

Arendt est une juive allemande ayant connu en France le camp de Gurs avant d'acquérir la citoyenneté américaine, et qui, si elle écrit tant en allemand qu'en anglais, semble le plus souvent penser en grec ou en latin. Il n'est guère étonnant qu'elle se réfère au paradigme de la traduction pour désigner ses propres tentatives d'articulations conceptuelles, ou soit si sensible aux contresens, parfois féconds, que le passage d'une langue à une autre, d'un monde à un autre, favorise.

Précisément, il s'agit de prendre soin du monde. Et constituer un monde véritablement commun, sans enfermement dans la perspective particulière et irremplaçable qu'ouvre pour nous une langue, une tradition, une culture, (la monade serait dès lors vraiment sans porte ni fenêtre...) signifie entendre et répondre : traduire, se mouvoir. Et traduire, cela veut dire en ce cas « distinguer ».

Arendt ne produit pas de définition — pas plus qu'elle n'explicite une quelconque méthode, ou ne prend la peine d'éclaircir la façon dont elle procède : elle formule, constamment, d'une façon systématique des distinctions, qui sont pourtant toujours adossées à un langage « commun » et se voulant tel, à tous les sens du terme (la technicité est donc exclue et l'érudition discrète). Il faudrait distinguer, discerner, filtrer, critiquer. L'autorité n'est pas le pouvoir, penser n'est pas calculer ou déduire, un mouvement n'est pas un parti, ni un conseil, promettre ou contracter n'est pas consentir, le travail n'est pas la fabrication, la politique n'est pas le social, le privé n'est pas l'intime, l'antisémitisme n'est pas l'antijudaïsme... la libération n'est pas la liberté, la domination n'est pas le gouvernement.

Mais dans les derniers exemples, outre les questions de traduction de *liberty* et *freedom* ou *gouvernement* et *rule*, force est de constater qu'Arendt ne suit pas de façon rigide les distinctions qu'elle produit (et qui, cela n'est pas du tout anodin, ne renvoient quasiment jamais au face à face de deux termes, concepts ou notions, mais au moins à des triades). Les distinctions prétendent donc être à la fois solidement enracinées dans l'expérience, et à la fois formulées dans une perspective particulière (tel ouvrage étudie tel objet, à telle période en s'adressant à tel public...) qui doit sans cesse être reprise, modifiée, redéployée, si l'on change de place, si l'on modifie le point de vue. Ici comme ailleurs « *la pluralité est la loi de la terre* ». Ce qui indique aussi que les distinctions ne sont jamais des oppositions : la question est de retrouver des spécificités et des articulations (entre travail, œuvre et action par exemple) et des processus (ce qui fait qu'on confonde toujours les trois, même si on ne les confond pas sous la même activité dominante). Il n'y aurait rigoureusement aucun sens à isoler une notion. Toutes les notions renvoient, constamment, les unes aux autres.

On s'est aussi efforcé ici de montrer comment toute activité ou tout pouvoir, enracinés dans une expérience, devaient être repris dans une institution qui les stabilise et leur confère une place dans le monde.

Enfin certains thèmes souterrains, plus ou moins importants, courent dans l'œuvre d'Arendt qui ne les définit jamais — et on n'a pas pensé se substituer à l'auteur. Mais c'est non sans regret qu'on a laissé dans l'ombre, douleur, suicide, esclavage, poésie, oubli ou, à l'inverse témoignage...

Action

→ *Travail, œuvre et Action*

■ On ne saurait réduire l'action, qu'il faut expressément distinguer du travail et surtout de la fabrication, du faire, à sa dimension politique, pourtant privilégiée par Arendt. L'action est la seule activité qui exige la pluralité, par elle nous assumons, par une sorte « d'entrée en scène » le fait physique de notre naissance, de « notre mise au monde », nous actualisons ce qui était un donné passif. Par l'action *et* la parole, l'être humain *se révèle, se distingue, et s'exposant* aux autres, à ses compagnons, montre *qui* il est, son unicité. L'action peut donc donner lieu à une biographie, au récit d'une vie spécifiquement humaine, et vivre devient un « *inter homines esse* » (ce qui ne vaut ni pour l'*animal laborans*, ni pour l'*homo faber*). L'agir (qui est toujours en fait un co-agir qui requiert la présence de mes pairs, de mes égaux) doit d'abord se comprendre comme spontanéité, commencement, comme capacité à initier un processus, ou, tout aussi essentiellement à interrompre l'automatisme d'un processus. C'est ce qui fait de la désobéissance civile une véritable action. Il y a donc toujours un élément d'arbitraire dans l'action qui rompt les chaînes de cause à effet, et crée donc de la nouveauté, de l'inattendu. Arendt dira de façon provocante que l'action crée des miracles.

■ ■ Celui qui accepte d'agir et de parler prend le risque de s'exposer. L'une des vertus majeures corrélées à l'action est donc le courage — quand bien même le héros de l'histoire se révélerait un lâche (il a quitté l'obscurité protectrice, acosmique, de la vie privée). Et cela d'autant plus que l'acteur, le héros de l'histoire n'en est en rien l'auteur, qui nous sommes nous demeure caché. On ne fabrique pas sa vie. La signification de nos actes et de nos paroles — qui sont toujours insérés dans le réseau des affaires humaines qui les rend

imprévisibles — ne peut se ressaisir qu'après-coup. C'est que montrent, entre autres, les histoires d'Achille et d'Œdipe et un des sens de l'adage grec « nul ne peut être dit *eudaimon* /heureux/ avant sa mort ». C'est une des frustrations de l'action — une des raisons de sa futilité : le héros ne sait pas, ne peut pas savoir qui il est, il ne maîtrise pas la signification de ses actes. Ni leur conséquences. L'action, à la différence du faire, de l'œuvrer est irréversible et imprévisible, parce que toute action, (et comme le dit Burke, toute action est action de concert) est prise dans un réseau qui fait que la fin visée n'est presque jamais atteinte. Il faut, une fois encore, faire fond sur le lexique : grec et latin connaissent deux termes pour agir « *archein* » (commencer, guider) et « *agere* » (mettre en mouvement, mener) et leurs répondants « *prattein* » (traverser, aller jusqu'au bout, achever) et « *gerere* » (porter). L'action serait initiée par quelqu'un et menée à bout par plusieurs participants. Ainsi le roi chez Homère est-il guide, c'est-à-dire *primus inter pares*, premier entre ses pairs, et non pas chef ou souverain. En ce sens, l'action a toujours un caractère hubristique, elle tend à produire des conséquences infinies, à forcer toute limite, ce qui n'est que le corrélat de sa capacité à établir des rapports. La démesure est la tentation inhérente de l'action et de ce fait la seconde vertu pratique ou politique par excellence est la modération, ce qui signifie plus que la retenue, le sens des limites. L'action est donc imprévisible, irréversible et sans auteur (ce qui ne signifie en rien sans responsable, bien à l'inverse). Ces calamités (en partie conjurée par le pardon et la promesse) proviennent donc toutes de l'inscription de l'action dans la pluralité — et il faut bien ressaisir que la liberté liée à l'action exclut la souveraineté qui ne vaut que pour la fabrication. Mais précisément rien n'est plus dommageable pour Arendt que la confusion de l'agir et du faire, de la liberté et de la souveraineté. « *Si l'homme est incapable de compter sur soi ou d'avoir foi en lui-même [...] c'est pour les humains le prix de la liberté, et l'impossibilité de rester les seuls*

mâtres de ce qu'ils font, d'en connaître les conséquences et de compter sur l'avenir, c'est le prix qu'ils paient pour la pluralité et pour le réel, pour la joie d'habiter ensemble un monde dont la réalité est garantie à chacun par la présence de tous » (CHM, 311). Il arrive à Arendt de distinguer but, fin, sens et principe d'une activité (QQP, 129 et suiv.). Car une autre lecture mutilante de l'action consiste à l'interpréter selon la motivation de l'agent — d'un point de vue donc psychologique et non pas mondain — ou selon son but — qui non seulement est rarement atteint, mais ce qui reconduit l'invasion de l'agir par l'œuvrer et ses critères, et réduit l'action à un simple moyen pour une fin plus haute. Il ne s'agit pas de dire que les motifs, les buts, les intérêts, ne jouent aucun rôle dans l'action. Mais l'action libre transcende les motifs et les desseins. La source de l'action libre n'est ni la volonté, ni l'entendement, mais un principe dont la validité universelle n'est pas épuisée par son actualisation. Le principe est donc en quelque sorte extérieur à l'action et toujours général. L'action fait apparaître le principe qui la guide dans le monde et ainsi, si les hommes ont la capacité d'être libres, être effectivement libre coïncide avec l'actualisation d'un principe. C'est pourquoi la vertu au sens politique n'est pas la vertu de Robespierre ou de Rousseau, mais celle de Machiavel, la virtuosité qui exige une audience, une sorte de performatif, d'art d'exécution. Et Arendt d'énumérer l'honneur, la gloire, l'égalité, la distinction, la crainte, la méfiance, la haine... nous pouvons ajouter la solidarité, l'amitié ou respect, les promesses et délibérations.

■ ■ ■ Définir l'action peut sembler une gageure, tant le terme renvoie à tous les concepts fondamentaux chez Arendt (pluralité, naissance, commencement, liberté, monde, principe, pouvoir, vie, etc.) et par suite à l'ensemble de son œuvre qui peut se comprendre comme une tentative de restaurer la dignité de l'action et de la sphère politique — dont le XX^e siècle a tendu à nous faire désespérer, voire à nous dégoûter. L'action ne saurait se réduire à sa

dimension politique, puisque, par exemple, les fabricants se livrent à l'action d'échanger sur la place publique du marché. En même façon, l'amour — toujours compris, de la même façon que le bien — comme la plus grande des forces antipolitiques et anti-mondaines — peut saisir le « qui » que l'acteur cherche à manifester par l'action et la parole. Et l'action charitable — liée aux « bonnes œuvres » exigent sous peine d'hypocrisie, de demeurer cachée. Arendt est hantée par la fragilité et la futilité de l'action qui seule pourtant peut entretenir l'amour du monde (*Amor mundi* devait être le titre de *La Condition de l'homme moderne*) et accomplir l'excellence des humains, excellence qui soit bien notre fait. L'action est alors la reprise de tout ce qui est donné ou produit — la naissance, la nature, l'univers des artefacts — de façon à l'accomplir, lui donner sens et en répondre.

Administration, bureaucratie, experts

→ *Totalitarisme, Révolution, Social*

Antisémitisme

■ Symboliquement, c'est le livre consacré à l'antisémitisme qui ouvre la première œuvre magistrale d'Arendt, *Les origines du totalitarisme*. L'antisémitisme — dont l'histoire complète dépasse donc largement le cadre de l'ouvrage — y est étudié des Juifs de cour à l'Affaire Dreyfus — ce qui exclut l'antijudaïsme d'une part, et la forme spécifiquement nazie d'autre part, car selon Arendt, la seule conséquence *directe* de l'antisémitisme n'est pas le nazisme, mais le sionisme. L'antisémitisme ici étudié est donc lié au destin de l'État-nation, et *dans ce sens*, l'on peut dire que les Juifs forment la « minorité par excellence ». « *Le plus triste dans l'histoire du peuple juif est*

que seuls ses ennemis comprirent que la question juive était “un problème politique” » (TC, 158). Arendt, qui à la question « qui êtes-vous ? » répondait « une Juive » tant il est essentiel de répondre dans les termes mêmes où l’on est attaqué, entendait donc expliquer, avant l’abjection du totalitarisme au pouvoir, la plausibilité de la bêtise antisémite, et donc aussi, en apparence seulement paradoxalement, la part de responsabilité des Juifs. Il s’agit bien de réinscrire l’histoire des Juifs dans celle de l’Europe, et de faire droit à la pluralité : « Il est faux que nous ayons partout et toujours été essentiellement des victimes innocentes. Mais si tel était le cas, ce serait effrayant, cela nous exclurait définitivement de l’histoire de l’humanité, comme tous les autres persécutés » (AJ, 28).

■ ■ Il s’agit alors de rompre avec plusieurs types de lecture de l’antisémitisme — et l’on comprend qu’Arendt ait pu louer Salo Baron et toute tentative de la nouvelle historiographie juive pour rompre avec « l’historiographie larmoyante ». Il s’agit donc de récuser les idées d’un antisémitisme éternel, du Juif comme bouc émissaire, et de l’antisémitisme comme nationalisme latent. Dans ces trois figures, il s’agit bien de récuser l’inscription des Juifs dans l’histoire, comme la diversité sociale, politique, économique, etc. des Juifs. C’est pourquoi le « héros » de Arendt n’est certes pas Herzl mais bien B. Lazare, qui à la fois peut lancer l’affaire Dreyfus et forger la catégorie de « paria conscient », qu’Arendt adjoindra à celles de paria et de parvenu. Arendt distingue et articule dès lors, un antisémitisme politique et un antisémitisme social, dont l’existence et les rapports sont étroitement liés au devenir de l’Étatnation, dont il faut précisément prendre en compte les deux termes. « Ils devaient toujours payer le prix de la gloire sociale d’une misère politique et celui du succès politique d’une injure sociale » (TC, 162). Si l’État accorde des privilèges aux Juifs, ceux-là se retrouvent dans une position exceptionnelle dans le système de classes de l’Étatnation, et tout groupe en conflit avec l’État tendra à l’antisémitisme.

Inversement, l'égalité sociale croissante des Juifs avec les autres groupes sociaux suscitera un antisémitisme social. Et l'assimilation — dont Arendt dénoncera constamment les pièges — tendra, selon la formule de Judah Leib Gordon, à demander à un chacun d'être « *un homme dans la rue et un Juif à la maison* », à transformer le judaïsme en judéité et à envahir et malmener la vie privée. Sur ce point Arendt renverra à Proust. Et cela jusqu'à ce que les mouvements antisémites, liés à l'impérialisme continental, commencent à montrer que : « *l'antisémitisme était un instrument destiné à liquider, non pas simplement les Juifs, mais encore la structure politique de l'État-nation comme telle.* » (*Antisem*, 264).

■ ■ ■ Un ouvrage comme *L'antisémitisme* peut prêter à autant de contresens et de méprises que *Eichmann à Jérusalem*. Dans le premier cas, il faut tenir ferme que l'antisémitisme étudié par Arendt doit rendre compte de ce qui rend possible, mais en rien nécessaire, la rupture totalitaire, étudiée pour elle-même dans le troisième tome. Les textes de guerre montrent Arendt soucieuse d'une « armée juive », et d'une ironie et auto ironie éprouvantes dans un article comme « *Nous, les réfugiés* », tandis qu'elle s'engageait, temporairement, aux côtés du sionisme. Et elle a été l'une des premières à voir dans l'univers concentrationnaire une institution, essentielle, des totalitarismes, et à saisir l'extermination totalitaire comme un « mal radical », qui renvoient les victimes et les bourreaux à une innocence et à une culpabilité monstrueuses (*L*, 63). Cela ne rend que plus urgent de réinscrire l'histoire des Juifs dans le monde commun. En ce sens rien ne semble moins « arendtien » que le terme même de « shoah », notre auteur ayant toujours préféré, selon le titre de Hilberg de parler de la « destruction des Juifs d'Europe ».