

Première partie

Le totalitarisme comme échec de la philosophie et du politique

Arendt achève en 1949 le manuscrit du premier ouvrage qui la propulsa sur le devant de la scène académique et fit d'elle comme un penseur politique reconnu. Dans *Les Origines du totalitarisme*, elle entreprend de répondre à trois questions essentielles en vue de comprendre les rouages qui ont conduit à l'émergence des systèmes totalitaires : Qu'est ce qui s'est passé ? Pourquoi cela s'est produit ? Et comment cela a-t-il été possible ? Ces trois questions rejoignent d'ailleurs les trois questions essentielles de la philosophie telles qu'elles sont formulées notamment par Gilles Deleuze. Avec les *Origines du totalitarisme*, Arendt éprouve une approche totalement différente de la manière de penser la politique et l'événement. Cette méthode traduit à la fois sa conception de la philosophie et de l'histoire.

§ 1. Penser les faits pour sonder l'impensable

Un monde de phénomènes • Le fil de la tradition • Les faits historiques et la lecture des événements • Contre la philosophie de l'histoire • L'apparence comme dimension politique • Une méthode pour comprendre

En tentant de conceptualiser le monde, nous sommes condamnés à perdre l'essentiel c'est-à-dire la perception de la particularité. Le monde échappe à nos échafaudages intellectuels les plus raffinés. C'est pourquoi Arendt refuse de déployer une démarche qui viserait à confronter au réel « la légèreté fantomatique des idées ». Elle entreprend de dérouler une méthode, peu commune en philosophie, pétrie d'une documentation historique, artistique et littéraire. Cette démarche

mise en œuvre par Arendt dès sa première grande œuvre, les *Origines du totalitarisme*, traduit une manière alternative d'appréhender le réel dans un monde de phénomènes.

Un monde de phénomènes

Le rapport intime qu'Arendt entretient avec les faits et sa volonté de livrer à partir, de sa compréhension des événements dont elle fut actrice ou spectatrice une herméneutique de l'action, ne sont pas totalement étrangers à l'empreinte de la phénoménologie. À un étudiant qui la questionnait sur sa place dans le jeu des écoles de pensée philosophiques, Hannah Arendt répondit : « *Je suis une espèce de phénoménologue, mais pas à la manière de Hegel et de Husserl*¹ ». Cette familiarité de la philosophie arendtienne avec la phénoménologie est particulièrement explicite dans *La Vie de l'Esprit*. Arendt y définit le monde comme l'ensemble des choses qui paraissent, c'est-à-dire qui peuvent être perçues. « Être et paraître coïncident », écrit-elle (*La Vie de l'Esprit*, p. 33). Si exister, c'est pouvoir percevoir et être perçu, alors exister c'est livrer, de la naissance à la mort, un spectacle qui a également besoin de spectateurs. Sans le regard des autres, je n'existe pas. « *Il n'y a rien au monde ni personne dont l'être même ne suppose un spectateur* ». Arendt voit dans la phénoménologie (mais également dans le pragmatisme) un renouveau de la philosophie. La phénoménologie permet de penser les choses et les êtres en rompant avec l'approche fonctionnaliste qui réduit tout objet mais également tout sujet à sa fonction. Avec la phénoménologie, il est possible de reconstruire le monde brisé en partant d'une saisie des contenus effectifs de la conscience. Cette proposition est aux yeux d'Arendt « *la tentative la plus originale et la plus moderne de refonder l'humanisme* » (*Qu'est-ce que la philosophie de l'existence ?* p. 159).

La démarche compréhensive d'Arendt a sa source directe dans la phénoménologie de Husserl et de Heidegger, dans ce projet d'un retour « à la chose même ». Comme l'écrivait si joliment Jules Renard

1. E. Young-Bruehl, *Hannah Arendt*, traduction française Joël Roman et Étienne Tassin, Paris, Anthropos, 1986, p. 531.

dans son Journal 1894-1904 : « *Chacune de nos lectures laisse une graine qui germe* ». Les idées qui ont germées dans l'esprit de Hannah Arendt doivent beaucoup à l'œuvre des phénoménologues allemands. Hannah Arendt âgée de 18 ans suit les cours de Martin Heidegger envers lequel elle fut toute sa vie animée d'une inflexible dévotion. Un an plus tard, elle se rend à Fribourg pour y suivre les enseignements de Husserl puis à Heidelberg auprès de Karl Jaspers qui dirigea sa thèse sur l'Amour chez Saint Augustin et qu'elle considéra selon son propre aveu comme « *le seul maître qu'elle put reconnaître* ».

Arendt, jeune étudiante de 18 ans, avait été séduite immédiatement par la pensée de Heidegger, qui ne se contentait pas dans ses cours de restituer les théories des grands noms de l'histoire de la philosophie mais donnait le sentiment d'élaborer sa pensée au fur et à mesure de ses leçons et des échanges qu'il menait avec sa classe. Arendt rapporta que la renommée de Heidegger grandit très vite. « *Le nom voyageait dans toute l'Allemagne comme la nouvelle du roi secret : la rumeur le disait tout simplement : la pensée est redevenue vivante ; les trésors du passé qu'on croyait morts reprennent sens et voici tout à coup qu'ils deviennent riches de choses fortes différentes des poncifs habituels qu'on avait cru y lire. Il y a un maître ; il est peut être possible d'apprendre à penser* ». L'influence de la philosophie de Heidegger sur Arendt se révèle particulièrement dans la restructuration qu'elle opère des concepts de mondéité, de temporalité et dans son attention à l'expérience. Arendt est sensible au concept heideggérien de mondéité. À ses yeux, l'apport essentiel de Heidegger est de réunir ensemble l'homme et le monde par l'intermédiaire du concept de mondéité. L'être de l'homme est défini par Heidegger comme être-dans-le-monde. Dépasant la séparation cartésienne entre l'objet et le sujet, le Dasein pose la perspective du monde comme existentiel et pouvant être compris en tant que tel avant toute détermination théorique. Pour Heidegger, le monde n'est pas constitué par le sujet, c'est bien l'être qui se révèle comme ouvert à la transcendance du Dasein dans la quotidienneté de son rapport pré-compréhensif à l'être. Il faut poser ensemble le monde et l'individu car il n'y a de monde que pour le Dasein et il n'y a de Dasein que dans l'horizon d'un monde où il est nécessairement plongé. Arendt reprendra ce point d'équivalence entre être et être dans le monde tout

au long de son cheminement de pensée. « *Être signifie par essence être dans le monde* », écrit-elle dans *Philosophie et sociologie*. Être dans le monde signifie non seulement faire partie du monde mais être perçu en tant que tel et percevoir. Dans *La vie de l'esprit*, Arendt précise « *nous sommes du monde et non simplement au monde* » (*La Vie de l'esprit*, p. 33). Être en vie c'est avoir besoin de montrer à ces autres qui forment le monde avec moi.

Il y a obligation pour le *Dasein* d'être-dans-un-monde qui le précède et lui survit. Dans ce monde l'authenticité du *Dasein* ne peut être atteinte que dans le solipsisme salvateur. La mondéité n'est accessible pour Heidegger qu'à partir de l'être du monde quotidien, dans son commerce avec les outils. Au contraire de son professeur, Arendt verra dans le « vivre avec » la révélation de la condition humaine. Le monde du *Dasein* tel qu'il est pensé par Heidegger est aussi un monde de rencontres, un « être-avec-les-autres » (*mitsein*) ou un monde commun, c'est ce point là qui retiendra l'attention de Hannah Arendt mais elle n'hésite pas à déconstruire la pensée de son maître.

L'influence de Heidegger sur la pensée propre de Hannah Arendt se cristallise également sur la temporalisation, définie comme le caractère essentiellement dynamique de la temporalité. Cette temporalisation est, pour celui qu'on qualifiait de « *Renard allemand* », l'existential qui se confond avec l'être même. La pensée de Heidegger est profondément originale sur ce point. Il rompt ainsi avec la tradition qui situe hors du temps les entités ontologiques supérieures comme Dieu. Au fil de son œuvre toutefois, il tendra à établir une forme de hiérarchisation ontologique de la temporalisation, reliant chaque niveau à des formes d'authenticité du *Dasein*. Le *Dasein*, durée allant vers la cessation de son existence se pose comme mortelle. Cet ancrage de l'existence comme borné par une fin vers laquelle l'être s'achemine se retrouve également chez Arendt, même si la philosophe porte plutôt son attention sur la borne de la naissance. L'intérêt d'Arendt pour l'histoire n'est pas totalement étranger au deuxième niveau de dérivation de la temporalité tel qu'il est posé par Heidegger, l'historicité. L'histoire portée par le récit retrace la constitution temporelle du

Dasein et l'importance de l'histoire pour Arendt peut être analysée comme une trace de la dimension clef de l'élément temporel comme étant au fondement de l'être. Pour Heidegger, comme pour les tenants des philosophies de l'existence, le vécu concret individuel prime sur l'histoire du monde.

Pour Heidegger, la science se borne à une réflexion sur l'être des choses. L'être lui-même est hors de portée de la science comme de la métaphysique. Parce que la science laisse de côté l'expérience vécue de l'individu, Heidegger ne peut que récuser tout monopole de la science sur la vérité. La vérité de l'être échappe à la logique causale comme aux réseaux de démonstration dupliqués sur l'étalon des mathématiques. La vérité de l'être, la vérité existentielle échappe à toute analyse logique car elle est recherche du sens des phénomènes. Arendt exprimera dans sa philosophie à quel point l'expérience doit être le moteur de toute activité humaine y compris dans le domaine de la connaissance. C'est ce qu'exprime l'analogie de la *Lettre sur l'humanisme* dans laquelle Heidegger suggère que confronter la pensée de l'être aux critères de vérité de la science revient finalement à chercher à rabattre l'essence du poisson sur la capacité qu'il a de vivre en terrain sec.

L'influence de la pensée de Heidegger sur la construction de la philosophie d'Arendt est l'objet de discussions polémiques parmi les historiens des idées. Certains à l'instar d'Emmanuel Faye soutiennent que Heidegger et son admiration pour la grandeur du nazisme spirituel auraient, en quelque sorte, contaminés la pensée d'Arendt. La vision aristocratique de la modernité propre à Arendt serait « *fascisante* » (p. 465), traduisant l'empoisonnement qu'Arendt aurait subi de la part de la philosophie de Heidegger. Cet empoisonnement l'aurait conduit à exagérer la complicité des autorités juives dans les pays ayant subi l'occupation allemande, mais aussi à sous estimer la responsabilité des élites allemandes dans l'essor du nazisme¹. De telles interprétations, fondées sur une exégèse minutieuse des formules qu'Arendt emprunta à Heidegger, sont érigées en procès à charge par Faye. Or, elles nous semblent témoigner d'une sorte de travestissement

1. E. Faye, Heidegger et Arendt, *Extermination nazie et destruction de la pensée*, Paris: Albin Michel, 2016.

de la pensée arendtienne, comme s'il fallait rechercher dans chaque terme des traces d'une contamination de l'élève par son ancien professeur. Elles ne méritent d'être évoquées que pour illustrer la part d'incompréhension qui caractérise aujourd'hui encore la philosophie d'Arendt et son rapport particulier à Heidegger, mêlant fascination et opposition.

Le tome I de la *Vie de l'esprit* commence par un chapitre intitulé « *L'apparence* ». L'apparaître est y présenté comme une donnée primordiale de l'existence humaine et de notre rapport au monde. Être et apparaître coïncident. Pour être, l'homme a besoin de spectateurs. Il s'en suit que personne ne peut exister au singulier et que la pluralité est élevée au rang de fondement de l'existence. La philosophie politique d'Arendt se conçoit comme une conséquence de son affirmation de la nature phénoménale du monde où rien ne se dissimule derrière les manifestations sensibles.

Arendt comprend la réalité comme ce qui peut être vu par une pluralité. Par cette définition, elle s'oppose à l'idéalisme subjectif et au solipsisme. Si le monde est considéré comme une simple manifestation du soi, il ne devient plus possible de s'assurer de sa réalité. Cette idée, portée à son paroxysme par le cogito cartésien, représente aux yeux de la philosophe allemande un argument fallacieux de la métaphysique. C'est parce que Descartes s'est retiré du monde, qu'il s'est mis à douter du monde. Il a alors projeté les stigmates de son existence solitaire sur une construction métaphysique érigée en absolu. Descartes a commis l'erreur de se concentrer sur sa pensée afin d'éliminer le doute. Il en est venu à perdre le sens commun, à devenir étranger au monde.

Le fil de la tradition

Arendt connaît parfaitement l'histoire de la philosophie. Ses réflexions articulent et établissent un dialogue permanent entre les penseurs charnières de l'histoire. Mais cette maîtrise de l'histoire de la pensée lui permet de concevoir l'abîme qui sépare les vieux concepts et les vieilles théories dont nous disposons des enjeux de la modernité.

Deux formules sont reprises régulièrement par Arendt, comme des leitmotivs au travers de ses écrits. La première est empruntée au poète René Char qui affirma au lendemain de la seconde guerre mondiale « *Notre héritage n'est précédé d'aucun testament* ». La seconde est empruntée au penseur politique du XIX^e siècle Alexis de Tocqueville : « *Le passé n'éclairant plus l'avenir, l'esprit marche dans les ténèbres* ». Pour Arendt, nous n'avons d'autre choix que de rompre avec la tradition philosophique et politique. D'une part, parce que le projet de destruction de l'humanité porté par les systèmes totalitaires est inédit dans l'histoire et il ne peut donc être rabattu sur des catégories ancestrales. Il faut une nouvelle démarche, de nouveaux concepts ou une nouvelle manière de les agencer pour se frotter à l'inédit. D'autre part, parce que le totalitarisme ébranle notre foi dans le progrès de l'humanité et le rêve fou d'émancipation par la raison. La raison, la culture peuvent conduire à la destruction froide et implacable de l'homme par l'homme.

Ce moment appelle donc une rupture qu'il faut avoir le cran d'accomplir pour fonder un nouvel humanisme. Il s'agit d'une rupture avec la vieille philosophie qui exige de se délester des anciens philosophes et de profiter du bouillonnement intellectuel qui jalonne la seconde moitié du vingtième siècle. Cette rupture n'est pas seulement un acte de négation, de contestation, c'est avant tout une occasion formidable de repenser le politique et la philosophie. Il faut saisir l'urgence en tirant les leçons du passé pour s'ouvrir à l'avenir. La philosophie apparaît pour Hannah Arendt dans les situations limites telles que la confrontation à la mort, au destin, au hasard... Elle est confrontation à une situation qui semble insoluble pour la pensée.

Les philosophes existentialistes ont pris la mesure de cette rupture et donnent un nouveau visage à la philosophie. Les existentialistes français représentent pour Arendt une autre manière de faire de la philosophie. Dans un article publié dans *The Nation* en 1946, Arendt se penche sur ce mouvement littéraire, philosophique, politique qui agite Paris. « *Le philosophes deviennent journalistes, auteurs dramatiques, romanciers. Ce ne sont pas des universitaires mais des "saltimbanques" qui habitent à l'hôtel et passent leur temps dans des*

cafés – menant une existence publique au point de renoncer à toute vie privée. Et même le succès ne les transforme pas, semble-t-il, en raseurs respectables. » (*La philosophie de l'existence*, p. 333). Arendt est séduite par le rejet existentialiste de « l'esprit de sérieux » qui fige la pensée et conduit à confondre identité et fonction. « *L'esprit de sérieux* » pose le philosophe comme un expert de la pensée, le bourgeois comme le levier de l'économie, la femme comme le complément de l'homme. Ce rejet de l'esprit de sérieux est une affirmation de la liberté absolue de l'homme qu'on ne peut caractériser par aucune étiquette, encore moins par une fonction. En réduisant l'homme à sa fonction, l'esprit de sérieux peut être rapproché de la mauvaise foi dénoncée par Sartre.

Jusqu'au vingtième siècle, les tentatives des philosophes pour se détacher de la tradition n'ont été que partielles. En cela, il s'agit d'un échec. Arendt reconnaît au début de *La Crise de la culture*, dans un chapitre intitulé « La tradition et l'âge moderne » que trois philosophes ont au cours du XIX^e siècle souhaité s'opposer à la tradition : Marx, Kierkegaard et Nietzsche. Leur tentative n'est toutefois pas une véritable rupture puisque chacune à sa façon demeure prisonnière de la tradition qu'elle tente de dépasser. Marx entreprend de renverser la hiérarchie établie entre la théorie et de la pratique puisqu'il propose de dépasser le projet philosophique de contemplation du monde pour entreprendre à présent de le transformer. Kierkegaard intervient de la même façon dans l'opposition entre *foi et raison*. La foi est incompréhensible pour la raison et s'il faut croire pour tenter de surmonter son angoisse, cela doit être contre l'intelligence. Nietzsche renverse à son tour le rapport entre le monde sensible et le monde suprasensible. Le monde sensible n'est pas un simple résidu qu'il s'agit de dépasser pour accéder à l'Être véritable. Marx comme Kierkegaard et Nietzsche s'opposent bien à la compréhension traditionnelle de l'homme et du monde, mais ils demeurent rivés à une définition de l'homme comme un être naturel et ils tentent de définir l'homme comme caractérisé par une qualité qui lui serait spécifique. Ainsi pour Arendt, s'ils renversent totalement la tradition, ils demeurent à l'intérieur de son cadre, et ne se débarrassent donc pas véritablement des idées platoniciennes. La tradition pensait en effet l'homme comme