

In future, contributions will also be available from our website:

In Zukunft werden wir auch Beiträge auf unserer Website veröffentlichen:

hannah-arendt-newsletter.de

While the site is under construction files can be ordered directly from:

Solange sie noch im Aufbau ist, können die Dateien auch direkt angefordert werden:

Sartori49@aol.com

The first articles are: / Die ersten Beiträge sind:

reports

Sich mit dem Weiterwirken der totalitären Lüge im Nachtotalitären konfrontieren!
Hannah Arendt-Preis für politisches Denken 2000 an Jelena Bonner (Hans Scheulen)
– see abstract below

»Martin Heidegger and Hannah Arendt: Metaphysik and Politics«. Bericht von einer Tagung an der Bodaziçi University/Istanbul am 29./30.5.2000 (Christina Schües, Vechta)

»The angel of history is looking back. Hannah Arendt: politics, aesthetics, history«
Internationales Hannah-Arendt-Symposium, Trondheim 9./10. Oktober 2000 (M.A.E.S, Kiel)

»State, Memory and Totalitarianism« Reflections on Politics and Memory from the Perspective of Hannah Arendt's Work, Buenos Aires, October 12-13, 2000 (Daniel Mundo, Buenos Aires)

reviews

Martine Leibovici, *Compte rendus critiques*:

- Françoise Collin, *L'homme est-il devenu superflu?* Hannah Arendt
- Julia Kristeva, *Le génie féminin. I - La vie.*
Hannah Arendt ou l'action comme naissance et comme étrangeté

Confronting the totalitarian lie in post-totalitarianism

In December 2000, the »Hannah Arendt Preis für politisches Denken« was awarded to *Yelena Bonner*. In the wake of the war of destruction in Chechnya, she is one of the few people to draw attention to the continuation of the totalitarian lie in Russian politics. This voice deserves to be heard more in the West too. *Sergei Kovalyov*, one of the two laudators and a fellow Soviet dissident, described Bonner as a fearless woman who had stood up against the »all-too human evil« of totalitarianism. The other laudator, *Gerd Poppe*, Commissioner of the German Government for Human Rights Policies and Humanitarian Aid (and himself a dissident in the GDR) recalled Arendt's insight that in a system of lies a first step to action is to establish the facts (*Truth and Politics*). The recipient of the Prize in 1998, *Claude Lefort*, speaking at a conference before the award ceremony, pointed out that something had happened to our thinking as a result of the totalitarian experience. It required Arendtian qualities to resist totalitarian threats in post-totalitarian times (Chechnya, Serbia) and not to allow these to hinder the opening of our thoughts and actions. ←

Hans Scheulen, Bremen

Martine Leibovici

Compte rendus critiques

Étienne Tassin, *Le trésor perdu. Hannah Arendt, l'intelligence de l'action politique, Paris, Payot, collection »Critique de la politique«, 1999, 591 pages.*

»Comment transformer les conditions d'impossibilité d'une philosophie politique en condition de possibilité d'une compréhension politique de la pensée qui ouvrirait alors à une intelligence véritablement philosophique de l'existence politique des hommes?« (p. 11). Telle est selon Étienne Tassin, la question à laquelle la réflexion d'Arendt permet de répondre, nouant ainsi dans une même formule la question du sens de la condition politique des hommes et celle du sens de la compréhension philosophique d'une telle condition.

Pour sa part, plus que tout autre, le projet de Tassin est un projet philosophique qui se donne pour tâche de dégager »le sens philosophique de la pensée arendtienne du politique« (p. 24). Pour y parvenir, il faut, selon Tassin, se tenir dans un double écart. Écart par rapport à toute hypothèse d'un retour à la philosophie politique, d'une part, au profit d'un »retour de la philosophie aux choses politiques« (p. 24), dans le contexte d'une époque marquée par »la tentative totalitaire de produire des humains privés de ce qui les rend proprement humains, leur liberté politique« (p. 143); mais écart aussi, d'autre part, par rapport à toute lecture moralisante d'Arendt, la resituant à juste titre dans une lignée machiavélienne. A ce double écart pourrait s'en

Martine Leibovici est professeur de philosophie et enseigne à l'université de Paris VII. Dernier livre paru: Hannah Arendt, une juive : expérience, politique et histoire, Desclée de Brouwer, 1998.

ajouter un autre: Tassin refuse toute approche génétique de la pensée d'Arendt. C'est délibérément qu'il croise les textes de toutes les périodes de l'œuvre. Ce qu'il veut faire peut se comprendre alors comme une tentative de reconstitution transcendantale de la pensée d'Arendt, à partir de l'hypothèse de la «complète continuité entre l'interprétation de l'expérience humaine soumise à l'épreuve des camps et l'élaboration tardive des catégories constitutives de la vie de l'esprit» (note 1, p. 174).

L'extrême rigueur de son projet permet à Tassin d'éviter le danger qui guette tout interprète : le mimétisme de l'interprète par rapport à l'auteur, jusque dans ses manies stylistiques. Ainsi élabore-t-il son propre vocabulaire : la distinction schème/logique de la domination totale, la distinction amétron/hubris pour désigner deux modalités de démesure, etc. Mais – tout en travaillant et retraçant les différences d'acception entre Heidegger et Arendt – il reprend cependant à son compte la distinction existential/époqual-historial, afin d'élucider le sens de la double dimension de l'analyse d'Arendt dans *Condition de l'homme moderne* en particulier.

Tassin veut donner à Arendt la place qui lui revient dans la philosophie contemporaine – plus particulièrement dans la tradition phénoménologique. Dans une telle perspective, il reprend à sa manière la nécessaire confrontation Heidegger/Arendt, mais il confronte aussi Arendt avec des auteurs qu'elle a peu ou pas du tout commentés: Husserl (qui conçoit la communauté à partir de la matrice intersubjective de l'alter ego) et Patocka (qui maintient malgré tout une continuité entre ce qu'il appelle la communauté a-subjective originaire

et la communauté politique). Enfin, si Arendt livre toujours à un moment ou un autre certaines sources existentielles (et pas existentielles) de son enquête, celle de Tassin pourrait être une inquiétude pour le monde dans lequel nous vivons aujourd'hui, livré à la «démesure de la puissance techno-scientifique» qui tend à refuser l'«irréductible contingence» de la donne initiale de l'existence humaine et nous confronte à l'«image d'une humanité qui se livre à l'inconnu» (p. 246-247).

Tassin montre avec force à quel point la fameuse déclaration d'Arendt dans l'entretien avec Gauss («Je ne suis pas philosophe (...) je veux prendre en vue la politique avec des yeux purs de toute philosophique») doit, certes, être prise au sérieux, mais que renoncer à la philosophie politique ne veut pas dire pour Arendt renoncer «à la philosophie pour penser la condition humaine dans sa dimension politique» (p. 39). Dans cette direction, le caractère politique de la philosophie d'Arendt ne consiste pas en ce qu'elle serait une philosophie qui prendrait comme objet la chose politique (et reconduirait par là la posture en extériorité de la philosophie politique traditionnelle). Il consiste plutôt à montrer en quoi la dimension politique est au cœur-même de l'activité de penser, alors même qu'elle ne se déploie qu'à partir de l'interruption de l'action et du retrait de la solitude. Si la pensée n'est pas une unification de soi-même mais l'actualisation en soi du deux-en-un, alors elle relève bien de la pluralité, cette «condition transcendantale de l'agir politique» (p. 51). S'appuyant sur un cours non publié (*Introduction into politics*, 1963) – et la référence à de telles sources est aussi une des grandes richesses de son livre – Tassin repart de la formule d'Arendt sur le *politically minded* pour établir ensemble la «signification politique de l'activité de penser ainsi que la signification philosophique de tout agir politique» (p. 50). Sans jamais réduire la différence entre les registres, il y a chez

Arendt, un passage continu de «l'espace de réclusion où se tient le penseur» à «l'espace d'éclosion publique du citoyen» (p. 75).

Si, d'une manière générale, il y a une continuité dans la pensée d'Arendt, il y en a une en particulier entre *The Origins of Totalitarianism* et *The human condition*, ce qui renvoie au problème de l'ancrage du totalitarisme dans la modernité. En explorant – à partir des laboratoires de la domination totale – la manière dont le totalitarisme est, au-delà du nihilisme, la mise en oeuvre d'un acosmisme généralisé, cette tentative de transformer l'humanité en une espèce sans monde, manipulable et organisable sans limite, Arendt oriente du même coup notre regard non seulement vers les caractéristiques de la société moderne que le totalitarisme a reprises pour les systématiser mais encore vers l'acosmisme propre aux sociétés post-totalitaires, celui du monde moderne dans lequel nous vivons. Dans cette direction, Tassin fait jouer sa notion de «schème totalitaire» et s'efforce de faire coïncider la tripartition travail/oeuvre/action aux différentes élaborations tripartites d'Arendt que l'on peut retrouver dans *Les origines*. Chaque schème totalitaire est un schème de destruction d'un des aspects de la condition humaine. Ainsi Tassin analyse de façon très serrée la différence établie par Arendt entre isolement et désolation dans «Idéologie et terreur» : l'isolement porte atteinte à l'action mais ne détruit pas le monde, il renvoie les individus à l'oeuvre – il sera effectivement un trait caractérisant la poïesis; en revanche, la désolation est désœuvrement (d'où le «schème poïétique du désœuvrement») et par là-même grégarité : la société totalitaire systématisé une grégarité qui est à l'oeuvre dans la société moderne elle-même organisée autour de l'animal laborans, privé de domaine public (d'où le «schème naturaliste-vitaliste du travail»). Mais la grégarité rend possible la mise en place d'une société fantasmatiquement une («schème de l'un»), ce qui renvoie →

par antithèse à la condition humaine de pluralité.

Mais si le totalitarisme – et la modernité – se caractérisent chacun à sa manière comme des acosmismes, nul doute que la catégorie centrale de la politique ne soit le monde. De plus, si le totalitarisme est l'apparition de la démesure (de l'hubris) du tout est possible et si la rupture du fil de la tradition rend définitivement hors d'atteinte tout fondement ontologique ou normatif de l'existence humaine, alors le problème qu'affronte Arendt est effectivement le suivant: «exhiber dans sa teneur de sens et sa puissance de vérité la dimension éminemment politique de l'existence humaine en raison de la place reconnue à l'agir, tout en pensant la mesure du politique, sa limite intrinsèque qui préserve le monde des effets dévastateurs d'une perversion du politique qui le métamorphose en domination totale» (p.260).

Difficile question, car l'action élevée par Arendt au rang éminent d'activité actualisant le plus directement la pluralité, est en même temps porteuse non pas d'une hubris, mais d'un amétron. «Révélatrice», «liante» et «instituant», l'action en elle-même n'offre pas la garantie d'un ordre ou d'une stabilité. «Penser l'action, écrit Tassin, c'est penser une pluralité innombrable de commencements anarchiques et démesurés» (p. 402). Le jeu des conditions est un jeu instable: si l'occultation des enjeux de l'action dans la philosophie politique de Platon à Marx renvoie à sa contamination dans le réel par le travail et l'œuvre, l'action elle-même s'est mise à contaminer les dispositifs technopoïétiques lorsque, depuis Hiroshima, on a commencé à importer dans la nature des processus de l'univers, c'est-à-dire des commencements sans fin prévisible. Là est un aspect très important du livre de Tassin qui montre à quel point la pensée d'Arendt ne se réduit pas à un éloge inconditionnel de l'action comme telle.

Dès lors, la mesure ne peut être cher-

chée que dans l'horizon de l'action qui ne peut être que le monde commun lui-même. A condition d'avoir compris – et là est le point nodal de la lecture d'Arendt par Tassin – que si «la condition de l'action n'est pas le monde (..) mais la pluralité» (p. 420), il faut comprendre comment la pluralité peut se nouer en un monde, comment elle peut s'articuler à du commun, mesure de son amétron même. A condition aussi de s'entendre sur ce que signifie le commun du monde commun. Ici Tassin développe de très belles analyses. Développant les références insistantes d'Arendt à Héraclite, mais aussi indiquant une piste peu empruntée dans les travaux sur Arendt souvent obnubilés par la confrontation avec Heidegger : la dette d'Arendt à l'égard de la notion de monde chez Jaspers. A rebours d'une tendance à lire tout Arendt dans *Le concept d'amour chez Augustin*, Tassin rappelle aussi que, dans sa thèse, Arendt déploie une critique d'Augustin et que si reprise il y a, elle s'effectue en même temps qu'une inversion. Pour appuyer cette approche, on pourrait faire remarquer que la fameuse phrase «Initium ut esset homo creatus est», n'est jamais mentionnée dans *Le concept d'amour*. De très belles analyses aussi en commentaire d'une phrase de *La vie de l'esprit* que l'on cite souvent sans vraiment la comprendre: «la pluralité est la loi de la Terre»: Tassin travaille de façon passionnante l'articulation entre la terre et le monde, en confrontant la pensée arendtienne de la terre à la notion d'«arche originaire» chez Husserl, ainsi qu'à l'analyse de l'œuvre d'art par Heidegger.

Il faut comprendre, en fin de compte, que la pluralité ne se noue en un monde commun qu'à condition de la comprendre comme ouverture d'un espace public que Tassin différencie scrupuleusement de toute conception communautaire. Le commun du public n'est pas le commun de la communauté culturelle. Pour en établir la spécificité, Tassin se tourne vers les Conférences sur la philosophie politique de Kant, orientées, selon la

formule d'un cours de 1964, vers la recherche d'un «principe a priori de la politicalité humaine» (p. 456). Négligeant délibérément la distinction kantienne entre universalité et généralité, Arendt travaille la notion de sensus communis comme condition de possibilité de la communicabilité et de la généralisation des jugements, présents dans le procès même de leur formation, dans l'optique de la constituer comme le principe qui lie ensemble pluralité et communauté. Dès lors, le commun qui se dessine n'est autre que la perspective d'une citoyenneté du monde, d'une cosmopolitique. L'appel à la communication illimitée – à ne jamais confondre avec la recherche d'un consensus – serait alors le principe qui ferait d'un penseur un penseur politique et d'un acteur un citoyen. La pensée d'Arendt n'est jamais une pensée de l'«être-ensemble» mais une pensée du «vivre-ensemble» ou de l'agir concerté, dont le commun est toujours à la fois celui d'un lien et d'une séparation, commun jamais totalisable ni définissable car n'advenant jamais que dans son actualisation. Ou encore : «ce qui constitue la radicalité, discrète, de l'analyse arendtienne est la relégation de la question de l'Être au profit de la question de l'activité» (p. 329).

Il fallait en passer par la restitution – très partielle – des enchaînements de ce livre si dense, problématisé d'un bout à l'autre et déployant du début à la fin une sorte de déduction transcendante de la conceptualité arendtienne, pour parvenir à lui adresser quelques questions.

La première concernerait peut-être l'envers de la médaille de la rigueur du projet de Tassin. Si l'on ne peut qu'être d'accord avec l'hypothèse de la continuité et de l'unité de l'œuvre d'Arendt, il semble que Tassin coure parfois le risque de restituer une telle unité sous la forme d'un système, établissant des homologues entre les textes d'Arendt de façon par moments un peu forcée, me semble-t-il. Deux exemples. Tassin montre que la

méthodologie des *Origines* et de *Condition de l'homme moderne* est comparable. Dans les deux cas on serait en présence d'une analyse historique – *The Origins of Totalitarianism* et *The Human Condition* procèdent effectivement en remontant «aux origines» – et d'une analyse systématique – d'un côté les éléments, de l'autre les existentiels de l'activité humaine. Peut-on dire qu'il y a homologie entre «éléments» et «existentiels»? La grande différence tient, me semble-t-il, à la différence du projet qui anime les deux ouvrages. La difficulté de l'écriture des *Origines* a tenu à ce qu'il fallait écrire sur quelque chose que l'on voulait voir détruire : le totalitarisme issu de la cristallisation, le repérage des éléments étant une partie de cette écriture destructrice dans la mesure où elle contribuait à défaire la totalité. Les éléments correspondent à des «problèmes politiques non résolus» (*La Nature du totalitarisme*, p. 179). En revanche, le repérage des traits constants de la condition humaine vise déjà à en restituer les limites infranchissables – bien que susceptibles d'être entamées ou abîmées. Destruction et vœu de voir disparaître les «éléments», d'un côté, reconstruction comme l'a écrit Paul Ricoeur et pour cela rappel des «existentiels» menacés, de l'autre.

De là, je voudrais insérer une autre question. Sans être en mesure ici d'examiner la question des existentiels, les notions d'époqual ou d'historial appliquées à Arendt me semblent devoir être interrogées. Après tout si elle désigne elle-même sa démarche d'«analyse en termes d'histoire», n'est-ce pas pour éviter l'historial ou l'époqual – dont Tassin nous montre aussi en quoi son sens heideggerien ne recouvre pas celui d'Arendt. On pourrait aussi se référer à l'attaque en règle contre l'histoire de l'Être négligeant les événements, cette «écume des choses», selon le mot de Paul Valéry cité dans *La Vie de l'esprit II* (p. 238). Ce qui m'amène à un autre point. Lorsque Tassin définit l'événement-

tialité du monde comme «la pluralité des ouvertures de monde et au monde irréductible à toute pluralité définie» (p. 336), ne rabat-il pas l'événement au sens arendtien sur l'Événement de Heidegger? Ou encore, la conception arendtienne de l'histoire ne nous conduit-elle pas davantage à Benjamin qu'à Heidegger? C'est pourquoi, si le souci de Tassin de ne pas céder à une tendance trop facile qui consiste à raconter indéfiniment la vie d'Arendt est louable, on peut se demander jusqu'à quel point on peut éviter, quand on aborde un auteur comme Arendt, de faire retour aux événements et à l'expérience, non pour les raconter mais pour – à chaque fois – comprendre les enjeux différenciés des élaborations d'Arendt. Ainsi quand, pour justifier le passage de son analyse du jugement à celle des catégories de pouvoir et de violence, Tassin écrit qu'à la même époque où Arendt entreprenait «son travail de relecture de Kant (...) elle (définissait) les concepts de violence, puissance, force» (p. 490), peut-on négliger, d'une part, que la trilogie inachevée de *La vie de l'esprit* tire son impulsion du procès Eichmann, ce «rapport sur la banalité du mal» et que les distinctions conceptuelles émanent de la critique des impasses du mouvement étudiant? En d'autres termes, la déduction transcendantale restitue-t-elle toujours les articulations et les transitions des thought-trains d'Arendt?

Ce qui m'amène à mon second exemple. Tassin analyse le passage des Origines où Arendt dégage les trois étapes qui mènent à la destruction totale comme une triple destruction, une triple déliaison : «juridique, morale, psychique» (p. 174). A la destruction de la personne juridique, correspondrait la destruction du domaine public, à la destruction de la personne morale, la destruction de l'appartenance au monde, «et de son corollaire, la production poétique et technique» (p. 176), à la destruction de la personne psychique, la destruction de la condition de la vie. Le problème ici est l'incongruité de l'idée de personne

morale dans la tripartition. Peut-on vraiment en faire correspondre la destruction à la destruction de l'appartenance au monde, au sens de ce que construit l'homo faber? Ce n'est pas parce qu'Arendt procède le plus souvent en trois temps, qu'il y a à chaque fois homologie entre les trois temps. Le choix impossible détruisant toute idée de responsabilité morale détruit le deux-en-un de la délibération morale, liée pour Arendt au deux-en-un de la pensée. Il me semble très juste de refuser les lectures moralisantes d'Arendt et de rappeler toutes ses analyses machiavéliennes dans lesquelles elle montre que la politique n'a pas affaire au bien, et que lorsqu'on essaye de l'y faire pénétrer, le bien et la vertu mènent au crime. En cela la politique n'est pas concernée par le bien, mais par la liberté, en revanche il arrive – pas toujours – qu'elle ait affaire au mal, c'est-à-dire non pas à la violence en tant que telle mais au crime. Le procès Eichmann fut l'occasion pour Arendt de reconsidérer le totalitarisme à l'aune de l'effondrement moral de la société européenne, phénomène qu'elle ne découvre pas mais qui vient au premier plan de sa réflexion dans la dernière période de son oeuvre. Elle est directement intéressée par la question de savoir comment dans les «situations-limites» (*Vie de l'Esprit I*, p. 217), l'attitude morale de l'individu devient directement politique alors même qu'il n'était «pas possible d'assumer la responsabilité du monde, parce que la responsabilité politique suppose toujours un minimum de pouvoir politique» («Responsabilité personnelle et régime dictatorial», *Penser l'événement*, p. 103). La question qui oriente *La vie de l'esprit* n'est-elle pas quand même celle de savoir en quoi «la capacité de distinguer le bien du mal (est) liée au pouvoir de penser» (*Vie de l'Esprit I*, p. 28)? Il y a sans doute une articulation entre l'éthique et le politique propre à Arendt qu'il vaudrait sans doute le coup un jour d'explorer pour elle-même. ←