

Hannah Arendt : maîtrise et passion



Élève juive allemande de Martin Heidegger, Hannah Arendt [1906-1975] se voulait davantage « politologue » que philosophe. Elle devient, après son émigration aux États-Unis en 1941, une référence de la pensée politique, sans cesse citée pour son analyse du totalitarisme et discutée pour son portrait d'Adolf Eichmann, le logisticien de la Solution finale, en incarnation de la « banalité du mal ». Une formule qui résume son auteur pour beaucoup d'entre nous.

Johanna Arendt appartient à une famille juive, installée à Königsberg (la ville du philosophe Emmanuel Kant). Émancipés économiquement par le régime de Bismarck, ses parents sont sensibles aux idées progressistes. On les dirait aujourd'hui sociaux-démocrates. Sa mère, Martha Cohn, qui ne se dit d'aucune religion, est une excellente pianiste et une femme passionnée ; son père, Paul Arendt, plus sévère et introverti, est ingénieur. Surtout, bibliophile féru de philosophie, de littérature et des classiques grecs et latins. Dans cette famille de juifs assimilés, la jeune Hannah (le diminutif de Johanna) reçoit une éducation dans laquelle sa judéité reste secondaire. Quoique son grand-père ait été président de la communauté juive libérale de Königsberg, elle baigne dans la culture allemande, qui est sa langue maternelle et l'élément de sa pensée. Elle avouera ne s'être pensée juive qu'après avoir essuyé, adolescente, des insultes antisémites dans la rue. En se disant : « c'est comme ça ».

Avant le lycée, elle fréquente des écoles libérales. Vive, joviale et curieuse, elle s'y sent à l'aise. Ses parents s'intéressent en effet aux pédagogies nouvelles, informées par la psychologie du développement de l'enfant et la psychologie de l'enseignement. Disciplines dans lesquelles excellent William et Clara Stern, les parents d'un certain [Günther Stern](#). Entre 1906 et 1918, Martha Cohn tient un carnet dans lequel elle consigne les progrès de sa fille, l'évolution de son caractère et de ses

dilections¹. Hannah est une enfant douée, qui comprend tout très vite et cherche à combler immédiatement toute lacune. Peu portée sur les travaux manuels, elle aime chanter à tue-tête et se plonger dans les livres imagés et les récits historiques. Élément intéressant pour son histoire future, ce n'est pas une sentimentale. Son père, gravement malade de la syphilis, décède alors qu'elle n'a que sept ans. Elle a bien prié pour lui, mais se tourne aussitôt vers sa mère et lui dit : « Tu sais, maman, cela arrive à beaucoup de femmes ! ».

C'est néanmoins dans la bibliothèque paternelle qu'elle reçoit ses premières illuminations philosophiques, par la lecture de Kant ou de Kierkegaard. L'expérience du lycée de Königsberg, avec sa discipline de caserne, manque de relief, mais sa vocation est faite. Pour le reste, l'adolescente se frotte au monde d'après la Première Guerre mondiale. Après quatre ans de massacres, le vent révolutionnaire souffle dans une Allemagne en déroute, avec la révolution des Conseils en 1919. Les premières leçons du réel sont celles de l'inflation, du chômage de masse, de l'agitation communiste. La jeune Hannah veut comprendre l'étrangeté de ce monde. Elle choisit d'étudier la philosophie, et se rend en 1924 à Marbourg, en Hesse. À l'université professe un enseignant de trente-cinq ans, Martin Heidegger, qui a été l'assistant du fondateur de la phénoménologie, Edmund Husserl. Ce jeune philosophe, venu d'une stricte tradition catholique, est doté d'une connaissance abyssale de Platon, d'Aristote, des philosophes présocratiques et de Saint Thomas d'Aquin. Dans ses séminaires, il ne va guère au-delà. On ne saurait sous-estimer l'impression que cette maîtrise des sources grecques et théologiques fit sur les esprits de ses élèves. À tel point que cette percée vers l'aube de la pensée marqua pour la vie les têtes pleines qui assistèrent aux cours de Heidegger. Quitte à s'émanciper ensuite, parfois violemment, des séductions d'un discours nébuleux. Ainsi de Günther Anders, Hans Jonas (le penseur du *Principe responsabilité*, revendiqué par certains écologistes), Herbert Marcuse, entre autres. Et Hannah Arendt. La belle et brillante étudiante, qui croise d'ailleurs Günther Stern/Anders sur les bancs de l'université, est à son tour ensorcelée par Heidegger. Elle devient, entre dix-huit et vingt-deux ans, son amante passionnée. Lui est marié depuis 1917 avec Elfride Petri, intellectuelle nationaliste et protestante rencontrée en 1915 alors qu'il professait un cours sur Kant. Elfride demeurera aux côtés de son mari jusqu'à sa mort en 1976, en dépit des multiples aventures de ce dernier, reconnues et pardonnées au nom d'une communauté spirituelle que l'on peut trouver kitsch, mais qui ne manque pas d'élégance pour l'époque ; elle-même, ayant un fils adultérin, Hermann, né en 1920, reconnu et éduqué par Heidegger comme le sien propre². Pas plus original sur ce point que nombre de professeurs d'université à travers les décennies, Heidegger séduit ou se laisse séduire de temps à autres par ses élèves, lesquelles trouvent sans doute quelques raisons de le séduire ou de se laisser séduire. Il l'a fait avant Arendt, il le fera après. Mais ce qui semble simple passade scolaire, pour lui, relève, pour elle, d'une révélation de la vie. On n'a pas non plus de raisons de penser qu'il ait été hypocrite et manipulateur ; simplement ils n'avaient pas les mêmes attentes. Nul besoin, cela dit, de psychologiser à outrance pour trouver là le lien, jamais interrompu, entre les deux œuvres à venir.

Or, par temps de *cancel culture*, de censure et de réécriture de l'histoire, il ne fait pas bon avoir été l'élève et l'amante de Heidegger, le futur recteur de l'université de Fribourg-en-Brisgau en 1933. Le même philosophe qui a brièvement rêvé de

¹ Hannah Arendt, *À travers le mur*, précédé de Martha Arendt, *Notre enfant*, introduit par Karin Biro, Paris, Payot, 2017.

² Voir sur ce point la sélection de lettres de Heidegger à sa femme, « *Ma chère petite âme* ». *Lettres de Martin Heidegger à sa femme Elfride, 1915-1970*. Choies et commentées, par Gertrud Heidegger, Paris, Seuil, 2007.

spiritualiser le national-socialisme, concluant son discours sur « l'auto-affirmation de l'université allemande » par ces mots : « Tout ce qui est grand se trouve dans la tempête. » Là où le mot *Sturm* peut aussi être compris, dans le contexte de l'énonciation, comme signifiant « combat » ; c'est-à-dire : « toute grandeur est dans l'assaut ».

Le temps serait donc venu, selon certains, d'examiner les traces heideggériennes dans l'œuvre d'Arendt et d'en finir avec les gerbes d'éloges. Voire d'en finir tout court avec une vision « sélective », « aristocratique », « discriminatoire », « déshumanisante », sinon « fascisante » de la vie sociale et économique, soutenue par une pensée hostile à la logique et introduisant en définitive la « destruction dans la pensée ». Toutes épithètes décochées contre l'œuvre de Hannah Arendt par l'universitaire Emmanuel Faye, en quelques huit-cents pages d'un réquisitoire³ pour apologie et réhabilitation de l'œuvre antihumaniste et irrationaliste – autrement dit fasciste – de Heidegger. Oubliez Levinas, Frédéric de Towarnicki, Sartre, Baufret, Char, Lacan, Foucault, Derrida, Nancy, et tant d'autres, la coupable, c'est Arendt.

Déjà protagoniste de l'interminable querelle du heideggérianisme, dans un landerneau académique plutôt acquis à l'oracle de la Forêt-Noire, Emmanuel Faye élargit la cible. Ayant frappé le (mauvais) maître en 2005⁴ en exhumant des séminaires inédits de Heidegger, accablants quant à son implication idéologique, entre 1933 et 1934, il s'attaque aux (trop bons) élèves suspects d'avoir été infectés, quelles que soient leurs propres critiques, rébellions et ruptures, bien antérieures et plus pertinentes que celles de leur accusateur.

Si peu de cas que nous fassions de Heidegger, le réduire à Hitler est aussi douteux que de réduire Aragon à Staline ; Arendt à Heidegger ; et, de réduction en réduction, les opposants à la machination du monde à Anders, Arendt, Heidegger et Hitler. Vous êtes végétarien ? Vous aimez la vie dans les bois ? Vous êtes donc hitlérien puisque Hitler était végétarien (au moins de réputation) et que les nazis ont protégé la forêt allemande. Au temps pour Thoreau et Reclus.

Vous souscrivez aux thèses d'Arendt sur la condition de l'homme moderne ? Vous voilà donc antisémite et nazi, à votre insu ou non, puisque Arendt les a élaborées à partir des réflexions d'Heidegger, antisémite et nazi, sur le dispositif technique et la volonté de puissance moderne. Une autre fois, peut-être, reviendrons-nous sur les mauvais procès faits à Arendt en tant que disciple de Heidegger. Si cela vous taraude et si vous avez l'heur de parler allemand, certains sont entrés dans la bataille pour dénoncer les forçages interprétatifs opérés par Emmanuel Faye⁵. L'essentiel, pour le moment, est de savoir pourquoi Arendt nous intéresse, nous, naturels et anti-industriels.

Revenons à Marbourg, en 1925. L'amour qu'Arendt voue à Heidegger, et ce que dernier en fait, l'expose à l'autodestruction. La souffrance est insoutenable. Elle fuit à Heidelberg, en 1928, étudier sous la houlette de Karl Jaspers. Une figure paternelle de substitution. Viennent la rencontre avec Günther Anders et les déchirements intérieurs. En témoigne cette lettre à Heidegger alors qu'elle va s'unir avec son ancien étudiant :

³ Emmanuel Faye, *Arendt et Heidegger. La destruction dans la pensée*, Albin Michel, 2016 (réédition en poche, 2020).

⁴ Heidegger, *l'introduction du nazisme dans la philosophie*, Albin Michel, 2005.

⁵ Voir Guillaume Plas, « Appelle-t-on cela interpréter Arendt ? *Arendt et Heidegger. Extermination nazie et destruction de la pensée* d'Emmanuel Faye – face aux textes », *Les Grandes Figures historiques dans les lettres et les arts* [en ligne], n° 7 (2018). Un article qui s'attaque aux biais interprétatifs et aux malhonnêtetés de l'ouvrage de Faye.

« Ne m'oublie pas, et n'oublie pas non plus combien je sais en profondeur que notre amour est devenu la bénédiction de ma vie. Ce savoir est inébranlable, aujourd'hui encore où j'ai trouvé une terre natale et une appartenance, loin de mon agitation perpétuelle.⁶ »

Une appartenance, ajoute-t-elle, dont elle sait bien que Heidegger ne pourrait la comprendre, lui qui ne voue que mépris à l'irrévérencieux Günther Stern.

Dans l'ombre du grand amour, le mariage par défaut bat de l'aile. Alors qu'elle a terminé sa thèse de doctorat sur Saint Augustin, Arendt continue néanmoins de fuir Heidegger. Sous l'impulsion de Kurt Blumenfeld, un de ses mentors, président de l'Union sioniste pour l'Allemagne, elle s'implique en 1933, à Berlin, dans une collecte des propos antisémites quotidiens tenus dans la presse et les associations, effectuée à la Staatbibliothek de Prusse. Arrêtée par la Gestapo au printemps 1933, alors qu'Anders est déjà en France, elle est libérée *in extremis* grâce à la sœur cadette de Günther, Eva Michaelis-Stern. Cofondatrice du groupe de travail pour les enfants de l'Aliyah, organe récoltant des financements, cette dernière est demeurée en Allemagne. Profitant du fait qu'à cette époque les nazis encouragent l'émigration des juifs, elle continue son travail. Elle est la seule parente d'Arendt sur place qui a laissé à sa logeuse les coordonnées de l'Aliyah de la jeunesse en cas de mésaventure. À ce moment, il est encore permis aux proches de s'inquiéter du sort des personnes arrêtées. C'est ainsi qu'ayant été avertie d'une perquisition au domicile d'Arendt, elle finit par la retrouver au siège de la Gestapo et obtient sa libération grâce à un officier SS conciliant. Arendt fuit en France retrouver Anders. Elle travaille à une biographie de l'écrivaine juive allemande Rahel Varnhagen, figure de la période romantique en Prusse, salonnière côtoyant Schlegel, Hegel, Humboldt, Heine, mariée à l'écrivain et diplomate Karl August Varnhagen, après plusieurs relations amoureuses malheureuses. Arendt voit aussi dans ce travail un miroir de sa propre expérience. À Paris, pendant qu'Anders travaille à ses fictions antifascistes, elle rejoint l'Aliya de la jeunesse et fait l'expérience des « parias » : ces juifs d'Outre-Rhin qui, pour la bourgeoisie juive, ne sont que des « polaks ». Elle voyage en Palestine en 1935. On a pu avancer que cette intense exploration de sa judéité, en quelques années à partir de 1933, fut aussi un moyen pour Arendt d'éloigner Heidegger et sa grécophilie.

Sioniste entre 1933 et 1935, elle entre en rupture par la suite. Elle demeure dissidente, une sorte de mauvaise conscience se refusant à absoudre les juifs de toute responsabilité dans l'hostilité qu'ils suscitent. Une pièce supplémentaire au dossier de l'accusation, pour une juive avant tout allemande. Ses héros juifs, dont elle ne se départira jamais, se nomment Bernard Lazare (1865-1903), le premier des « dreyfusards », journaliste anarchiste et athée, et Rosa Luxemburg (1871-1919), théoricienne marxiste conseilliste, membre de la Ligue spartakiste, sauvagement assassinée lors de la révolution allemande en 1919. Un ancien spartakiste, justement, devient son second mari : Heinrich Blücher. Communiste et antistalinien, poète bohème et philosophe autodidacte, dénué de diplômes universitaires. Arendt trouve auprès de lui, dans un premier temps, suffisamment de stabilité et de passion amoureuse pour atténuer son amour envers Heidegger. Elle endure également à ses côtés une part de sa condition de réfugiée.

L'expérience française marque Arendt dans sa chair, et sera déterminante pour son œuvre future. En 1939, Blücher est contraint de travailler, avec d'autres réfugiés, dans un camp de « prestataires » destiné à soutenir l'effort de guerre français. Près d'Orléans, il est retenu en compagnie d'un de ses amis, un certain Erich Cohn-Bendit, le père du futur Dany le Rouge. Arendt lui écrit, lui rend visite et favorise sa

⁶ Cité dans Günther Anders, *La Bataille des cerises*, Rivages, 2013, p.101.

sortie du camp. Ils se retrouvent à Paris. Ils présentent leurs papiers de divorce, rassemblés depuis un an, à un tribunal civil, et obtiennent l'autorisation de se marier. La cérémonie a lieu le 16 janvier 1940, quelques semaines avant que l'administration française cesse de délivrer des certificats de mariage pour les réfugiés. Les turpitudes de l'exil s'enchaînent en ces années amères : chassée d'Allemagne parce que juive, mais « boche » à peine arrivée sur le sol français, Arendt est contrainte de jouer le rôle, impossible, de futur citoyen français. Raflée au Vél' d'Hiv' le 15 mai 1940, lors de la première rafle dirigée contre les femmes « indésirables », réfugiées politiques, économiques et confessionnelles, elle est transférée dans le Béarn, au camp de Gurs. Elle en sort le 8 juillet 1940, en s'étant procuré des papiers de libération. Par un heureux hasard, elle retrouve Blücher à Montauban, où il s'est rendu avec Erich Cohn-Bendit. Son ami Walter Benjamin, autre figure tutélaire, qui lui avait confié des manuscrits à remettre à Theodor W. Adorno, n'a pas la chance du couple Arendt-Blücher. Les nazis à ses trousses, il tente de franchir clandestinement la frontière espagnole. Arrivé à Port-Bou, submergé par le désespoir, il met fin à ses jours. Arendt ne le saura qu'une fois arrivée aux États-Unis. En attendant, à partir d'octobre 1940, alors que les juifs sont tenus de se faire recenser dans les préfectures, Arendt et Blücher se rendent à Marseille, capitale des visas, pour obtenir de quoi fuir de l'autre côté de l'océan. C'est chose faite en janvier 1941. Les époux profitent d'un relâchement des restrictions sur les autorisations de sortie de la part du gouvernement de Vichy pour rejoindre Lisbonne par le train.

C'est aux bons offices de Günther Anders, qui leur procure des affidavits, autrement dit des cautionnements accrédités, que le couple doit son passage aux États-Unis, en avril 1941. Très vite, Arendt recrée des liens dans l'édition et le journalisme, s'intéresse à la vie intellectuelle new-yorkaise, devient responsable de la Jewish Cultural Reconstruction, une organisation chargée de récupérer et distribuer des biens sans héritiers dans la partie du territoire allemand occupée par les États-Unis. À bonne distance des théoriciens de l'École de Francfort, ces autres exilés allemands, et notamment d'Adorno (« l'un des individus les plus abjects que je connaisse », confiera-t-elle à Jaspers dans une lettre du 18 avril 1966⁷), elle édifie, avec le soutien actif de Blücher, le premier monument de son œuvre : *Les Origines du totalitarisme* (1951).

Avec les totalitarismes nazi et soviétique – un parallèle qui lui vaudra l'hostilité constante des communistes, non moins que Camus, dont *L'homme révolté* paraît la même année – Arendt considère que les sociétés modernes ont basculé dans une ère où « tout est possible ». Il s'agit de détruire l'individu et ses relations sociales pour le fondre dans la masse afin de forger un homme nouveau dans un monde de pure idéologie où l'erreur et l'échec n'existent plus. Le système totalitaire fait table rase du passé. On pourrait dire qu'il est sans cesse « en marche » et « disruptif ». Partout il sème la désolation, laquelle est aussi bien la condition de son développement. Telle est l'expérience totalitaire fondamentale, pour Arendt : là où le sol se dérobe, il y a désolation. Ne restent plus que des individus sans affiliation, noyés dans la masse et mis en mouvement, sous la direction du Parti, selon les lois de l'histoire ou de la nature (lutte des classes ou lutte des races). Terreur et idéologie caractérisent la forme politique du totalitarisme, déterminent son principe d'action : il s'agit d'appliquer une idée au mouvement de l'histoire, selon une cohérence logique poussée jusqu'au meurtre. L'idéologie prétend faire parler l'histoire elle-même, et l'encloue dans la camisole de la logique : posons A en prémisse (par exemple, le mouvement de l'histoire mène au triomphe de la classe représentée

⁷ Hannah Arendt/ Karl Jaspers, « La philosophie n'est pas tout à fait innocente », Payot, 2006, p. 286.

par le Parti), il s'ensuit B (toute critique du Parti ne peut émaner que de traîtres à la classe élue) et C (ces traîtres font tourner à l'envers la roue de l'histoire), jusqu'à l'élimination des opposants.

Choisissez vous-même les propositions initiales : le progrès réside dans l'accélération technologique pour répondre aux maux causés par la technologie ; l'humanité s'épanouira lorsque l'automatisation lui permettra de jouir de façon créative de son temps libre ; les catastrophes industrielles donnent l'occasion à l'humanité de travailler sa résilience pour en ressortir plus forte. Et tant d'autres. La logique totalitaire clôt le passé, le présent et le futur en prétendant tout expliquer. Ce que constate la pensée individuelle et solitaire, retranchée provisoirement dans le quant-à-soi de l'esprit, ce qu'énonce le sens commun auquel l'expérience partagée doit sa signification, tout cela cesse d'exister sous l'effet de cette logique perverse. Souvenez-vous d'O'Brien, le froid tortionnaire de *1984* : un esprit sain selon le Parti, c'est un esprit qui s'autodétruit dans l'humiliation. 2 + 2 peuvent parfois faire 5, parfois 4, c'est selon.

Arendt expose ces considérations dans le dernier chapitre du *Système totalitaire*, intitulé « Idéologie et terreur ». Il s'agit en réalité d'un article rédigé en 1952, puis incorporé à l'édition allemande et, depuis, aux rééditions de l'ouvrage. Texte décisif en ce qu'il annonce *Condition de l'homme moderne* (1958), cette tentative pour penser ce que font les hommes des sociétés industrielles. La philosophe montre en effet que la désolation croît tout autant dans l'univers du capitalisme technologique que dans les régimes totalitaires. Au cœur du questionnement, la place centrale occupée par le travail.

Non pas tel ou tel travail incarné dans un savoir-faire bien précis, de sorte que le travailleur se reconnaisse dans le produit de ses mains. Plutôt dans ce que Marx appelle dans son analyse du fétichisme de la marchandise, au livre I du *Capital*, le travail *abstrait*, qui entre dans la détermination de la valeur. Autrement dit, une pure dépense d'énergie quantifiée en unités de temps homogènes. Cette dépense vide dégoûte les travailleurs qui « font leurs heures » ou n'en ont plus que quelques-unes à « tirer ». La machine capitaliste (le « sujet automate », dit Marx) s'arroge tout pouvoir (dans l'usine comme au dehors) sur des unités de travail désaffiliées, aveugles à la finalité de ce qu'elles font. Réduits à cet état d'exécutant décrit par Günther Anders, qui les prive d'assister au destin de leurs productions dans le monde commun, les travailleurs de l'après-guerre sont prêts pour la vie sans contact. Arendt y voit une matrice totalitaire. Les sociétés industrielles ayant été déterminées dans leur contenu par l'effort de guerre, il n'est guère pensable que l'emballage de la production et de la consommation marque une halte. À moins que, face à la logique du progrès sans merci, ne se dévoile la *pensée*, c'est-à-dire le dialogue intérieur de ceux qui, tels les véritables fabricants et les artistes (les *poètes*, capables de *poiësis*), font un pas de côté pour mieux revenir à la sphère politique et déciller le regard de leurs contemporains.

Arendt, ici, n'est pas quitte de l'heideggérianisme. Elle a signé en 1946 une critique d'*Être et temps* incluse dans un article sur la philosophie de l'existence (« What is existence philosophy ? »). En sus de considérations philosophiques, on trouve dans cet article donné à *Partisan Review* à l'hiver 1946, une note sur la conduite de Heidegger en tant que recteur à Fribourg, où elle énonce qu'il avait interdit à son « maître et ami » Husserl de pénétrer dans la faculté parce qu'il était « juif ». La formulation n'est pas absolument exacte⁸, mais Arendt traite sans complaisance

⁸ Voir « [Günther Anders : une vie de refus](#) » pour les faits exacts.

des turpitudes de son maître. Pendant ce temps, Heidegger, interdit d'enseignement, écrit son premier texte après 1945, la *Lettre sur l'humanisme*, une réponse à une lettre de Jean Beaufret, professeur de philosophie français et auteur de textes à teneur existentialiste, qui sera son principal intercesseur dans notre pays. Texte charnière dans l'œuvre de Heidegger, cette *Lettre*, qui reprend à nouveaux frais l'idée de destruction de la tradition philosophique (depuis Platon et Aristote jusqu'à Nietzsche), entamée dans *Être et temps*, il parle désormais de l'oubli du questionnement fondamental, portant sur l'être des choses (pourquoi les choses sont-elles ce qu'elles sont ?). Cet oubli, il l'oppose à la vocation de l'existence humaine à penser l'être et à l'exprimer dans une langue poétique, au lieu de manipuler toujours davantage les choses, dans une mobilisation sans fin. Le texte comprend des diagnostics corrects du point de vue d'une critique de la technoscience contemporaine, par exemple en renvoyant dos-à-dos le communisme et l'« américanisme », tous deux pris dans le destin mondial de la technique. Mais, contrairement à celui de Simone Weil, qui dans son article de 1933, « Perspectives : allons-vous vers la révolution prolétarienne ? », dénonçait déjà à la fois l'URSS et la technocratie en provenance des États-Unis, le propos de Heidegger laisse le lecteur dans le flou. La *Lettre sur l'humanisme* échoue sur quelques formules oraculaires où la délivrance attendue tient dans le retour au primordial. Puis le silence :

« Ce qui compte, c'est uniquement que la vérité de l'Être vienne au langage et que la pensée atteigne à ce langage. Peut-être alors le langage exige-t-il beaucoup moins l'expression précipitée qu'un juste silence.⁹ »

Arendt ayant lu ce texte en 1949 – sa parution véritable, en Suisse, n'a lieu qu'en 1948 – lui concède de réelles qualités, en dépit de sa dimension « équivoque » et « souvent à double sens », tout en soulignant que c'est « la première chose qui se retrouve au niveau d'autrefois¹⁰ ». Elle refuse les sollicitations d'un ami, Dolf Sternberger, ancien élève de Heidegger et auteur d'une thèse de philosophie soutenue à Francfort en 1932, portant sur l'un des paragraphes d'*Être et temps* consacrés à la mort. Sternberger veut une recension critique de la *Lettre sur l'humanisme* dans la revue qu'il dirige, la *Neue Rundschau*. Arendt ne voit aucune utilité à se lancer dans la controverse :

« Mais quand bien même ce serait à nouveau un chemin qui ne mène nulle part (Holzweg), même si c'est à la limite de la vraie philosophie, polémique n'a aucun sens. Contre la philosophie, la philosophie seule peut nous aider. Et je ne dispose d'aucune qui me soit propre. Je ne suis en outre nullement portée à la polémique. J'étais et suis toujours en un certain sens en fureur contre lui, mais pas pour des raisons philosophiques, et pas non plus parce qu'il s'est collé comme un âne aux nazis, mais parce qu'il s'est conduit d'une façon inqualifiable à l'égard du vieil Husserl¹¹ ».

Un âne. Un crétin lâche et incapable dans le monde pratico-politique. Arendt, comme Anders, comme Marcuse, comme d'autres élèves, juifs ou non, d'Heidegger, a pris la mesure de son maître et amour de jeunesse. Elle est devenue grande, adulte ; il est redevenu un petit garçon, un peu niais, en *lederhosen*. Elle ne le hait pas – significativement, les élèves de Heidegger ne le haïssent pas –, elle le méprise sur le plan moral, l'aime sur le plan sentimental et l'admire sur le plan intellectuel. Elle est fidèle et désabusée, d'où sa fureur. Mais la question qui nous importe est : quels fruits tirer de la lecture de Heidegger dans sa réflexion ?

Elle le retrouve en février 1950, à l'occasion d'une tournée en Europe, quasiment vingt ans après leurs derniers échanges. Elle s'explique avec lui, il fait acte de

⁹ Heidegger, *Lettre sur l'humanisme*, Tel, Gallimard, 1966, p. 103.

¹⁰ Lettre à Jaspers du 29 septembre 1949, « La philosophie n'est pas tout à fait innocente », pp. 273-274.

¹¹ Lettre à Sternberger du 26 août 1949, citée par E. Faye, *Arendt et Heidegger : la destruction dans la pensée*, p. 348.

contrition dans un brouillard théologique : « Écouter libère. Que tu aies suivi la Voix, dénoue et tourne tout en bien, et fait le don de la nouvelle assurance de la *retractatio* », lui écrit-il. Ils échangent des manuscrits (d'elle, un texte sur la « culpabilité organisée », analysant les mécanismes utilisés pour faire du peuple allemand le complice des crimes du national-socialisme ; de lui, un texte sur le pouvoir, datant de 1939-1940). Elle assiste à deux de ses cours pendant l'été 1952. Heidegger n'est plus infréquentable. Ces éléments, répertoriés dans leur correspondance¹², majoritairement constituée de lettres de Heidegger jusqu'en 1966, plus équilibrée ensuite, montrent qu'Arendt est disposée à étudier en profondeur son œuvre d'après-guerre. Elle se montrera plus qu'une brillante élève, celle qui, de l'aveu de Heidegger, avait saisi avant tous les autres le mouvement intérieur de sa pensée. Pendant cette période, elle cherche à s'attirer les bonnes grâces d'Elfride, qu'elle sait antisémite, nazie et dénuée de finesse. Cela tout en disséquant dans sa correspondance avec Jaspers, entretenue jusqu'en 1966, la « faiblesse de caractère » de ce menteur d'une « malhonnêteté tarabiscotée », retiré dans sa *Hütte* de Todtnauberg pour n'y rencontrer « que des gens qui, pleins d'admiration, viendront là en pèlerinage¹³ ». Bien avisé l'exégète qui saura démêler les dimensions philosophiques objectives des dimensions morales, passionnelles et spirituelles dans cette relation entre Heidegger et Arendt, réfractée par ses proches, au premier chef Blücher et Jaspers.

Après 1951, naturalisée américaine, Arendt devient célèbre aux États-Unis. Elle y vit jusqu'à sa mort une carrière de professeur et conférencière dans les universités les plus prestigieuses. Rien que pour cette décennie : Yale, où elle tente d'exposer à ses étudiants les bases de la philosophie de Heidegger ; Princeton, en 1953, où elle devient la première femme invitée ; Université Notre-Dame en 1954 ; puis Berkeley, où elle dispense des cours sur l'histoire des théories politiques, de Machiavel à Marx. *The Human Condition*, texte de 1958, paraît en 1959 en édition allemande. Arendt fait envoyer un exemplaire à Heidegger, accompagné d'une lettre où elle confesse que ce livre lui « doit tout à tous égards ». Silence pour toute réponse. Est-ce l'indice d'un livre trop heideggérien pour Heidegger ? Ou, au contraire, selon l'interprétation admise par les spécialistes de l'œuvre d'Arendt, un texte qui utilise les concepts issus de Heidegger pour les retourner contre le maître ? Cette dernière hypothèse serait accréditée par une nouvelle lettre d'Arendt à Jaspers, qui confirme la tension entre attraction et répulsion, réconciliation et fuite, au cœur des rapports entre l'élève émancipée et son premier mentor :

« Je sais qu'il n'a pas supporté que mon nom apparaisse en public, que j'écrive des livres, etc. Toute ma vie j'ai pour ainsi dire triché avec lui, j'ai toujours fait comme si tout cela n'existait pas et comme si je ne savais pas compter jusqu'à trois, à moins qu'il ne s'agît de l'interprétation de ses propres œuvres ; dans ce cas il était toujours très heureux que je sache compter jusqu'à trois et parfois même jusqu'à quatre. Et puis j'ai perdu le goût de tricher et j'ai aussitôt pris un coup sur le nez. Pendant un moment, j'ai été furieuse, mais je ne le suis plus du tout. J'estime plutôt que j'ai mérité ce qui m'arrive – du fait que j'ai triché et soudain cessé de jouer le jeu.¹⁴»

On trouve dans *Condition de l'homme moderne* ces tableaux synoptiques de la philosophie moderne et ces concepts massifs (« travail », « œuvre », « action ») qui, par leur généralité, rappellent la manière heideggérienne – et pas toujours pour le meilleur. Mais aussi une volonté de répondre à l'irruption du totalitarisme dans l'histoire en s'appuyant sur les traits durables de la condition humaine. Arendt

¹² Hannah Arendt et Martin Heidegger, *Correspondance. Lettres de 1925 à 1975 et autres documents*, documents édités sous la direction d'Ursula Ludz, Paris, Gallimard, 2000.

¹³ Lettre à Jaspers du 29 septembre 1949, réf. citée.

¹⁴ Lettre à Jaspers du 1^{er} novembre 1961, in « La philosophie n'est pas tout à fait innocente », p. 279.

se livre à une anthropologie philosophique (c'est-à-dire qu'elle pose la question « qu'est-ce que l'humaine condition ? »), soubassement d'une philosophie politique. On quitte Heidegger et son apolitisme (hantise du « on », de la sphère publique, éloge du retrait dans le silence) pour penser la *vita activa*, distincte de la *vita contemplativa*, selon cette distinction médiévale que la tradition philosophique a toujours maintenue dans le sens de la supériorité de la seconde sur la première. Penser la vie sur terre des mortels, comprendre ce que les hommes font et honorer leur vocation politique est un défi à la tradition philosophique. Dès Platon, en effet, qui écrit dans une période de déclin de la cité grecque, la politique est un pis-aller, une condition nécessaire mais non suffisante de la vie bonne. Celle-ci se déploie dans la contemplation, la visée théorique. Aristote lui-même, qui comprend l'homme comme animal politique, ne le fait que pour y découvrir les conditions de l'accomplissement des vertus intellectuelles, dont la théorie marque l'apogée. Aussi Arendt se veut-elle moins philosophe que politiste ou politologue, en tournant son regard vers la période de floraison de la démocratie athénienne (à l'instar de Castoriadis). Des trois dimensions de la vie active, le travail (*labour* en anglais), l'œuvre (*work*) et l'action, la dernière constitue le couronnement de la condition humaine, de la même manière que la vie privée le cède à la sphère publique, où chacun peut apparaître aux autres par ce qu'il dit et ce qu'il fait. En déplaçant les polarités de la sorte, Arendt prend à revers non seulement la tradition philosophique mais encore l'organisation du monde moderne, reposant sur le travail, où l'imaginaire économique domine. Elle redoute ce moment où « la politique devient le seul apanage d'ingénieurs sociaux », de sorte que « l'homme, le porteur de l'action, l'homme, le citoyen, est absorbé par le travailleur-consommateur »¹⁵. La modernité liquide, en quelque sorte, où les comportements prescrits par la machine à produire des marchandises deviennent circulaires, prisonniers d'une illusion de confort. C'est cela, l'effet majeur de la domination du travail (au sens de besogne cherchant à atteindre les objectifs de production), dont la structure cyclique (travailler-produire-consommer) masque aux modernes la fragilité de leur existence. Épuisant les forces vives des humains comme de la nature, l'Économie devenue reine conte la fable du progrès dans l'histoire pour racheter la dévastation qu'elle perpétue. Manière de dissimuler aux rouages consumés dans le travail leur vocation à bâtir un monde par leurs œuvres et l'imprévisible de leur condition, où chaque naissance affirme de nouveau *l'amor mundi*.

Dès le prologue du livre, Arendt colle à l'actualité du « monde moderne », qu'elle s'attache à distinguer des « temps modernes » ou de l'« époque moderne ». Nous vivons dans l'ère ouverte par l'exploration du globe terrestre (la résorption des horizons infinis dans un globe fermé), par la Réforme (qui a justifié les processus d'accumulation de la richesse sociale) et par le développement de la science galiléenne à la recherche du point d'Archimède d'où penser la Terre – un point extérieur nous permettant de la modéliser avant d'agir sur elle. Mais plus encore, depuis Hiroshima, c'est le monde moderne qui a pris forme. Ce dernier se caractérise par le décalage entre la puissance scientifique et technique de l'humanité et sa capacité de se représenter les effets de ses actions. Par conséquent de les réfléchir pour les limiter. Pour Arendt, l'envoi dans l'espace du satellite soviétique Spoutnik en 1957, et surtout les acclamations qui l'ont accompagné, témoignent d'un soulagement pervers, celui de pouvoir enfin s'évader de la Terre, autrement dit de la condition humaine.

Hiroshima et le Spoutnik : on évoquera une désinvolture de la part d'Arendt, qui établit une continuité entre le déclenchement d'un engin étudié pour tuer le plus

¹⁵ Formules du philosophe Paul Ricœur dans sa préface à *Condition de l'homme moderne*, éditions Pocket, 1983.

de personnes possible (selon les prévisions du Comité de la cible, émanation du Projet Manhattan dans lequel le physicien Oppenheimer a joué un rôle déterminant) et une prouesse technique accomplissant un vieux rêve humain (quoique dans le cadre de la guerre froide, avec sa surenchère de moyens). Mais dans les deux cas, la philosophe décèle le désir secret de délivrance à l'égard de la nature terrestre, vraisemblablement la « seule de l'univers à procurer aux humains un habitat où ils puissent se mouvoir et respirer sans effort et sans artifice ». Capables désormais de détruire toute vie sur Terre, et de la saisir de l'extérieur comme une donnée enregistrée par satellite, nous échangeons le cadeau de l'existence humaine contre un ouvrage de nos propres mains. Le monde moderne, dans l'acceptation ici donnée, désigne l'époque où le fabriqué devient plus désirable que le naturel. Au point de brouiller toute compréhension de nos pouvoirs :

« Il se pourrait, créatures terrestres qui avons commencé d'agir en habitants de l'univers, que nous ne soyons plus jamais capables de comprendre, c'est-à-dire de penser et d'exprimer les choses que nous sommes cependant capables de faire. »

Lecteurs, cela ne vous rappelle-t-il pas quelque chose ? Voyez encore ce passage :

« Depuis quelque temps, un grand nombre de recherches scientifiques s'efforcent de rendre la vie "artificielle" elle aussi, et de couper le dernier lien qui maintient encore l'homme parmi les enfants de la nature. C'est le même désir d'échapper à l'emprisonnement terrestre qui se manifeste dans les essais de création en éprouvette, dans le vœu de combiner "au microscope le plasma germinal provenant de personnes aux qualités garanties, afin de produire des êtres supérieurs" et de "modifier (leurs) tailles, formes et fonctions" ; et je soupçonne que l'envie d'échapper à la condition humaine expliquerait aussi l'espoir de prolonger la durée de l'existence fort au-delà de cent ans, limite jusqu'ici admise. Cet homme futur, que les savants produiront, nous disent-ils, en un siècle, pas davantage, paraît en proie à la révolte contre l'existence humaine [...]»¹⁶. »

Honte prométhéenne, obsolescence de l'homme devenu « plus petit que lui-même », auto-ingénierie réparant l'humiliation d'être né, et non pas fabriqué : le prologue de *Condition de l'homme moderne* est nettement andersien. Arendt a lu *L'Obsolescence de l'homme*, et notamment l'essai *Sur la bombe*. Elle a repris en 1955 une correspondance, plutôt formelle, avec Anders. L'essai de ce dernier l'a impressionnée favorablement, comme en témoigne une lettre de 1957 :

« J'ai lu [...] l'essai sur la bombe atomique – il est excellent, c'est le meilleur qui existe sur ce sujet. Avant tout l'idée que ce n'est ni une chose ni un moyen, et qu'il ne s'agit plus ici d'expériences parce que toute la Terre est devenue un laboratoire. J'espère qu'on le criera bientôt sur tous les toits, car ce sont en principe des truismes bien que personne ne le sache. Dans les temps prochains, tout ne dépendra que de truismes.¹⁷ »

Arendt réserve une note à l'essai d'Anders dans son quatrième chapitre (L'œuvre) consacré au machinisme et à l'extension de la rationalité technologique. Le texte de son premier mari y devient un « intéressant essai ». De quoi s'essayer à penser Arendt avec une clé de lecture andersienne. Non moins arbitraire que la clé heideggérienne, certes, mais plus fructueuse pour ce qui nous occupe.

Au surplus de la conquête spatiale, Arendt prend acte d'un autre bouleversement technologique de l'époque moderne : la cybernétique et sa conséquence, l'automatisation. Elle note que dans un monde où le travail cimente toutes les relations sociales et assure une égale inclusion dans le tout social, les finalités supérieures se déprécient. Il faut produire pour consommer, être efficace et suivre le rythme industriel. Ainsi, « dans cette société qui est égalitaire, car c'est le travail qui fait vivre ensemble les hommes, il ne reste plus de classe, plus d'aristocratie politique ou spirituelle, qui puisse provoquer une restauration des autres facultés de l'homme. »

¹⁶ *Condition de l'homme moderne*, Calmann-Levy, Pocket, 1961, p. 35.

¹⁷ Lettre du 9 janvier 1957 in Hannah Arendt & Günther Anders, *Correspondance 1939-1975*, Fario, 2019, p. 75.

Que se passerait-il si l'automatisation venait à rendre la majorité des travailleurs superflus ? Le pire que l'on puisse penser : « une société de travailleurs sans travail, c'est-à-dire privés de la seule activité qui leur reste ». Arendt parle de nous. Lorsque tout est travail, au sens d'un travail sans qualité, pur gagne-pain, la vie hors travail, avec ses loisirs organisés, se rabat sur le cycle de production et de consommation. Ce n'est certainement pas en se libérant du travail par l'automatisation que cessera l'aliénation. Quelle que soit, par ailleurs, la manne que l'État pourra dispenser en tant que « revenu de base » pour assurer à chacun le développement de sa créativité. Une culture véritable ne surgit pas du temps « libre », du loisir, par génération spontanée.

À la lecture de ces passages du prologue de *Condition de l'homme moderne*, les vigiles qui flairent partout la « haine de la démocratie » verront un aristocratism botté, en uniforme, prêt à mettre au pas la piétaille des travailleurs. Arendt, en héritière de la Grèce ancienne, méprisera le travail, et, à titre personnel, les ouvriers et les employés en les déshumanisant par la notion d'*animal laborans*. Jugement à l'évidence difficilement conciliable avec les explications d'Arendt dans une conférence de 1964 sur le « travail, l'œuvre, l'action ». Elle y rappelle que même s'il ne produit rien de durable et n'édifie donc pas un monde, le travail (*labour*) ramène toujours l'homme au fondement physique de la vie. Il lui procure, par l'effort qu'il requiert, ce minimum de dynamisme vital sans quoi les peines et les chagrins de l'existence ne sauraient être endurés. Ainsi le travail

« participe non seulement du labeur et de la peine, mais aussi du pur plaisir qui peut accompagner l'expérience de vivre. [...] La bénédiction du travail est que l'effort et la gratification se suivent aussi étroitement que la production et la consommation, de sorte que le bonheur est concomitant au processus lui-même [...] Un élément de travail est présent dans toutes les activités humaines, même les plus élevées, dans la mesure où elles sont entreprises comme des travaux de "routine" par lesquels nous gagnons notre vie et nous conservons en vie. Leur répétition même, que nous considérons bien souvent comme un fardeau épuisant, est ce qui offre un minimum de satisfaction animale auquel ne peuvent jamais se substituer les grands accès de joie [...]»¹⁸.

Au temps pour le mépris de l'*animal laborans*. Arendt n'oublie pas que l'être humain est né de la nature. Il ne se réduit pas pour elle à un Dasein, un « existant ». Le problème n'est donc pas l'existence du travail, qui échoit en partage à chacun, mais plutôt la limitation de la vie pratique à la seule dimension laborieuse. Comme aurait dit Marcuse, un autre élève de Heidegger, le problème, c'est l'unidimensionnalité. Il existe autre chose, d'autres plans d'accomplissement de l'humain – la confection technique d'un monde à habiter (l'objet de l'œuvre) et la sphère publique démocratique où l'on peut révéler ce que l'on est à travers les actes et les paroles (l'objet de l'action) – pour tenter de s'immortaliser autant que possible dans la mémoire de la postérité.

Bien entendu, à travers les âges, ne se « manifeste » jamais dans la sphère publique qu'une minorité de personnes capables d'initiatives, c'est-à-dire en mesure de produire de l'imprévisible. Il est clair également que la conception arendtienne de l'action pêche par sa généralité. Encore faut-il déterminer plus précisément le contenu de l'apparition sur la scène publique. Au fond, un Staline ou un Hitler ont montré à leur façon ce que pouvait signifier apparaître à travers les actes et les discours.

Arendt précise alors ce qu'elle entend par la politique démocratique dans son commentaire d'un des grands événements politiques du XX^e siècle, selon elle : l'émergence du système des conseils lors de la révolution hongroise de 1956, une

¹⁸ « Le travail, l'œuvre, l'action », in *Penser librement*, Payot & Rivages, 2021, pp. 51-52.

brèche par laquelle un peuple (et non plus une masse) a investi la sphère publique pour affirmer sa liberté. Elle utilise en outre l'événement hongrois pour démystifier l'Union « soviétique » et exposer ses tendances totalitaires à travers l'écrasement systématique des expériences de soviets, c'est-à-dire de conseils :

« Le régime bolchévique a déposé les conseils – les soviets en russe – sous Lénine, et a attesté leur popularité en récupérant leur nom pour son propre régime antisoviet. En fait, pour comprendre les événements de la révolution hongroise, nous devons [Arendt cite ici l'écrivain italien Ignazio Silone] “commencer par remettre un peu d'ordre dans notre langage” et comprendre que “les seuls soviets qui existent aujourd'hui sur toute la face de la terre sont justement les comités révolutionnaires de Hongrie”. »¹⁹

« J'ai toujours été convaincue que le tournant de la révolution russe avait été la révolte de Cronstadt et l'écrasement des soviets par le parti bolchévique. Ce fut le moment où la métaphore usée jusqu'à la corde de la révolution dévorant ses enfants prit enfin une réalité. Les nouvelles institutions libres nées de la révolution furent détruites, et sur leurs ruines fut érigée la dictature du parti unique. Elle fut suivie du régime totalitaire de Staline, qui n'appartient plus à l'histoire de la révolution elle-même. »²⁰

Qu'elle n'ait pas été démocrate sur tous les plans, que l'on trouve un élitisme esthétique chez Arendt, une hantise de l'homme-masse, d'un peuple changé en masse et des productions culturelles manufacturées pour les masses, c'est une autre question, abordée dans *La Crise de la culture*. Faut-il le déplorer ? Sur ce point, sans doute, il y a matière à discuter, sans positions tranchées *a priori*. A-t-elle reproduit les préjugés esthétiques de la « minorité civilisée », selon une expression de l'historien et critique social américain Christopher Lasch²¹ – désignant entre autres ces exilés allemands aux États-Unis dans les années 1940-1950, Adorno en tête, qui jetaient le discrédit sur certaines formes esthétiques en les renvoyant à la culture de masse. C'est-à-dire une culture produite comme n'importe quelle autre marchandise de consommation courante. N'a-t-elle pas négligé la distinction entre culture de masse et culture populaire ? Voyez les inepties déversées par ces intellectuels critiques de haut vol sur le jazz, une musique « d'allure impersonnelle et automatique », qui rappelle le « glissando de l'animalité en morceaux toujours identiques » (Anders, « Sur la honte prométhéenne » § 14).

Cette défense de la haute culture lui a néanmoins permis d'anticiper ce que pourrait signifier, concrètement, la défaite historique des Humanités. Dans le choc des « deux cultures » (selon le physicien et écrivain C.P. Snow²²), Arendt choisit son camp, ainsi qu'elle l'expose en 1969 à des ingénieurs de l'université du Michigan :

« La révolte étudiante actuelle, où les écoles d'ingénieurs brillent par leur absence, tend à montrer qu'il est plus facile de faire des activistes d'humanistes retirés du monde que de physiciens retirés du monde.²³ »

Pour quelle raison ? Parce que, sorti de son laboratoire, le scientifique redevient un citoyen comme les autres, appelé à considérer et débattre de *doxai*, d'opinions, dans le monde partagé de la politique. Redevenu un homme profane, il est tout autant que les autres écrasé par l'accumulation de connaissances et de puissance garantie par la science moderne (établie, abusivement, sur le modèle de la physique). Ici encore, l'homme devient plus petit que lui-même. Le projet scientifique galiléen, qui consiste, comme Arendt le résume, à se doter d'un point d'Archimède à partir duquel expliquer puis contrôler la réalité physique, implique dès le départ

¹⁹ « La révolution hongroise et l'impérialisme totalitaire » (1958) in *La révolution qui vient*, Payot, 2018, p. 191.

²⁰ « Totalitarisme », préface à la réédition des *Origines du totalitarisme* (1958) in *La révolution qui vient*, pp. 225-226.

²¹ Christopher Lasch, *Le Seul et Vrai paradis*, Flammarion, chapitre X.

²² Cf. [Pièces et Main d'œuvre](#), « “Les deux cultures” ou la défaite des humanités » (2016).

²³ « Le point d'Archimède, in *Penser librement*, p. 196.

la mise entre parenthèses du sujet sensible, du monde donné aux cinq sens de l'homme. Un corps qui se déplace dans un référentiel galiléen ne subit pas d'altération, il ne fatigue pas dans le mouvement. Paradoxe : la condition de l'efficace de la science – son abstraction – est la source de ses dangers, qui tiennent dans la situation hors mesure qu'elle inflige à l'homme moderne. Dans « La Conquête de l'espace et la dimension de l'homme » (1968), Arendt montre comment la recherche scientifique spécialisée, de plus en plus livrée aux mains des techniciens, rompt progressivement avec le désir de beauté, de simplicité et d'harmonie qui animait les grands savants modernes. Elle se déploie hors sol, hors de la condition incarnée. Dans la désolation, aurait-elle dit dans les années 1950 :

« Le simple fait que des physiciens aient désintégré l'atome sans la moindre hésitation au moment même où ils ont su le faire, bien que conscients des énormes potentialités destructrices d'une telle opération, montre que le savant en tant que tel ne se soucie même pas de la survie de la race humaine sur Terre, pas plus d'ailleurs que de la survie de la planète.²⁴ »

Ses exemples, extraordinaires pour l'époque, sont devenus nos banalités. Il n'en faut pas moins les penser. Qu'un supercalculateur, une intelligence artificielle, l'emporte sur un champion d'échecs, soit. Mais que, face à des ordinateurs qui peuvent faire ce qu'un cerveau humain ne peut pas comprendre, on rende les armes, c'est alarmant. Un calculateur artificiel rassemble des données, il ne comprend pas, au sens humain, c'est-à-dire au sens de notre condition incarnée, capable de réfléchir sur elle-même. D'où la question de la limite du progrès technique et scientifique, qu'Arendt pose en termes orwelliens ? Est-ce que cela grandit l'humain ? Est-ce que cela le diminue ?

S'il était en mesure de penser sa pratique, autrement dit d'avoir l'esprit de la science, le scientifique contemporain devrait considérer l'éventualité d'une limitation de la recherche « chaque fois qu'il peut faire beaucoup plus que ce qu'il est capable de comprendre ». Autrement dit, conformément à la formule christique, chaque fois qu'il ne sait pas ce qu'il fait. Ce qui est en jeu, rappelle-t-elle, c'est la pérennité de la vie dans notre seul milieu possible, le milieu terrestre. Et aussi l'éthique de la science, cette conviction que « quoi que nous *puissions* découvrir nous le découvrirons, quoi que nous *puissions* fabriquer, nous *devons* le faire ». Et enfin la croyance dans le progrès : « le progrès n'est peut-être pas un phénomène éternel. Il aura un jour une fin, d'une façon ou d'une autre²⁵. ».

Obscurantisme, diront les gens bien de leur temps. Mais, dit Anders à peu près à la même époque, ceux qui plongent l'homme dans l'obscurité, qui l'empêchent de saisir son aveuglement face aux conséquences de la machinerie qui l'enserme, sont précisément ceux qui pensent qu'il sera de plus en plus éclairé par les progrès de la technologie.

Dans les années 1960, les thèmes arendtiens se rapprochent de ceux d'Anders. Tous deux pensent l'obsolescence de l'homme, une humanité devenue une espèce technicienne, ensemble de comportements à traiter de l'extérieur – désormais par les algorithmes du Big Data – par une science extra-terrestre. S'il demeure des éléments heideggériens dans leur pensée, ils sont aux antipodes de cet appel glaçant à une transcendance par la technique, dont leur maître ne s'est jamais départi. En témoigne cette prophétie transhumaniste datant d'un cours sur Nietzsche donné en 1940 : « La calculation machinalisante de toute action et de toute planification sous sa forme absolue exige une humanité neuve qui aille au-delà de ce que l'homme a été jusqu'alors ».

²⁴ « La conquête de l'espace et la dimension de l'homme », in *La Crise de la culture*, Gallimard, 1972, p. 350.

²⁵ « Le point d'Archimède », p. 209.

Arendt ne serait pas Arendt si des tendances contradictoires et des échos incessants ne venaient se fondre dans son œuvre. Au moment où ses vues sur la science moderne recourent la philosophie andersienne du « décalage », elle publie en allemand dans la revue *Merkur* un texte d'hommage à son maître et son amour de jeunesse, pour ses quatre-vingts ans, en 1969. Six ans avant sa propre mort, sept ans avant celle de Heidegger. Leur correspondance a repris et s'est équilibrée (on ne trouve que quelques lettres d'Arendt conservées avant le milieu des années 1960).

Que dit Arendt dans ce texte ? Qu'à Marbourg et Fribourg dans les années 1920, un professeur donnait à penser à ses étudiants. Il entrait dans les textes et apprenait à lire comme nul autre. Nul ésotérisme, nul cercle d'initiés (comparer sur ce point avec les remarques d'Anders), mais « le nom voyageait par toute l'Allemagne comme la nouvelle du roi secret ». Certes, le ton est apologétique. Arendt développe la signification du terme « penser » pour Heidegger. Une facette de la vie de l'esprit qui n'a pas pour but de contempler la vérité, ni d'atteindre une connaissance scientifique absolument certaine, mais plutôt de réfléchir à ce qui arrive en frayant d'autres voies, sans souci des conséquences. Le problème réside alors dans la durée plus ou moins longue de ce séjour dans le « penser », au risque de se détourner du monde ou de l'appréhender faussement. Arendt utilise une anecdote de Platon dans son dialogue le *Théétète* pour rendre compte des errements de Heidegger : celle de Thalès moqué par une jeune servante thrace. Pris dans ses pensées, contemplant les étoiles, Thalès ne voit pas le puits qui s'ouvre sous ses pieds. La petite paysanne qui assiste à la scène se rit du penseur qui, voulant connaître le ciel, est incapable de voir ce qui est à ses pieds. Heidegger, dit Arendt, a senti l'inconfort du penseur retiré du monde et a tenté une fois de quitter son séjour méditant pour s'insérer dans le monde des affaires humaines. De cette « escapade », il a tiré leçon, dit-elle, « après dix courts mois de fièvre ». Ce qui s'ensuivit fut « la découverte de la volonté comme volonté de volonté sous les espèces de la volonté de puissance ». Autrement dit, sa critique du déploiement planétaire de la technique. Et personne n'a vu « avant Heidegger combien cette essence [de la technique comme volonté de puissance] est contraire au penser et exerce sur lui une action destructrice²⁶ ».

Nous laisserons à Arendt cette appréciation de la prescience de Heidegger, que nous ne partageons pas (la généalogie retracée dans *Notre Bibliothèque Verte* en atteste). Nous pourrions trouver encore bien légère son allusion à la servante thrace pour évoquer un homme pas si étourdi, qui ne s'est jamais vraiment dédit de sa « grosse bêtise » des années 1933-1934, et déplorait après-guerre, auprès de ses étudiants, le sort des Allemands faits prisonniers par les Soviétiques, sans un mot pour les camps de concentration et le sort des juifs. Pour le reste, impossible d'ignorer les sillons laissés par cette passion initiatrice dans la vie et la pensée de la philosophe. C'est encore avec Heidegger, et au-delà de Heidegger, qu'elle reprend la question de la pensée dans un texte tardif, ses *Considérations morales*, rédigées alors qu'elle vient d'endurer la mort brutale de son second mari, Heinrich Blücher.

Penser, montre-t-elle, n'est pas connaître. Car la pensée ne cherche pas de résultat stable et disponible à tout moment. Elle est avant tout effort de négativité. Elle rompt avec les routines établies. Penser, souligne-t-elle, « est indifféremment dangereux pour toutes les croyances et, par soi, n'en crée aucune nouvelle ». Apologie de l'inefficacité, de l'attente vaine ? Rien n'est moins sûr. Elle emprunte à Socrate, maître du dialogue intérieur (le « deux-en-un » de la pensée, où le sujet

²⁶ *Vies politiques*, Gallimard, « Tel », 1974, p. 320

s'apparaît à lui-même dans la réflexion) cette image : la pensée est comme les vents, invisibles encore que leur effet nous soit manifeste et qu'en quelque sens nous sentions leur approche. Ainsi, l'individu soustrait aux affaires du monde par la pensée, se retire certes de la volonté de puissance qui anime ses contemporains. Mais, chez Arendt, c'est pour mieux juger, c'est-à-dire statuer publiquement sur le bien et le mal, le juste et l'injuste : des questions qui concernent le tout de la société. Exercer la pensée, c'est se rendre compte de ce que l'on fait, de ce que l'on dit, en cherchant à ne pas se contredire. Et cela n'est pas sans implications politiques.

Lâchons les réflexes de la *cancel culture*, et réfléchissons. Arendt se faufile quelque part entre Heidegger et Anders. Entre la fuite en direction du primordial et l'action résolue pour repousser la fin du monde. Elle est parvenue, comme Anders, à découvrir dans les brouillards ésotériques du mage de Todtnauberg des distinctions philosophiques fécondes pour penser notre humaine condition dans la société industrielle. Sans se faire aussi activiste que son premier mari, elle lui a emprunté son goût pour l'exagération en direction de la vérité. Soupçonnée par Anders d'être devenue une « Américaine », elle lui avait répondu : « Il est peu probable que je me soumette sur mes vieux jours aux *powers that be*.²⁷ » C'est bien là ce qu'il nous faut retenir d'elle. Et cette impeccable définition de la force corrosive de la pensée :

« Quand tout le monde se laisse entraîner, sans réfléchir, par ce que les autres font et croient, ceux qui pensent se retrouvent à découvert, car leur refus de se joindre aux autres est patent et devient alors une sorte d'action.²⁸ »

Renaud GARCIA

[Printemps 2021]²⁹

– À contretemps / Odradek / février 2024 –

[<http://acontretemps.org/spip.php?article1036>]

Lectures :

- *Condition de l'homme moderne*, Pocket, 1983.
- « La conquête de l'espace et la dimension de l'homme » in *La Crise de la culture*, Folio, Gallimard, 1972.
- *La révolution qui vient*, Payot & Rivages, 2018.
- *Penser librement*, Payot & Rivages, 2021.



AC

²⁷ Lettre à Anders du 29 décembre 1959, in *Correspondance*, p. 104.

²⁸ *Considérations morales*, Rivages poche, 2014, p. 86.

²⁹ Ce texte est repris de « Notre Bibliothèque Verte », série disponible sur le site « [Pièces et Main d'œuvre \(PMO\)](#) ». Le titre est de notre rédaction. [NdÉ.]