce qu'en s'évertuant à penser le politique à sa racine, elle ne peut penser que le pourtour d'un irréprésentable : le *inter homines esse*. Toute la difficulté est de maintenir le délié de cet « entre » (intervalle, entretemps) contre le plein des choses.

Admet-on cet horizon seulement idéal, qui ne peut évidemment fonder lui-même ses propres prémisses et sa propre validité, que perdent de leur tranchant les critiques des réalistes dont les reproches ont convergé contre la fidélité à l'impossible (associations et soviets) et la croyance dans le périmé (l'isonomie), contre un songe glorieux où les splendeurs éteintes de la Grèce rejoindraient l'utopie d'une république radicale. Si l'on ne raye pas du regard la possibilité de la liberté, de rapports qui ne soient pas de pure soumission, si l'on accepte *à la limite* de considérer le politique en lui-même comme domaine pouvant coexister aux côtés d'une instance de coercition nécessaire et d'une fonction de gestion de l'intérêt collectif, alors on peut sans rêver supposer la possibilité d'une politique qui ne se déguise pas en art d'obtenir une soumission consentie. Ramené au niveau des actions modestes et immédiates qu'il peut inspirer — Arendt a donné l'exemple des « *townhall meetings* », de l'institution du jury, des discussions de citoyens sur les problèmes d'éducation, de logement, de santé¹ —, cet horizon n'a plus rien de romantique ; à l'heure de l'étouffement de l'esprit public polonais, cet idéal démontre encore sa singulière puissance, à la mesure du courage très concret qu'il suscite et de l'opposition bien tangible qu'il rencontre. Notons enfin que cette exigence, qui est une nécessité de la pensée, est difficilement séparable de l'œuvre de l'historienne, qu'on peut être tenté de lire tout à fait à part. C'est à sa lumière qu'Arendt explore le totalitarisme comme les mouvements pour les droits civiques, événements qui

1. Cf. dans le recueil d'articles *Hannah Arendt : The Recovery of the Public World*, M. Hill ed., New York, St. Martin's Press, 1979, le compte rendu de la table ronde organisée en 1972 à Toronto, p. 317-318.

imposent de se confronter à la question « qu'est-ce que le politique ? » et de renouer avec la théorie. Bloc dont on peut distraire bien des éléments, celle-ci tend toujours à recomposer sa cohérence, plus difficilement entamable qu'il n'y paraît à première vue.

— *Raconter la philosophie*

Que la théorie politique d'Arendt s'exclue du territoire des savoirs positifs et ne se prête pas à une traduction immédiate dans le réel signifie-t-il malgré tout qu'elle entre dans le champ de la philosophie, de la vieille « *philosophia practica* » ? La question mérite d'être posée, d'autant plus que l'affirmation : « *She was a philosophical, not a political animal* » (W. Laqueur)¹ ne manque pas d'arguments. S'il est difficile de l'enrôler sous la bannière d'une école philosophique comme l'aristotélisme (D. Sternberger) ou l'existentialisme (M. Jay), au moins faut-il préciser son rapport à la philosophie.

A première vue, ses prises de position sont nettes. Depuis l'offensive platonicienne contre la cité qui a abouti à la disqualification du mode de vie politique, pensée et action ont échoué à se réconcilier et leur divorce a seulement été « recouvert » (ER 455) par une philosophie politique dont *La crise de la culture* condense le mouvement en quelques lignes :

« La philosophie politique implique nécessairement l'attitude du philosophe envers la politique ; sa tradition commença lorsque le philosophe se détourna de la politique, puis y revint afin d'imposer ses normes aux affaires humaines. La fin arriva quand un philosophe se détourna de la philosophie afin de la « réaliser » dans la politique » (CC 28-29).

C'est parce qu'elle se situe au terme de cette tradition qui va de Platon à Marx qu'Arendt peut la prendre à rebours et lutter contre la dichotomie entre pensée et action qui veut que la félicité la plus haute soit réservée à qui se livre à la vie contemplative, que la meilleure part revienne toujours à la philosophie, même « réalisée ».

A cette scission, la philosophie n'offre aucun remède et *Willing* peut souscrire au jugement de Nietzsche, généralisé et retourné contre son auteur :

1. Re-reading Hannah Arendt, *Encounter*, n° 52, mars 1979, p. 74.

« La philosophie allemande dans son ensemble (...) est l'exemple le plus profond de romantisme et de nostalgie qui ait jamais existé ; c'est l'aspiration au passé dans ce qu'il a de meilleur. On ne se sent plus nulle part chez soi, on finit par aspirer à retourner en arrière, dans un monde où l'on puisse se sentir un tant soi peu chez soi, parce que là seulement on rêve de retrouver la patrie : et ce monde est le monde grec ! Mais il se trouve que les ponts qui y mènent sont tous rompus, excepté les arcs-en-ciel des concepts »¹.

Mais si la philosophie naît d'une nostalgie, si, comme la religion naïve, elle transporte dans le ciel de la spéculation ce à quoi elle aspire au monde, peut-on pour autant se passer de toute philosophie politique ? Ou faut-il seulement instituer un nouveau rapport avec elle afin d'empêcher la griserie de la raison de passer outre au *nihil ulterius* du monde politique ? A ajouter foi aux déclarations d'intention, la théorie d'Arendt n'est pas une philosophie politique :

« Je n'ai pas voulu franchir « l'arc-en-ciel » des concepts, peut-être parce que je ne suis pas suffisamment nostalgique (*homesick*) et en tout cas parce que je ne crois pas en un monde, qu'il soit passé ou à venir, dans lequel l'esprit humain, pourvu de tout ce qui est nécessaire pour faire retrait hors du monde des apparences, puisse ou doive jamais se sentir confortablement chez lui » (*W* 158).

Plus radicalement : « Je n'appartiens pas au cercle des philosophes (...). Je ne me sens en aucune façon philosophe » (*G* 9).

Toutefois, la question mérite d'être reprise, et d'abord à partir de *La vie de l'esprit* où l'on a voulu voir une reconversion à la philosophie. Faisant retour à ce canton retranché du monde, hors de la surveillance des faits, Arendt complèterait par la trinité du penser, du vouloir et du juger sa trilogie sur le travail, l'œuvre et l'action : apparente symétrie qui peut passer pour l'indice d'un parcours exhaustif de l'être et d'un périple d'autant plus rassurant que la précarité de l'agir paraît s'y sublimer en théorie pure. Ce malentendu a, espérons-le, été dissipé en ce qui concerne la pensée et le jugement. Mais *Willing* se présente bien comme un ouvrage de philosophie, d'autant plus qu'il entreprend d'annexer une faculté dont *La crise de la culture* avait affirmé qu'elle était « essentiellement non politique et même antipolitique » (*CC* 213), fantôme d'une liberté dégradée jouant dans le périmètre de l'intériorité.

1. Partiellement cité en *W* 157.

Curieux parcours que celui d'Arendt à travers les à-pics philosophiques qui ont marqué la réflexion sur la volonté, faculté avec laquelle saint Paul et Augustin découvrent « la merveille d'une liberté dont aucun des peuples anciens — Grecs, Romains ou Hébreux — n'avaient été conscients » (*W* 68)¹. Mais, sans suivre Arendt, attachons-nous à la signification de cette « traversée sélective de l'histoire de la philosophie » (M.-I. Brudny)². Son propos est moins de contribuer au genre érudit qu'on appelle histoire des idées que de retrouver « l'expérience de pensée » qui, une fois repensée, permettra de jeter les fondements d'une théorie de la liberté. D'où l'intérêt témoigné, non à l'augustinisme, mais à Augustin, phénoménologue toujours contemporain de l'homme temporel, d'où la curiosité pour les pénétrantes intuitions, les *flashes of insight* de Duns Scot qui débordent et prennent de court une tradition philosophique paralysée. Car le Docteur subtil ne refuse pas au vouloir la possibilité d'aller à l'encontre soit du dictamen de la raison, soit des inclinations du désir ; libre à tout moment de suspendre son adhésion, il lui est loisible de se révoquer pour se retourner en nolonté : « Rien d'autre que la volonté n'est cause totale de la volonté dans la volonté ». Sans en faire un philosophe de « l'existible », Arendt relève chez Scot une épistémologie qui ne fait pas l'impasse sur le sensible, une critique du principe de causalité restée sans précédent et peut-être sans écho, une remarquable accentuation de la spontanéité du vouloir « dont les décisions — précise bien E. Gilson — jaillissent du dedans comme d'une source de déterminations que rien ne détermine »³. La contingence n'est pas déficience, mais mode positif de l'être.

1. A son habitude, Arendt s'en prend durement au vouloir épigonal du stoïcien qui, coupé du monde, s'acharne à convertir fictivement son impuissance en liberté efficace à coups de fortifiantes illusions. Pareillement, dans des interprétations qui risquent d'effacer les purs spécialistes, elle malmène Hegel et Nietzsche : chez le Hegel de la maturité, l'intériorisation du souvenir l'emporte définitivement sur la pensée volitive sensible au temps de l'advenir (Arendt s'inspire d'A. Koyré) et l'inquiétude se résout en « quiétude du passé », en satisfaction achetée au prix d'une trahison de l'expérience réelle de la pensée ; chez Nietzsche, autre espoir déçu de la philosophie, à la diastole et à la jubilation du vouloir succède sa répudiation sous le coup de l'éternel retour qui, exigé par la volonté, annule simultanément celle-ci ; la volonté n'est finalement que l'instrument d'une pleine adhésion à l'être qui s'inscrit « dans la lignée des théodicées » (*W* 21) et l'épithalame de Zarathoustra est rabaissée au rang de simple refrain.

2. *The Life of The Mind*, *Esprit*, juin 1980, p. 96.

3. *L'esprit de la philosophie médiévale* (aussi des *Gifford lectures*), Paris, Vrin, 1948, p. 291.

Au vrai, *Willing* entreprend d'infléchir vers un point de vue politique le vouloir bien compris comme spontanéité, rupture de l'ordre des raisons, liberté vraie qui est à la racine de l'agir : la volonté n'est pas libre-arbitre qui choisit entre des objets et délibère sur des moyens, mais pouvoir de commencer dépsychologisé qui apparaît comme la signature de la liberté en nous. Tout au contraire d'une simple faculté d'appoint qui se logerait dans les interstices de la causalité physique, la volonté est faculté d'originer, faculté d'introduire une brèche dans le cours des événements, faculté de révolution : voilà la raison pour laquelle Arendt s'autorise de façon apparemment surprenante à conclure l'ouvrage par une méditation qui s'inscrit dans le droit fil de l'*Essai sur la révolution*.

Pas plus que *La pensée*, *La volonté* ne témoigne donc d'une tardive reconversion aux prestiges de la philosophie *catholica et perennis*. Arendt n'ignore pas le legs de la métaphysique, mais elle ne s'attache qu'à des penseurs situés en marge du mouvement qui entraîne cette tradition moniste et nécessitariste et dont les « expériences de pensée » réussissent à percer l'écorce des concepts. Tout comme l'événement vrai ne pointe que rarement sous l'histoire continuiste, la pensée authentique ne perce que de loin en loin dans une tradition intellectuelle qu'on est tenté d'interpréter en termes de bilan. Encore n'est-ce qu'en brisant les textes qu'on parvient à leur arracher « le riche et le rare », l'homme « *initium* » augustinien, la volition insoumise de Scot, le « penser élargi » kantien. Sous la tradition vestige court une tradition source, « libre suite » (Heidegger) qu'il faut dégager des décombres d'un passé mort.

Mais si *Willing* s'impose une longue incursion dans la philosophie, c'est essentiellement pour la transpercer jusqu'à l'évidence de la liberté. Si celle-ci a pu devenir un attribut de l'esprit, c'est qu'elle fut d'abord une réalité d'expérience « conçue en tant qu'organisation politique dans laquelle les citoyens vivaient ensemble en dehors de tout lien de domination, sans division entre gouvernants et gouvernés » (ER 39). A la volonté, il faut une conscience qui puisse s'éprouver dans sa scission, mais il lui faut aussi un théâtre, « un espace entre les hommes où ceux-ci peuvent se mouvoir » (ST 223) et où peut se déployer la liberté comme « virtuosité » (CC 198) qui ne se propose d'autre fin que l'excellence de son acte. Le philosophe raillera cette liberté retentissante qui semble prononcer dans le néant des déterminations, et il est vrai que cet « abîme de

la liberté » (*W* 195) est une donnée plus évidente pour l'homme d'action que pour le docte, condamné à manquer l'innovation dans les démembrements spéculatifs. C'est pourtant à cette superbe assurance, qui soutient un alpha à notre discrétion et dont la vertu suscite celle d'autrui, qu'en revient toujours Arendt. Le vouloir est faculté de liberté et la liberté est vouloir réalisé, délivré des chicanes de la théorie qui l'amenuise ou l'annihile faute de lui trouver des titres suffisants au tribunal de la connaissance vraie ; là sont les fibres de l'humain, défini par cette spontanéité exercée en commun qui n'existe qu'en acte et ne se montre que sur le vif.

Arendt effectue comme un « pas rétrocédent » hors de la philosophie ; serait-elle donc philosophe au sens de Heidegger dont sa théorie s'inspire par de nombreux aspects ? Il est vrai que sa « déconstruction des champs politiques »¹, son intérêt pour les césures où le principe de domination est suspendu ou pour la « révélation » propre au commencement et à la fin de la tradition (*CC* 29) font écho au penser de l'être attentif au coup d'envoi inentamé, à l'*instauratio*, à « l'aube originelle qui ne se montre à l'homme qu'en dernier lieu »² ; on est en droit de se demander si elle ne transposerait pas finalement la méditation de Heidegger dont elle offrirait tout simplement une certaine traduction politique en « langage des jours ouvrables ».

Il faut prêter attention aux propos tenus par Arendt elle-même³. Dans un article de 1946 consacré aux philosophes de l'existence⁴, elle voit en Heidegger un « symptôme du très bas niveau de réflexion politique dans les universités allemandes » et un héritier, le dernier espère-t-elle, du romantisme allemand et de son cortège d'irresponsables ; une fois écarté le pathos de la rhétorique, *Etre et temps* bute selon elle sur la déchéance qui scelle tous les modes d'être quotidiens ou publics et l'isolement absolu de l'être-pour-la-mort. Mais un quart de siècle plus tard, Arendt a, semble-t-il, entièrement révisé son appréciation dans son *Festschrift* (*Vies*) où elle ne manque pas de souligner la lucidité du

1. R. Schürmann, *Le principe d'anarchie*, Paris, Seuil, 1982, p. 50.

2. M. Heidegger, *Essais et conférences*, p. 30.

3. On trouvera dans l'ouvrage d'E. Young-Bruehl des anecdotes éclairantes et des jugements qu'Arendt a émis en privé sur son ancien maître.

4. What is Existenz Philosophy ?, *The Partisan Review*, hiv. 1946, p. 34-56.

penseur qui, tirant la leçon de l'« erreur » (les guillemets sont d'Arendt) de la période du rectorat, a opté pour une sérénité dépouillée de tout vouloir après avoir découvert la destructivité fondamentale de la volonté de volonté sous ses diverses figures. Au lieu d'une ténacité dans l'égarement, voire d'une politisation latente masquant quelque « manie de puissance », il faudrait donc lire chez Heidegger une théorisation de l'« erreur » que bien peu ont osé et Arendt, qui en 1946 ne lui accordait que le génie de la manière, reconnaît en 1969 que grâce à lui le démantèlement de la métaphysique a la dignité de la métaphysique même.

La vie de l'esprit approfondit cette interprétation sans pour autant se dégager de l'équivoque. Dans un long chapitre consacré au vouloir du non-vouloir heideggerien, Arendt conjecture curieusement que dans son essai de 1946 sur *La parole d'Anaximandre*, extrait d'un traité jamais publié, le penseur aurait porté attention au devenir ontique, pour un temps restauré dans ses droits face à l'être qui l'emprunte pour apparaître et se voile de l'éclat qu'il accorde. Interprétation risquée : là où elle décèle une variation, un « retournement » de la question de l'être rapatrié dans le champ d'une histoire plus humaine, nous ne voyons qu'une variante, puisque même dans ce texte le retrait semble commander de part en part la déclosion de l'étant, égaré par l'être dans l'histoire¹.

Si la passerelle jetée par l'élève au maître reste fragile, d'autres rapprochements ne sont pas interdits. Comment ne pas reconnaître que le versant anthropologique de *Etre et temps*, le regard phénoménologique et, plus généralement, l'humeur philosophique de l'enseignant ont profondément marqué Arendt ? A se prévaloir du non-dit, on pourrait même reconnaître dans son espace public une guise de l'être, déployé par un agir qui n'est pas distraction ou dévoiement, mais ouverture. En outre, il ne paraît pas illégitime de dériver analogiquement des conséquences politiques de certains textes de Heidegger en insistant sur la critique du principe de raison et le pluralisme de la « quadrité » ; R. Schürmann le montre par une interprétation symbolique qui découvre chez

1. Plus généralement, cf. R. Schürmann, *Le principe d'anarchie*, p. 291-298, où l'interprétation d'Arendt est évoquée et mise en perspective.

le penseur l'éloge d'une « mutabilité radicale en accord avec une compréhension de l'être comme plurivocité irréductible »¹.

Nous dirons prudemment qu'en avançant dans son œuvre, Arendt a simultanément accepté cette influence parfois encombrante et voulu prendre expressément ses distances par rapport à elle en soupesant les manques d'une tradition grecque-métaphysique incapable de concevoir l'ouverture du futur et le sens de l'agir politique. Suffit-il d'assumer une tradition en la subvertissant pour mesurer sa force d'attraction ? A coup sûr l'équivoque n'est pas levée et l'ambiguïté de la pensée arentienne se retrouve dans cette relation complexe. Mais si, au niveau des modèles, l'admiration critique d'Arendt n'est pas aussi détachée qu'elle voudrait l'être, les convergences qui se font jour ne doivent pas masquer les divergences profondes et non moins essentielles. Pour le « second » Heidegger, l'action est placée sous l'emblème de la volonté de maîtrise et il en va comme si les pratiques ne pouvaient qu'organiser les contraintes et contribuer à la dévastation, la seule activité recevable étant le penser qui s'adonne à l'être : « Car le penser est l'agir en ce qu'il a de plus propre, si agir (*Handeln*) signifie prêter la main (*Hand*) à l'essence de l'être »². Si l'on s'attache à Arendt elle-même, sans en faire la représentante d'un courant profond qui rejaillirait sous de multiples déguisements, alors il faut convenir que la référence à Heidegger ne porte pas très loin. Le politique n'est pas fondé sur une ontologie, il reste à portée d'une action humaine et d'une libre volonté et ce ne sont pas Parménide, Leibniz ou Nietzsche qui font basculer l'histoire, mais Périclès, Galilée ou Staline. L'essentiel saute aux yeux : l'*Ereignis* heideggerien et l'événement arentien sont séparés par le monde hors duquel s'absente la méditation solitaire et dans lequel s'exile l'essayiste politique.

On peut maintenant préciser la physionomie de la contre-philosophie d'Arendt. Privée de toute « vérité de raison », elle peut se montrer particulièrement économe de cette métaphysique qui passe du concept à l'existence. Ayant quitté le voisinage de l'être étranger au devenir « qui toujours garde, identiquement avec soi, les mêmes rapports »³, elle

1. Political Thinking in Heidegger, *Social Research*, print. 1978, p. 221.

2. M. Heidegger, *Questions IV*, Paris, Gallimard, 1976, p. 146.

3. Platon, *Phédon*, 80 b, trad. L. Robin, Paris, éd. Pléiade, 1965, p. 799.

professe l'incrédulité ; l'ordre phénoménal constitue le monde premier dont le nouménal n'est que le décalque transfiguré, et rien ne vient combler ce manque de survérité transcendante. Il est passé outre à la nécessité de se référer à une *superstition*. Ainsi l'espace public a en soi-même de quoi exister, l'apport hasardeux de l'action refuse l'adéquation à un absolu, à un sujet, à une nature pour n'accepter que la juridiction du visible offert dans la pluralité de ses perspectives. Et la dispersion n'est pas fondée sur un ordre caché, la diversité ne dérive pas d'une diversion première, l'action elle-même n'est pas offensive contre une adversité (objet) à réduire. En marge de toutes les coalitions, la politique d'Arendt n'est qu'une convention, un venir ensemble de singularités qui, dérogeant aux normes naturelles, s'accordent pour créer ensemble un espace d'apparences, de parole et de mémoire. Le noyau ontologique est à chercher dans notre condition de fait.

L'univers politique n'est donc pas « un fait unique et une grande vérité », il n'y a pas de politique toute rassemblée, pas de grande vérité qui serait comme un point ferme entouré d'une étendue d'erreurs auquel on accéderait par le sésame d'une méthode. « Si nous possédions la vérité, nous ne pourrions être libres » (*Vies* 37), car « despotique » (*CC* 306), celle-ci figerait l'expérience en cherchant à lui imposer un ordre qui l'achève et la totalise. A la science des causes premières et des fins ultimes doit être préféré un savoir doxal et opinatif attentif aux apparences à l'extrême de leur déploiement et la seule grande vérité se trouve dans le débat infini par lequel les hommes tentent de se faire une place dans ce monde en s'y accordant, sans même forcément s'accorder entre eux. Sur cet espace public qui frustre le savoir qui n'a pas à y perquisitionner, le philosophe n'a pas à prendre de revanche.

En bref, le politique est bien d'avant la philosophie et il faut refuser toute réconciliation artificielle — une philosophie politique — qui fait de l'action une paraphrase de la théorie. Ces deux régions ne peuvent s'ouvrir l'une sur l'autre qu'à partir de démarcations très fermement maintenues et le mérite d'Arendt est sans doute d'avoir exploré la signification de ces frontières qui obligent à miner toute idée de souveraineté théorique. Mais son effort pour « démanteler la métaphysique ainsi que la philosophie et ses catégories » (*P* 237) n'est cependant pas élimination qui ne nous laisserait que le buffet froid de l'empirie, mais invention d'un nouveau rapport qui rend la philosophie contemporaine.

En effet, la théorie d'Arendt est aussi « d'après » la philosophie, après elle et dans son sillage. Ainsi on a vu que l'action (le pouvoir, la liberté) ne se donne pas la caution d'un projet de transformation du monde ; toutefois, réduite au terme d'ablations successives à une cime de liberté, elle ne brille pas d'un éclat purement politique, tant il reste vrai que le « bonheur public » est décrit en des termes qui rappellent la délectation de la volonté scotiste ou le « bel art » kantien, « mode de représentation qui a sa fin en soi et qui favorise, bien que ce soit sans but, la culture des facultés de l'âme en vue de la communication sociale ». D'autre part, n'est-ce pas l'être épuré de la philosophie qu'on retrouve dans le « qui » dont la signature est inimitable, dans cette ipséité personnelle qu'aucune prédication ne peut écorner et qui ne se laisse capter que dans l'action qui en offre une vision fugitive ? Rompant avec la métaphysique du sujet, Arendt gravite dans le champ d'une certaine ontologie qu'elle traduit à ses fins. Comment comprendre enfin son phénoménisme ? L'erreur serait évidemment de croire à une simple politique d'apparat d'« hommes d'ostentation » (B. Gracian) qui valoriserait l'auréole au détriment d'une intériorité supposée fourbe et fausse, puisque l'endroit est ici affranchi de toute référence à un envers et que l'apparaître est présumé sans reste. La théorie rompt bien avec le platonisme, mais l'« entrelacs » de l'être et de l'apparaître ne semble pas pour autant une évidence d'avant la philosophie. Cette rupture avec la métaphysique de la substance utilise toutes les ressources d'un style de pensée présocratique qui ne peut sans doute être retrouvé qu'à *partir* d'une phénoménologie raffinée et radicalisée.

Laissant la question de la vérité en suspens, la théorie d'Arendt ne fait que raconter la philosophie pour en retenir le sens. Comme l'écrit Benjamin : « A la différence de l'information, le récit ne se soucie pas de transmettre le pur en-soi de l'événement, il l'incorpore dans la vie même de celui qui raconte pour le communiquer, comme sa propre expérience, à celui qui écoute. Ainsi le narrateur y laisse sa trace, comme la main du potier sur le vase d'argile »¹. Arendt laisse sa trace sur la métaphysique en la transposant par une reprise créatrice qui en refuse la régence. Mais qu'elle sorte de la philosophie comme pour mieux y marauder à loisir et la trahir ne veut pas dire qu'elle en sorte indemne.

1. *Œuvres II, poésie et révolution*, Paris, Denoël, 1971, p. 229.

— « *L'accord fondamental* »

A interroger encore vers les fondements, on peut dire que « le politique s'accorde avec l'esthétique »¹. Non au sens où l'action serait *happening* permanent et fuite dans l'irresponsabilité alimentée par « la présence de cette apparence même qui, pour éblouir, n'a besoin de rien d'autre que de son propre rayonnement » (M. Leiris). L'esthétique signifie ici que l'esprit politique renoue avec son assise *sensible* et vise à l'accord (peut-être au désaccord) de plusieurs qui est à l'horizon du dialogue, à la croisée des opinions qui s'enracinent dans l'être-au-monde. Accord lui-même compatible avec les principes fermes de la liberté, de l'égalité et des droits de l'homme, ces « vérités » nullement démonstrables ou évidentes en soi étant « tenues » pour évidentes (comme le dit la Déclaration d'indépendance américaine). La vérité est de l'ordre d'une entente, simplement fondée sur cette « *ordinary common sense experience* » (TH 78) que chacun possède et que la philosophie a recopié sous forme de mythe.

Si entente il peut y avoir, c'est que cette politique qui commence par voir assume aussi un langage, repose sur un pacte de sens. Plus profondément, action, autorité, révolution, tous les mots clés dont Arendt s'efforce d'extraire « l'esprit originel » (CC 26) réfléchissent bien déjà en eux l'horizon de ses développements et c'est toujours plus ou moins de la signification exhumée qu'elle attend le sens propre. Voilà le socle sur lequel repose cette pensée du sens commun qui cristallise selon les axes d'un langage, d'un *logos* d'avant la raison. On peut s'en inquiéter : si la liberté fondatrice qui veut contenir en elle toute l'autorité d'un avenir subit l'attraction et porte la marque d'un foyer de sens toujours plus initial, le risque est celui de la mystification : « Toute l'histoire d'une langue, sous la pression de certains mots, s'ouvre et, par cette généalogie, soit se mystifie, soit se démystifie — nous pensons et parlons dans la dépendance d'un passé auquel nous demandons des comptes ou qui nous maintient non sans prestige dans son oubli » (M. Blanchot)².

1. O. Mongin, Du politique à l'esthétique, *Esprit*, juin 1980, p. 107.

2. *L'écriture du désastre*, Paris, Gallimard, 1980, p. 150-151.

La fondation qu'on voudrait radicale plonge bien dans l'ancestral et Arendt cède à la séduction de l'origine dans le langage même qui supporte sa théorie, dans la parole où elle s'enracine et qui s'impose à elle¹. Là est son indépassable préjugé. Mais c'est en connaissance de cause qu'elle opte pour un langage qui remet en mémoire un passé dont il porte la trace oubliée : « Ce vocabulaire (issu d'une même source venue de l'Antiquité) fournit en quelque sorte l'accord fondamental dont les multiples harmoniques résonnent à travers l'histoire intellectuelle de l'humanité occidentale »². Citer le langage présumé mort de la *polis*, de la révolution américaine ou des conseils, c'est retourner sa faillite en chance. Ici encore, libérer le passé reste la seule façon de se libérer du passé.

En s'efforçant de penser le politique et rien que le politique, Arendt a-t-elle pensé tout le politique ? La question reste posée. A qui jugerait hors jeu sa république dispendieuse et sans clandestinité, peut-être répondrait-elle avec le peintre Barnett Newman : « J'ai voulu créer une place, non un environnement. » Sans fadeur ni édification, elle a ouvert pour le politique un lieu de débats sans autre garantie que le sens commun et le langage. Qu'on n'oublie cependant pas l'essentiel : ce « lointain » s'appuie sur une recherche minutieuse qui porte sur le présent le plus proche et reste attentive aux vérités fragiles de l'histoire. C'est grâce à cette tension maîtrisée entre le présent et l'absent que sa théorie aide à maintenir l'ouverture du regard, à ressusciter le jugement, qu'elle peut même favoriser l'apparition de nouveaux « espaces publics ». Moins une clé qu'une mise en forme, sa réflexion qui veille sur un sens ancien nous rend la politique actuelle. Son archaïsme est entre notre présent et notre avenir.

1. Il est clair que l'horizon déterminant de la théorie d'Arendt n'est pas l'Athènes de Périclès, la cité étant moins une référence historique à retrouver que l'index d'une époque exemplaire. C'est par la langue de ses hommes politiques et de ses poètes que l'isonomie de la cité témoigne essentiellement de « l'éclatante vérité de son harmonie native » (Baudelaire).

2. « Le Grand Jeu du monde », p. 27-28.



Bibliographie sélective

1. OUVRAGES (LISTE CHRONOLOGIQUE)

- Der Liebesbegriff bei Augustin. Versuch einer philosophischen Interpretation*, Berlin, Springer, 1929.
- Sechs Essays*, Heidelberg, L. Schneider, 1948.
- The Origins of Totalitarianism*, New York, Harcourt Brace & Co, 1951 ; 2^e éd. augm., New York, The World Publishing, 1958 ; 3^e, 4^e et 5^e éd. (nouvelles préfaces), New York, Harcourt Brace & World, 1966, 1968, 1973.
- The Human Condition*, Chicago/Londres, University of Chicago Press, 1958.
- Rabel Varnhagen : The Life of a Jewess*, Londres, East and West Library, 1958.
Ed. Allemande : *Lebensgeschichte einer deutschen Jüdin aus der Romantik*, Munich, Piper, 1959 (éd. augmentée d'un choix de lettres et d'illustrations).
Ed. américaine : *Rabel Varnhagen : The Life of a Jewish Woman*, New York/Londres, Harcourt Brace Jov., 1974. (L'éd. originale est l'éd. anglaise.)
- Between Past and Future : Six Exercises in Political Thought*, New York, The Viking Press, 1961 ; 2^e éd. augm. de deux essais, 1968.
- Eichmann in Jerusalem : A Report of the Banality of Evil*, New York, The Viking Press, 1963 ; 2^e éd. rev. et augm., 1965. (Ed. anglaise : Penguin Books, 1976.)
- On Revolution*, New York, The Viking Press, 1963 ; 2^e éd. rev., 1965. (Ed. anglaise : Penguin Books, 1973.)
- Men in Dark Times*, New York, Harcourt Brace & World, 1968.

- On Violence*, New York, Harcourt Brace & World, 1970.
Crises of the Republic, New York, Harcourt Brace Jov., 1972. (Ed. anglaise Penguin Books incluant « On Violence », 1973.)
Die Verborgene Tradition : Acht Essays, Franckfurt, Suhrkamp, 1976. (Ed. de *Sechs Essays* augm. de « Aufklärung und Judenfrage » (1932) et d'une trad. de « Zionism Reconsidered » (1945).)
Gespräche mit Hannah Arendt, A. Reif éd., Munich, Piper, 1976. (Recueil de cinq entretiens dont trois inédits.)
The Jew as Pariah : Jewish Identity and Politics in the Modern Age, R. H. Feldman éd., New York, Grove Press, 1978. (Recueil d'articles sur les problèmes de la judaïté parus entre 1942 et 1966.)
The Life of the Mind, M. McCarthy éd. et préfacière, New York, Harcourt Brace Jov., 1978, 2 vol.

2. TRADUCTIONS EN FRANÇAIS

- La condition de l'homme moderne*, trad. G. Fradier, Paris, Calmann-Lévy, 1961.
La crise de la culture, trad. dir. P. Lévy, Paris, Gallimard, 1972.
Eichmann à Jérusalem : rapport sur la banalité du mal, trad. A. Guérin, Paris, Gallimard, 1966.
Essai sur la révolution, trad. M. Chrestien, Paris, Gallimard, 1967.
L'impérialisme, trad. M. Leiris, Paris, Fayard, 1982.
Du mensonge à la violence. Essais de politique contemporaine, trad. G. Durand, Paris, Calmann-Lévy, 1972.
Sur l'antisémitisme, trad. M. Pouteau, Paris, Calmann-Lévy, 1973.
Le système totalitaire, trad. J.-L. Bourget, R. Davreu et P. Lévy, Paris, Ed. du Seuil, 1972.
La vie de l'esprit, vol. 1 : *La pensée*, vol. 2 : *Le vouloir*, trad. L. Lotringer, Paris, PUF, 1981 et 1983.
Vies politiques, trad. E. Adda, J. Bontemps, B. Cassin, D. Don et al., Paris, Gallimard, 1974. (L'éd. inclut le texte « Martin Heidegger a quatre-vingts ans » qui ne faisait pas partie de *Men in Dark Times*.)

3. CHOIX D'ARTICLES (LISTE ALPHABÉTIQUE)

Pour une bibliographie complète, le lecteur pourra se reporter à l'ouvrage d'E. Young-Bruehl qui recense quelque deux cents articles ou contributions. Cette liste très restreinte ne reprend pas, à quelques exceptions près, les articles refondus dans les ouvrages d'Arendt et omet volontairement les écrits recueillis par R. Feldman dans *The Jews as Pariah*.

Action and the Pursuit of Happiness, in *Politische Ordnung und Menschliche Existenz : Festgabe für Eric Voeglin*, Munich, Beck, 1962, p. 1 à 16. (En partie réutilisé dans OR.)

- The Aftermath of Nazi Rule, Report from Germany, *Commentary*, X (oct. 1950), p. 342-353.
- Approaches to the « German Problem », *Partisan Review*, XII/I (hiv. 1945), p. 93-106.
- A Believer in European Unity, *Review of Politics*, IV/2 (avr. 1942), p. 245-247.
- The Cold War and The West, *Partisan Review*, XXIX/I (hiv. 1962), p. 10-20.
- Comment by Hannah Arendt on « The Uses of Revolution » by Adam Ulam, in Richard Pipes, ed., *Revolutionary Russia*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1968. (Commentaire portant essentiellement sur Lénine et la révolution.)
- Dilthey as Philosopher and Historian, *Partisan Review*, XII/3 (été 1945), p. 404-406.
- Eichman in Jerusalem, *Encounter* (janv. 1964), p. 51-56. (Correspondance avec G. Scholem ; traduit dans G. Scholem, *Fidélité et Utopie*, Paris, Calmann-Lévy, 1978.)
- Europe and America : Dream and Nightmare, *Commonweal*, LX/23 (10 sept. 1954), p. 551-554.
- Europe and America : The Threat of Conformism, *Commonweal*, LX/25 (24 sept. 1954), p. 607-610.
- Europe and the Atom Bomb, *Commonweal*, LX/24 (17 sept. 1954), p. 578-580.
- The Ex-Communists, *Commonweal*, LVII/24 (20 mars 1953), p. 595-599.
- From an Interview, *The New York Review of Books*, XXV/16 (26 oct. 1978), p. 18. (Extraits d'un entretien avec R. Errera.)
- Le Grand Jeu du monde (discours prononcé à l'occasion de la remise du prix Sonning en 1975 ; non publié en anglais), *Esprit*, 7-8 (juill.-août 1982), p. 21-29.
- Hannah Arendt — Hans Magnus Erzenberger : Politik und Verbrechen : Ein Briefwechsel, *Merkur* (avr. 1965), p. 380-385.
- Home to Roost : A Bicentennial Address, *The New York Review of Books* (26 juin 1975), p. 3-6. (Traduction française : Retour à l'envoyeur, *Contrepoint* 22-23 (déc. 1976), p. 125-135.)
- Philosophie und Sociologie (à propos de *Idéologie et utopie* de K. Mannheim), *Die Gesellschaft*, 7 (1930), p. 163-176.
- « Preface » to Karl Jaspers' *The Future of Germany*, Chicago, University of Chicago Press, 1967. (Préface à la trad. de la 3^e partie de *Wohin treibt die Bundesrepublik ?* (1966).)
- Remembering Wylan H. Auden, *The New Yorker* (20 janv. 1975), p. 39-46.
- A Reply to Prof. Eric Voeglin's Review of *The Origins of Totalitarianism*, *Review of Politics*, XV (janv. 1953), p. 76-85.
- Reply to Judge Musmanno, *The New York Times Book Review*, VIII/4 (23 juin 1963).
- The 'Rights of Man' : What Are They ?, *Modern Review*, III/I (été 1949), p. 24-37. (Réutilisé dans la 2^e partie de OT.)
- Rilkes « Duineser Elegien » (avec G. Stern), *Neue Schweizer Rundschau*, 23 (1930), p. 855-871.

- Totalitarian Imperialism : Reflections on the Hungarian Revolution, *The Journal of Politics*, XX/I (fév. 1958), p. 5-43. (Rajouté à l'édition de 1958 de OT.)
- Understanding and Politics, *Partisan Review*, XX/4 (juill.-août 1953), p. 377-392. (Traduction française : *Esprit*, 6 (juin 1980), p. 66-79.)
- Washington's 'Problem-Solvers' — Where They Went Wrong, *The New York Times* (15 avr. 1972).
- What Is Existenz Philosophy ?, *The Partisan Review*, VIII/I (hiv. 1946), p. 34-56.

4. OUVRAGES SUR H. ARENDT

- Canovan M., *The Political Thought of Hannah Arendt*, New York/Londres, Harcourt Brace Jovanovich, 1974.
- Hill M. (ed.), *Hannah Arendt : The Recovery of the Public World*, New York, St. Martin's Press, 1979. (Contributions de M. Bakan, B. Crick, M. Denny, K. Frampton, P. Fuss, J. Glenn Gray, M. Hill, R. Major, J. Miller, B. Parekh, S. Spyros Draenos.)
- Reif A. (ed.), *Hannah Arendt. Materialien zu ihrem Werk*, Vienne, Europaverlag, 1979. (Contributions de K. Buchheim, L. A. Cooper, M. Cranston, B. Crick, J. Glenn Gray, J. Habermas, E. Heller, E. Hobsbawm, F. Jonas, H. Jonas, J. Kaiser, H. Morgenthau, R. Nisbet, H. Pross, D. Sternberger, E. Vollrath, S. Wolin, E. Young-Bruehl.)
- Whitfield S. J., *Into the Dark. Hannah Arendt and Totalitarianism*, Philadelphie, Temple University Press, 1980.
- Young-Bruehl E., *Hannah Arendt : For Love of the World*, New Haven/Londres, Yale University Press, 1982.

5. ARTICLES SUR H. ARENDT

- Aron R., L'essence du totalitarisme, *Critique*, X/80 (janv. 1954), p. 51-70.
- Bettelheim B., Compte rendu de « Eichmann in Jerusalem », *The New Republic* (13 juin 1963), p. 23-33. (Trad. in *Survivre*, Paris, Laffont, 1979, p. 309-327.)
- Biale D., Arendt in Jerusalem, *Response*, 39, p. 33-44.
- Bourget J.-L., Hannah Arendt ou l'anti-Georges Sorel, *Critique*, XXVIII/305 (oct. 72), p. 917-920.
- Brudny M.-I., The Life of the Mind, *Esprit* 6 (juin 1980), p. 92-97.
- Caroux J., Quel monde pour l'homme de masse ?, *Esprit* 6 (juin 1980), p. 80-87.
- Clément A., De Périclès à Richard Nixon, *Le Monde* (20 oct. 1972).
- Cooper L., Hannah Arendt's Political Philosophy : an interpretation, *Review of Politics*, XXXVIII/2 (avr. 1976), p. 145-176.
- Crick B., On Rereading *The Origins of Totalitarianism*, *Social Research*, XLIV/1 (print. 1977), p. 106-126.

- Davreu R., Lévy P., Hannah Arendt, *Encyclopaedia Universalis, Universalis* 1976 ; repris in *Les Etudes philosophiques*, 2 (avr.-juin 1976), p. 237-242.
- Enegrén A., Révolution et fondation, *Esprit* 6 (juin 1980), p. 46-65.
- Enegrén A., Pouvoir et liberté. Une approche de la théorie politique de Hannah Arendt, *Etudes*, avr. 1983, p. 487-500.
- Enegrén A., L'esprit au « cœur du temps », itinéraire à travers *La pensée* de Hannah Arendt, *Esprit*, 7-8 (juill.-août 1982), p. 30-40.
- Errera R., Eichmann : un procès inachevé, *Critique*, XI (mars 1965).
- Errera R., Peut-on comparer régime nazi et régime stalinien ?, *Le Monde* (20 oct. 1972).
- Eslin J.-C., L'événement de penser, *Esprit*, 6 (juin 1980), p. 7-18.
- Eslin J.-C., Une loi qui vaille pour l'humanité, *Esprit*, 6 (juin 1980), p. 41-45.
- Faye J.-P., Mais qu'est-ce donc que le « Totalitarisme » ?, *Quinzaine littéraire*, 160 (15 mars 1973).
- Ferry J.-M., Habermas critique de Hannah Arendt, *Esprit*, 6 (juin 1980), p. 109-124.
- Gellner E., compte rendu de E. Young-Bruehl, *Hannah Arendt For Love of the World*, *Times Literary Supplement*, 6 août 1982, p. 843-845.
- Gray J. Glenn, The Winds of Thought, *Social Research*, XLIV/1 (print. 1977), p. 44-62.
- Habermas J., Die Geschichte von den zwei Revolutionen, *Merkur*, 218 (1966), p. 479-482.
- Habermas J., Hannah Arendt's Communications Concept of Power, *Social Research*, XLIV/1 (print. 1977), p. 3-24. (Originellement paru en allemand in *Merkur*, 341 (oct. 1976).)
- Heather J., Stolz M., Hannah Arendt and the Problem of Critical Theory, *Journal of Politics*, 41 (févr. 1979), p. 2-22.
- Heller E., Hannah Arendt as a Critic of Literature, *Social Research*, XLIV/1 (print. 1977), p. 147-159.
- Jay M., Botstein L., Hannah Arendt : Opposing Views, *Partisan Review*, XLV/3 (été 1978), p. 348-380.
- Jonas H., Acting, Knowing, Thinking : Gleanings from Hannah Arendt's Philosophical Work, *Social Research*, XLIV/1 (print. 1977), p. 25-43. (Originellement paru en allemand in *Merkur*, 341 (oct. 1976).)
- Kateb G., Freedom and Worldliness in the Thought of Hannah Arendt, *Political Theory*, V/2 (mai 1977), p. 141-182.
- Kazin A., Woman in Dark Times, *New York Review of Books*, 24 juin 1982, p. 3-6.
- Knauer J., Motive and Goal in Hannah Arendt's Concept of Political Action, *American Political Science Review*, sept. 1980, p. 721-733.
- Landgrebe L., Metaphysik und Ontologie, p. 18 sq. in *La philosophie contemporaine*, vol. III, Florence, La Nuova Italia Editrice, 1969.
- Lefort C., Une interprétation politique de l'antisémitisme : Hannah Arendt, *Commentaire*, 20 (hiv. 1982-1983), p. 654-660, et 21 (print. 1983), p. 21-28.