

Hannah Arendt (1906-1975)

« Vérité et politique » (art. de 1967, trad. 1972) et

« Du mensonge en politique » (art. de 1971, trad. 1972)

Sources : A. de Chaisemartin et G. Puig

I - DE LA VIE D'ARENDT A SES LIVRES : UNE PENSEE DE L'EVENEMENT

1) Introduction : la pensée d'Arendt est-elle anti-philosophique ?

Arendt n'a **pas créé de courant philosophique**. A-t-elle été philosophe ? Politologue ? Journaliste ? Historienne ? Ou bien tout cela à la fois ?

En réalité, ce sont les **événements du XX^e siècle** qui ont brutalement forcé Arendt à infléchir sa réflexion philosophique pour **considérer la réalité politique**. Elle est donc surtout importante pour l'histoire de la pensée politique. Ainsi, elle s'est démarquée de la tradition philosophique de ses maîtres (Husserl, Jaspers, Heidegger) : « Je n'appartiens pas au cercle des philosophes. (...) Je ne me sens nullement philosophe et je ne crois pas non plus que j'aie été reçue dans le cercle des philosophes » (*Entretien* en 1964)

Mais Arendt ne se limite pas à penser les événements historiques et politiques de son temps. Elle a reçu une très solide formation de philosophe, qu'elle n'oublie pas, comme on le sent à la lecture de ses ouvrages, riches en références classiques de l'histoire de la philosophie (pour nous, Platon, Hobbes, Kant...). « si je peux être dite "venir de quelque part", c'est de la tradition de la philosophie allemande » (lettre en 1964).

Son originalité consiste à refuser de considérer la politique comme une sous-partie de la philosophie (à l'instar de la philosophie morale, ou l'épistémologie). Selon Arendt, **la politique est centrale et devient même un problème pour la philosophie**. En effet, les événements du XX^e s. ont révélé **l'incapacité des philosophes à comprendre notre monde**, tout comme la condamnation à mort de Socrate par la Cité grecque avait déjà rendu Platon défiant vis-à-vis de la politique. Ce que va souligner Arendt c'est que la tradition philosophique (pensée dans la **solitude**) ne tient pas assez compte de la **dimension plurielle** de l'être humain (le **vivre-ensemble**, malgré les inévitables **désaccords**). Or c'est une illusion car l'être humain au singulier est une fiction : en réalité il est d'emblée en relation avec autrui, plongé dans la pluralité.

Son objectif est donc de **repenser les rapports entre le monde de la pensée (ou vie contemplative du philosophe, *theoria*, *θεωρία*) et le monde des affaires humaines (vie du citoyen agissant dans la cité, ou *praxis*, *πραξις*)**. Cependant la modernité a bouleversé la hiérarchie instaurée par Aristote entre *vita activa* et *vita contemplativa* car nous sommes incapables désormais de donner du sens à nos actions, de penser ce que nous faisons.

Or, il ne s'agit pas seulement d'une crise dans la pensée occidentale. L'émergence de **régimes totalitaires** usant systématiquement de la terreur représente également une faillite de la culture occidentale, ayant basculé dans le non-sens. Cela a **obligé la philosophie à revenir dans le monde** (loin des abstractions) pour se confronter au politique. La philosophie n'est pas seulement l'affaire de

l'intellectuel, du philosophe mais bien de tous, du « domaine public ».

C'est pourquoi la pensée d'Arendt est celle des événements du XX^e s. (comprendre aussi comment ils ont été possibles, pourquoi).

Considérée comme « classique » aujourd'hui, l'œuvre d'Arendt est **inclassable**, dans un entre-deux parfois ambivalent et surtout d'une formidable **indépendance d'esprit**. Ses textes sont plutôt une expérience de pensée (qu'elle invite son lecteur à partager), le cheminement de ses interrogations, et non des prescriptions, encore moins un système. Elle n'a jamais reculé devant les polémiques et s'est toujours méfiée des institutions universitaires (menant pourtant une brillante carrière dans l'enseignement supérieur). Quoique férue de Grèce antique, elle est aussi attachée aux mouvements révolutionnaires modernes. **Radicale**, elle a **un goût pour le paradoxal** : ainsi, juive engagée dans différentes organisations sionistes pendant la guerre, elle a pourtant consacré une partie de son œuvre à critiquer le sionisme¹. Sa pensée propre ne peut être immédiatement rattachée ni à celle des auteurs dits « conservateurs », ni à celle des auteurs dits « libéraux ». Citoyenne du monde, elle était toutefois nostalgique de sa germanité. Femme, elle était plutôt hostile au féminisme. Bref, un penseur plein de **contradictions**.

2) Une femme vivant à une époque tourmentée : l'expérience et la pensée de la destruction du monde commun

La pensée arendtienne **s'explique en grande partie par sa biographie** ainsi que par le **contexte historique** durant lequel elle a vécu. Arendt a elle-même expérimenté l'exil, le déracinement et surtout la **destruction du monde commun**, qui sera l'un de ses principaux thèmes de réflexion.

Mais avant d'être heurtée par la réalité politique, Hannah Arendt avait choisi de se former par la pensée des philosophes. Rien dans sa formation ne la prédestinait à devenir un penseur politique. Ce qu'elle dit de son ami Walter Benjamin peut aussi s'appliquer à elle : « Souvent une époque marque le plus visiblement de son sceau l'homme qui a été le moins formé par elle, s'est tenu le plus éloigné d'elle et a par conséquent le plus souffert sous elle » (*Vies politiques*).

a) Une formation de philosophe

Hannah Arendt est née le 14 octobre 1906 près de Hanovre, en Allemagne, dans une famille juive allemande laïque et progressiste. Hannah (diminutif de Johanna) est élevée à Königsberg par sa mère progressiste, admiratrice de Rosa Luxemburg, et reçoit néanmoins une éducation religieuse, souvent oubliée, d'un rabbin social-démocrate, ami de son grand-père. Mais « l'enfant lumineuse » perd successivement son père (quand elle a 7 ans, de la syphilis) et son grand-père la même année, juste avant la guerre. Ces drames familiaux et européens lui donnent une maturité

¹ Sionisme : mouvement d'une partie du peuple juif visant à la formation d'un « foyer national juif » aboutissant à la création de l'Etat d'Israël en 1948. Vient du mot « Sion », emblème de ce qui bénéficie de la bénédiction de Dieu, nom (entre autres) de la ville de Jérusalem dans la Bible hébraïque.

précoce. C'est une enfant très sensible, qui effectue une brillante scolarité, parfois à distance. A partir de 1924, elle suit des études de philosophie, de théologie et de littérature grecque et romaine antiques (philologie classique). Passionnée par ses études, elle va de ville en ville pour pouvoir suivre les cours des professeurs qui l'intéressent.

Elle a comme professeurs des philosophes connus, comme Heidegger (avec qui elle aura une relation amoureuse malgré les 17 ans qui les séparent, et alors qu'il est marié et père de famille. Passée le moment de passion initiale, et même s'ils ne se parleront pas pendant 17 ans à partir de 1934, Arendt restera sa vie durant dans une position ambivalente vis-à-vis de Heidegger, faisant preuve de bienveillance à son égard, déplorant l'ostracisme dont le philosophe faisait l'objet dans les universités allemandes dans les années 1950, et craignant toujours de lui déplaire, alors même qu'il prête peu d'attention à l'œuvre qu'elle construit). A Marburg, elle suit donc le séminaire d'Heidegger et rencontre Hans Jonas. A Fribourg-en-Brisgau, elle est influencée par la « phénoménologie » d'Husserl (courant de philosophie alors nouveau, qui veut appréhender la réalité non à partir d'essences préexistantes, d'idées abstraites, mais telles qu'elle se donne, à travers les phénomènes). Heidegger a été l'élève de Husserl. Enfin, à l'université d'Heidelberg, elle suit l'enseignement de Karl Jaspers et soutient sa thèse de doctorat en 1928 sous la direction de Jaspers sur « Le concept d'amour chez saint Augustin » (un des pères de l'Église catholique).

Toute sa formation est marquée par l'influence de la phénoménologie et par l'« *Existenz-Philosophie* » (« Philosophie de l'existence ») : comment refonder la philosophie en partant des choses mêmes et en sortant de l'abstraction de l'idéalisme allemand.

En 1929, Arendt s'installe à Berlin et épouse le philosophe et journaliste Günther Anders Stern. Elle entreprend d'écrire la biographie de Rahel Varnhagen, femme d'origine juive, figure marquante du romantisme et de la bonne société allemande du XVIII^e siècle. Pour Arendt, Varnhagen illustre bien l'ambiguïté des efforts d'assimilation par les Juifs d'une société non juive. Ce travail montre que la question juive est un véritable problème politique.

b) L'engagement politique contre le nazisme et le journalisme

Mais la situation sociale et politique de l'Allemagne se dégrade pendant les années trente.

La menace grandissante du nazisme en Allemagne éveille la conscience politique et historique d'Hannah Arendt, qui se charge d'une mission pour l'Organisation sioniste à partir de 1933 : elle est chargée de **recueillir des témoignages sur la propagande antisémite**. Elle s'intéresse ainsi tôt à la **propagande politique**, c'est-à-dire à l'art de faire adhérer un peuple à une idéologie politique. Elle est arrêtée et questionnée par la Gestapo mais sera relâchée par manque de preuves suffisantes.

Elle **s'exile à Paris** où elle fréquente les intellectuels parisiens de l'époque comme l'historien et politologue Raymond Aron ainsi que les intellectuels allemands exilés : Walter Benjamin, Bertolt Brecht, Zweig. Arendt va connaître une existence d'apatride pendant 18 ans.

À Paris, Arendt travaille pour différentes organisations d'entraide - notamment l'« Aliyah des jeunes », organisation sioniste ayant pour but de sauver et d'envoyer en Palestine des enfants juifs en provenance de toute l'Europe. C'est alors qu'elle fréquente l'*intelligentsia* berlinoise en exil. En 1936, elle fait la connaissance d'un communiste allemand réfugié, Heinrich Blücher, avec qui elle se marie en janvier 1940 (après avoir divorcé avec Stern en 1937).

Le 5 mai 1940, en pleine guerre franco-allemande, elle est **internée** avec Blücher au camp de Gurs, près de Montauban, dans les Pyrénées orientales, comme « étrangère ennemie ». Elle réussit à s'enfuir. Dès la proclamation du statut des Juifs par les autorités de Vichy en octobre 40 (qui définit biologiquement les Juifs, leur interdit certaines professions et permet d'organiser leur emprisonnement puis leur déportation), sous le régime antisémite et collaborationniste de Vichy, elle part avec son second mari à Lisbonne, en attendant un visa pour les États-Unis.

Mai 1941, les Blücher quittent le vieux continent et débarquent à New York. Arendt a du mal à s'habituer à la culture américaine et attendra 10 ans avant de devenir citoyenne des États-Unis. Elle maîtrise vite l'anglais (en plus de l'allemand, du français, du latin et du grec) et publiera ses livres en anglais (même si sa formation est vraiment celle d'une philosophe allemande, on l'a dit).

Arendt avait publié un premier article en anglais sur l'antisémitisme en France.

À New York, elle est désormais **éditorialiste** à la **revue juive allemande *Aufbau*** destinée aux réfugiés allemands aux États-Unis. Elle y exprime son point de vue sur les différents aspects de la politique juive et appelle à la constitution d'une armée juive. Après-guerre, Arendt dirige l'« Organisation de reconstruction de la culture juive », fondée en 1948. De 1946 à 1949, elle occupe aussi un poste de direction aux éditions Schocken Books à New York. Le but est de faire connaître aux Américains les **trésors de la culture germanique finissante** : Heinrich Heine, Franz Kafka, Hermann Broch. Elle est chargée d'étudier les moyens de récupérer les **trésors spirituels juifs**. Elle revient en Europe dans le cadre de cette mission.

3) Sa bibliographie: les ouvrages de théorie politique

Arendt critique la « philosophie politique » traditionnelle issue de Platon car elle perçoit l'hostilité qu'a toujours eu la philosophie envers la politique. La philosophie vise en effet une **vérité stable**, située au-dessus des affaires humaines, trop mouvantes et **incertaines**. De plus, la philosophie pense toujours l'homme comme individu solitaire et non en tant qu'il forme une **communauté**. La philosophie arrive ainsi à des conclusions qui sont souvent impraticables pour l'homme qui vit en communauté. Arendt critique cette attitude et la coupure entre la philosophie et l'action qu'elle a engendrée car elle estime nécessaire de « penser ce que nous faisons ». **Si l'on ne pense pas ce que l'on fait**, l'on peut commettre, en effet, les pires horreurs. Elle ne se définit donc pas comme une « philosophe » au sens traditionnel, mais plutôt comme une « politologue ».

a) *Les Origines du totalitarisme (1951) :*

En 1951, elle demande et obtient la **citoyenneté américaine** et publie *Les Origines du totalitarisme*, son ouvrage le plus connu et qui **sert de référence** dans l'analyse des régimes totalitaires.

Ce livre assure une **célébrité immédiate** à Arendt d'abord aux États-Unis puis dans le monde entier. A 45 ans, elle s'impose comme un théoricien majeur de la pensée politique et sociale d'après-guerre.

Son livre contient 3 tomes : antisémitisme, où elle analyse les origines de l'antisémitisme en Europe / l'impérialisme, qu'elle montre être un prolongement du capitalisme / Le système totalitaire : tome dans lequel elle analyse les caractéristiques propres du totalitarisme (Allemagne nazie et URSS stalinienne) : un **parti unique** qui **contrôle l'État** et qui cherche à contrôler non seulement la vie publique mais **la vie privée** des individus, une des caractéristiques du totalitarisme est la **domination totale**. Pour cela, **destruction de toutes les structures sociales préexistantes** (la famille, en créant des camps de jeunesse qui arrachent les enfants à leur famille, la religion, en l'interdisant, la culture). L'identité sociale des individus laisse place à un **sentiment d'appartenance à une masse informe**. La **dévotion au chef ou à la nation** devient sa seule raison d'être. Les sociétés totalitaires **promettent un paradis et fédèrent la masse contre un ennemi commun**. Elles se basent sur la **terreur** qui ne se contente pas de détruire les opposants mais un ennemi public déclaré et sans cesse renouvelé. La **propagande** est omniprésente dans un État totalitaire.

Le phénomène totalitaire ou phénomène du totalitarisme (tel que le nazisme et le stalinisme, qu'Arendt différencie du despotisme et de la dictature) **détruit donc tout espace politique** en transformant une **société** gouvernée par un État-parti en une **masse indistincte et passive**. Le pouvoir **élimine les opposants actifs**. C'est une société de masse **sans classes**, confondant la vie privée et la vie publique. Il n'y a plus aucune vie individuelle et l'homme comme individu devient « superflu ». L'émergence de l'État totalitaire prend sa source dans la **crise des valeurs** qui étaient au **fondement de la politique : la liberté, la justice, la raison, la responsabilité et la vertu**.

Parler « d'origines » du totalitarisme, c'est aussi faire une place au caractère imprévisible de l'Histoire. Il ne s'agit pas de « **causes** » logiques introduisant une **nécessité**, mais d'**éléments de compréhension**. L'Histoire relève en effet de **l'action**, non de la **fabrication (processus** qui suppose au contraire une **temporalité définie** et une **fin prévisible**)

Pendant les années 50, Arendt est invitée à participer à des conférences dans les universités américaines les plus prestigieuses. Ainsi en 1959, c'est la première femme invitée à participer aux séminaires Christian Gauss de l'université de Princeton.

De 58 à 63, Arendt rédige trois autres livres contenant sa pensée politique : *La Condition de l'homme moderne*, *La Crise de la culture*, *Essai sur la révolution*. Arendt est célèbre, même en Europe et notamment en Allemagne où elle reçoit le prix Lessing de la ville de Hambourg en 1959.

Sa notoriété acquise dans son pays d'accueil ne l'empêche pas de critiquer la force de dissuasion de

l'**armement atomique**, de même que **la politique étrangère des États-Unis** au Vietnam, à Chypre, au Moyen Orient, la **corruption** du pouvoir dans l'affaire du Watergate (scandale d'espionnage politique qui aboutit à la démission du président Nixon en 74), son attitude à l'égard de la **question noire**, ni de défendre la légitimité de la **désobéissance civile** (refus pacifique et assumé d'obéir à une loi).

b) *La Condition de l'homme moderne (1958)*

La Condition de l'homme moderne, sorte de « phénoménologie de l'action » évaluant **le degré d'humanité des hommes** en fonction du **type de société** qu'ils instituent **par leurs activités**. Pour Arendt, l'humanité ne relève pas de **l'être**, mais **du faire**, c'est-à-dire des modalités de l'agir : agir, produire, travailler sont les traits permanents de l'existence humaine.

Le problème posé est le suivant : **à quelles conditions un monde non concentrationnaire est-il possible?** *La Condition de l'homme moderne* est donc un livre politique pour déterminer les conditions du vivre-ensemble. Arendt **pense le domaine des affaires humaines ou «vita activa»** à partir de **3 modalités: le travail, l'œuvre et l'action**. Arendt pose la supériorité de l'action politique sur le travail et sur l'œuvre.

Mais **l'action politique est un mode d'activité qui a toujours été mal compris**. Dans la démocratie réelle de Périclès, chaque citoyen pouvait participer aux affaires publiques en **donnant son jugement sur l'action à mener**. Le débat était lié à l'action politique dans l'espace public se confondant avec l'espace politique, espace de liberté de la polis, tandis que l'espace privé de la maisonnée (*oikia*) était celui de la servitude car consacré aux affaires domestiques et économiques.

Cependant, à partir de Platon jusqu'à Marx, la philosophie a séparé la *theoria* de la *praxis*, la contemplation de l'action, à l'origine d'un véritable malentendu sur la politique. Pour revenir au problème de la liberté comme faculté de vouloir, la philosophie l'a malheureusement assimilée au libre arbitre, donc à une faculté de « l'homme intérieur » opposant volonté et action.

Or **Arendt souhaite penser la volonté libre non plus dans un sens philosophique mais politique**. L'homme libre serait celui qui a **la capacité d'agir au sein du monde commun**. La négation de l'idée de volonté n'équivaut nullement à une négation de la liberté. En effet, **les hommes d'action** possèdent une autre faculté plus proche du domaine politique, c'est **le jugement**. Cette faculté de juger peut guider les actions des hommes, supposant la capacité de penser à la place de quelqu'un d'autre. Le jugement a donc bien un rôle politique. C'est la *phronesis* ou perspicacité (vertu de l'homme politique) des grecs ou le « sens commun » (*sensus communis*) de Kant, jugement réfléchissant permettant de s'affranchir du jugement individuel pour s'élever à l'universalité (idée alors de « sens commun à tous »).

Mais le totalitarisme avec ses discours idéologiques provoque **une incapacité totale à juger**.

c) *La Crise de la culture (1961, rééd. aug. 1968)*

Arendt aborde les crises modernes de la culture, de l'éducation. Arendt utilise la notion de **crise** comme diagnostic généralisé de la **rupture de l'homme moderne avec la tradition**. Chez elle, ce terme qualifie tout événement qui nous coupe du monde et nous prive de notre expérience passée et présente.

La crise fait jaillir la nouveauté et nous **prive de nos repères**. La crise qui conduit à la catastrophe est celle qui n'est pas capable de se réapproprier la tradition et de l'adapter au monde moderne. Une crise est « une occasion de réfléchir » et il ne faut surtout pas y répondre avec des idées toutes faites.

Dans *La Crise de la culture*, elle s'interroge sur les réponses à donner aux problèmes sociaux et politiques modernes (comme la question de **l'éducation**, de **l'autorité**, de la **liberté individuelle**) à une époque où l'homme a rompu avec la tradition et manque de repères, *Between Past and Future*.

Ainsi, une crise (ex crise des valeurs, crise de l'éducation, crise du jugement) est un moment de rupture avec le passé. Mais la crise suspend les préjugés et oblige à réfléchir à comment utiliser le passé, la tradition pour dépasser la crise. Une crise doit faire surgir de la nouveauté. A défaut, elle montre l'incapacité de se réapproprier la tradition pour l'adapter au monde moderne.

Dans sa préface (ajoutée lors de la 2nde édition), Arendt explique que ces huit essais essaient de penser les régimes politiques et sociaux à une époque de transition ou de « brèche » pendant laquelle le modèle culturel, social et politique passé de l'Europe a été remis en question mais que le modèle futur n'est pas encore advenu.

Le premier essai, intitulé « La tradition et l'âge moderne » montre comment les philosophes politiques allemands de la fin du XIX^e siècle (Marx, Kierkegaard, Nietzsche) ont remis en question la philosophie politique traditionnelle de Platon fondée sur une conception de la vérité comme une essence stable, indépendante de l'interprétation subjective, pour affirmer que la vérité est produite par l'activité des hommes elle-même et devient ainsi instable, relative, voire insaisissable.

Le second essai, « Le concept d'histoire », montre également comment les philosophes politiques modernes ont rompu avec la conception traditionnelle de l'histoire : il ne s'agit plus d'une recension objective des faits mais de l'interprétation d'un « sens » et d'une causalité historique (interprétée par Arendt comme une tentative de réduire la contingence des faits en y introduisant une causalité).

L'essai « qu'est-ce que l'autorité ? » montre que la conception traditionnelle de l'autorité a été remise en question par la revendication d'une liberté comprise comme affranchissement individuel des contraintes.

Cette compréhension de la liberté est une erreur, comme elle l'analyse dans l'essai suivant « Qu'est-ce que la liberté ? », car la liberté n'est pas individuelle mais est une capacité politique à créer du nouveau.

La remise en question de la liberté affecte la transmission, comme elle le montre dans l'essai qui suit, intitulé « La crise de l'éducation ».

Dans l'essai suivant, « La crise de la culture », Arendt analyse le passage, dans les démocraties, d'une culture réservée à l'élite à une culture de masse, dans laquelle l'œuvre culturelle, qui auparavant était opposée au monde des hommes, devient un simple objet de consommation comme un autre.

Dans l'essai « vérité et politique », elle analyse l'évolution des rapports entre vérité et politique au XX^e siècle, et leur caractère conflictuel, aussi bien dans les régimes totalitaires que dans les démocraties occidentales.

"Vérité et politique" est un article qui a été publié dans *The New Yorker* en 1967 et qui a été ajouté à la seconde édition de *La Crise de la culture*, en 68.

A noter enfin, l'article très intéressant pour vous sur la **conquête de l'espace**, avant que l'on mette le pied sur la Lune (rajouté en 1968) : elle analyse les risques sociaux et politiques engendrés par les progrès scientifiques, qui, en se complexifiant de plus en plus, s'éloignent du sens commun et de l'expérience commune (il n'y a plus de communication possible entre le scientifique ultra spécialisé et le citoyen) et risquent ainsi de donner lieu à des théories coupées du monde politique humain et réel, comme dans les régimes totalitaires. S'appuyant sur la physique de son temps, elle souligne la scission entre le savant et le profane/le citoyen, l'intelligence des machines, la perte de confiance dans les phénomènes et le prestige de la technologie, le nouveau géocentrisme qui peut surgir paradoxalement de la conquête de l'univers en ce que la terre en ressort comme une planète extra-ordinaire. Cependant nous agissons comme si nous étions d'un point de vue extérieur à la terre, avec le risque que la technologie apparaisse comme un processus naturel, les symboles mathématiques et le formalisme remplaçant à terme la parole et le langage usuel qui permettent d'habiter collectivement le monde qui est le seul vivable.

Au fond, dans tous les essais, elle analyse le passage d'un ordre du monde fondé sur des **essences transcendantes stables**, situées en dehors du monde des hommes (la vérité des essences, la vérité des faits, le fondement transcendant de l'autorité, la conception éternelle des œuvres d'art), à un monde qui a perdu la transcendance qui le fondait et où tout est ainsi devenu **confus**, comme dans la caverne platonicienne.

d) Eichmann à Jérusalem (1963) :

En 1961, elle couvre le **procès Eichmann** à Jérusalem (membre du parti nazi, fonctionnaire du troisième Reich qui a participé à la mise en œuvre de la « solution finale » c'est-à-dire de la déportation et de l'extermination des Juifs et qui avait fui l'Allemagne). Adolph Eichmann vient d'être enlevé en Argentine par des agents israéliens et peut être jugé.

Arendt tire de ce procès un livre *Eichmann à Jérusalem*. Sous titré « Rapport sur la banalité du mal ». Dans ce livre, Arendt montre qu'Eichmann n'était pas un criminel prédestiné, un démon, mais un homme profondément médiocre, moralement et intellectuellement, qui a suivi aveuglément des lois injustes. La thèse d'une « *banality of evil* », « banalité du mal » indique que le mal n'est pas forcément un vice personnel mais plutôt le résultat d'une « absence de pensée » (« *thoughtlessness* »). Fonctionnaire nazi, Eichmann adopte le langage stéréotypé de l'administration, de la bureaucratie. Son allégeance à l'égard de son « devoir » de fonctionnaire prouve sa **passivité intellectuelle**. Comme beaucoup d'autres exécutants, complices du pire et témoins passifs, Eichmann est coupable d'avoir consenti à agir car **sa seule pensée réside dans le lien entre son devoir et ses actes**. Il a pleinement accepté d'obéir.

Hannah Arendt a été en proie à beaucoup de **critiques**, notamment celles d'être complaisante à l'égard d'Eichmann, après la parution de son essai sur le procès en 63, on l'a accusée de minimiser le mal commis par

Eichmann. On comprend qu'elle a subi elle-même la difficulté de « dire la vérité » et de la transmettre au public. Arendt est aussi victime de controverses à cause de ses critiques sur le rôle des Conseils juifs durant la guerre. « Miss Arendt » devient alors une véritable pestiférée dans le monde universitaire américain ! Ce passage de sa vie est relaté dans le film *Hannah Arendt* de M. Von Trotta, 2012. Elle se brouille avec ses collègues, ses proches mais garde le soutien indéfectible de son ami Karl Jaspers. Suite à cette douloureuse polémique, où de nombreux mensonges fleurissent, elle commence dès 1965 à rédiger l'article "Vérité et politique" (comme la note de bas de page vous l'indique), qui sera rajouté au recueil *La Crise de la culture*.

En 1963 elle publie également l'ouvrage *Sur la révolution* dans lequel sont examinées et comparées les révolutions française (désastreuse à ses yeux) et américaine (plus réussie) du XVIII^e s.

e) Du Mensonge à la violence (1972)

De 1963 à 1967, Arendt devient professeur de philosophie politique à l'Université de Berkeley, puis de Chicago et ensuite professeur à la New School for Social Research de New York. Elle intervient régulièrement dans la presse sur les événements et les questions d'actualité, comme l'assassinat de Kennedy ou le mouvement du Black Power. Les États-Unis s'enfoncent dans de « sombres temps » : les luttes sociales et politiques, la violence et le mensonge qui finissent par s'imposer comme modes de gouvernement !

C'est l'occasion pour Arendt de réfléchir aux rapports entre pouvoir et violence.

« Du mensonge en politique » est lui aussi d'abord un article publié dans le journal *The New York Review Books*, le 18 novembre 1971. Cet article a ensuite été associé à un recueil d'essais paru en 1972 sous le titre anglais *Crises of the Republic* et traduit la même année en français sous le titre *Du mensonge à la violence*. Trois essais critiques à l'encontre de la société et de la politique américaines : « du mensonge en politique », qui traite des dysfonctionnements, mensonges des décideurs politiques américains pendant la guerre du Vietnam, « de la désobéissance civile » et « sur la violence ».

L'originalité d'Arendt reste de ne pas définir le pouvoir comme une **domination** mais plutôt comme « l'**aptitude de l'homme à agir**, et à agir de façon **concertée** » (« Sur la violence », *Du mensonge à la violence*, p.193). Le pouvoir n'est plus individuel mais un **pouvoir d'agir au nom d'un groupe d'individus**. Arendt récuse cette violence qui résume l'action politique (cf. la célèbre citation de Max Weber dans *Le Savant et le politique* définissant l'État comme l'institution qui « revendique avec succès pour son propre compte le monopole de la violence physique légitime » ou bien l'action des révolutionnaires contre l'État).

Arendt constate que nous ne comprenons plus ce qu'est le pouvoir car nous avons sombré dans la violence, comme si elle était indissociable du politique.

D'où une nouvelle définition de la violence, découlant de celle du pouvoir : la violence, c'est « quand le pouvoir manque ». Mais « la violence peut détruire le pouvoir, elle est parfaitement incapable de le créer » (« Vérité et politique », p. 210) De même, la violence peut détruire la vérité, mais ne peut pas la remplacer.

Après la mort de son mari en 1970, Arendt semble prendre un peu de recul par rapport à l'actualité. Elle renoue avec la réflexion morale et philosophique. A partir de 73, elle revient donc à la vie contemplative et écrit un livre qui paraîtra après sa mort : *La Vie de l'esprit* (*The Life of the Mind*) en 1978. Ce dernier ouvrage, inachevé, interroge la place des activités de la pensée et de la volonté dans la vie humaine.

Hannah Arendt meurt d'une crise cardiaque le 4 décembre 1975 dans son appartement new-yorkais de Riverside Drive, où elle avait été entourée de nombreux amis.

4) La nécessité d'une « science politique nouvelle à un monde tout nouveau » (Tocqueville, *De la démocratie en Amérique*, introduction tome I)

a) Redéfinir le politique pour reconstruire un monde commun

L'objectif d'Arendt est d'**analyser l'aliénation du politique**. Mais encore faut-il bien comprendre ce que peut être le politique. Nous peinons à le cerner car l'**utilitarisme** triomphant de la modernité a réduit le politique à la **rationalité technique et instrumentale**, à une forme de gouvernementalisme, de **bureaucratie**, exerçant une **domination** de l'homme sur l'homme. En valorisant un travail productif, on a affaibli d'autres modalités de l'agir humain. Cette pensée utilitariste a engendré une conception purement **instrumentale** du pouvoir, à l'origine de la **violence** contemporaine. Or le politique suppose par exemple un espace de débat, de confrontation d'actes et de paroles d'individus qui sont égaux et semblables, mais qui sont simples **adversaires** et non **ennemis** qui se combattraient.

Comment faire coexister librement et pacifiquement des individus au sein d'un espace public sans recourir à une **conception strictement étatique** du pouvoir, ni aux **utopies** fondant l'ordre politique sur le consensus des opinions ?

Si l'ordre politique présuppose des échanges, il ne doit pas être confondu ni avec le **domaine social** ni avec l'**État**. Attention toutefois à ne pas prêter un point de vue idéaliste à Arendt, comme si elle jugeait la réalité politique depuis un point de vue philosophique isolé et **en retrait du monde**. Pour Arendt, cette posture du philosophe est une imposture ! Le point de vue du philosophe retiré du monde (d'une conscience morale individuelle et isolée) ne vaut rien pour appréhender l'action. Selon elle, cette philosophie est même responsable des événements du XX^e siècle.

Enfin, même si elle affectionne la conception politique d'Aristote d'une vie bonne et heureuse dans une cité bien instituée, sorte d'âge d'or de la *polis* athénienne du V^e siècle av J.-C., ce modèle n'a pas de sens pour nous modernes. La modernité correspond à la **perte du monde commun et au déracinement**. Par exemple, le *cogito* de Descartes réduit toute réalité à la pensée, enfermant le moi en lui-même dans un « je pense donc je suis ». Mais la pensée moderne se rend alors incapable de comprendre le monde commun.

Qu'est ce que le **monde commun** ? Par cette expression Arendt caractérise le monde du politique par opposition à la désolation (*loneliness*) des régimes

totalitaires d'une part et à la dispersion dans le travail et les loisirs privés caractéristiques de la société civile des démocraties modernes d'autre part. Or comment pallier la perte du monde commun ?

L'époque contemporaine a inventé l'**idéologie** qui va tenir lieu de pensée. L'idéologie traduit selon Arendt notre incapacité à appréhender l'histoire, à comprendre le **sens** des actions humaines. Le totalitarisme révèle que l'incapacité à comprendre le monde commun n'est plus seulement un échec du philosophe, mais bien de l'humanité transformée en « société de masse », avec des hommes menant des existences de fantômes. L'idéologie ne laisse plus de place aux initiatives individuelles. Nous sommes devenus incapables de penser ce que nous faisons.

La pensée peut-elle comprendre le domaine politique sans s'enfermer dans la théorie pure ? (cf. erreurs des experts en résolution de problèmes) La pensée peut-elle produire « une conception du politique ? »

Toute l'œuvre d'Hannah Arendt vise cette finalité : cerner le sens de l'action politique, cerner le domaine pur du politique, mais en évitant deux écueils : l'**idéalisme philosophique** (critères pour évaluer les actions dans un monde **supra-humain**) et l'**objectivisme scientifique** (critères dans des lois **infrahumaines** du savant). Arendt récuse autant une « vision morale du monde » que trop de cynisme. Le domaine pur du politique échappe à la philosophie, à la science, à la pensée normative, à la connaissance objective.

La solution : il faut chercher ce critère dans l'exercice d'une faculté commune à tous les hommes : l'**opinion** ou le **jugement** (« *sensus communis* » pour Kant, « sens commun ») pour nous aider à comprendre l'agir humain. Le jugement est cette faculté hautement politique ! L'enjeu réside dans le jugement et la décision, l'échange judicieux d'opinions portant sur la sphère publique et sur le monde commun. En produisant un jugement, l'individu appelle à un **accord possible avec autrui**. Il institue ainsi un monde commun. Il s'agit de créer une **communauté de sens** avec nos semblables qui constituerait l'espace propre du politique. Or cela a été recouvert, méconnu par toute une tradition philosophique depuis Platon.

b) Réintroduire la pluralité dans la pensée

Toute la tradition philosophique depuis Platon a privilégié la solitude sur la pluralité, le point de vue du philosophe sur la vie politique chargée des affaires humaines. Or Arendt prend l'exemple de Socrate pour illustrer l'activité de la pensée consistant en un dialogue avec soi-même, en un « deux en un ». Il y a donc une pluralité fondamentale à la pensée humaine. L'exemple de Socrate est paradigmatique puisque Socrate définit la pensée comme un dialogue de l'âme avec elle-même (*Théétète*), comme une pensée dialogique.

Il ne faut donc pas opposer singularité (pensée individuelle) et pluralité (plusieurs individus dans la vie politique) mais réconcilier les deux types de pluralités pour saisir « l'aspect politique de toute pensée » (*Journal de pensée*, t. II). Le dialogue avec soi-même et la rencontre avec autrui sont compatibles. Arendt cherche par conséquent à cerner les conditions de possibilité du politique, donc la condition plurielle de l'être humain, en établissant une « authentique philosophie politique » capable de s'étonner devant la pluralité de l'homme d'où émerge la vie politique.

La pensée est en mouvement, en exercice, cheminant indéfiniment. Arendt s'inspire de son maître Jaspers affirmant dans son *Introduction à la philosophie* : « Philosopher, c'est être en route ; les questions en philosophie sont plus importantes que les réponses, et chaque réponse devient une nouvelle question ». Ou encore « la philosophie se trahit elle-même lorsqu'elle dégénère en **dogmatisme** ».

La pensée est une **expérimentation**. D'où **la forme de l'essai** (pour nos deux articles « Vérité et politique » et « Du mensonge en politique »). Le terme « essai » traduit d'ailleurs l'idée de tentative, de tâtonnement, d'une pensée qui se reprend sans cesse. La préface de *La Crise de la culture* invoque huit « exercices » de pensée politique (p. 25) : « les huit essais suivants sont de tels exercices, et leur seul but est d'acquérir de l'expérience en : comment penser ; ils ne contiennent pas de prescription quant à ce qu'il faut penser ou aux vérités qu'il convient d'affirmer », « Ils contiennent une part de critique comme une part d'expérimentation » (p. 26).

☛ Pourquoi Arendt privilégie-t-elle la forme de l'essai ?

c) Le rapport de la politique et de la vérité

Si nous nous focalisons à présent sur les deux textes au programme, nous voyons qu'ils traitent de la question traditionnelle de la vérité et de l'un de ses contraires, le mensonge, du point de vue de la politique (et non d'un point de vue purement théorique).

Toutefois, la politique n'est pas liée à la vérité comme elle l'est au mensonge. Observons **les prépositions** employées respectivement dans les titres. La relation entre vérité et politique est celle d'une juxtaposition (« et ») laissée indécise, et possiblement antagonique. Par contraste, lorsqu'il s'agit du mensonge, Arendt constate d'emblée qu'il est présent dans la sphère politique, « en politique ».

La tension qui peut survenir entre vérité et politique résulte de leurs natures respectives. La politique, on l'a dit, repose pour Arendt sur l'irréductible pluralité humaine, sur le fait que les êtres humains ne soient pas un, mais plusieurs, et différents. Cela signifie que dans le domaine de la politique, au sein duquel nous n'avons pas accès à une norme absolue, nous sommes nécessairement confrontés à la diversité des opinions. La pensée y est discursive, représentative (elle tient compte de la diversité des points de vue), et se distingue par là de la pensée caractéristique de la vérité.

Ainsi les deux textes mettent-ils en évidence la **différence de nature** entre la modalité de la pensée lorsqu'il s'agit de la vérité et celle qui caractérise le domaine politique, à savoir la pensée représentative.

Par ailleurs, les deux textes abordent chacun la question du mensonge, le fait de faire croire délibérément à quelque chose de faux. « Vérité et politique » l'analyse théoriquement en examinant la vérité. Elle part d'un fait historique dans « Du mensonge en politique », en étudiant le mensonge qui s'applique à une vérité de fait (l'opposition traditionnelle entre **vérité de raison** – mathématique, scientifique ou philosophique – et **vérité de fait** est reprise).

☛ Comment comprendre les titres de nos deux essais ?

Mots-clés à retenir : crise, différence de nature, épistémologie, idéologie, monde commun, phénoménologie, pluralité, sionisme, totalitarisme, *vita activa*...