

**Richard J. Bernstein, *Denkerin der Stunde. Über Hannah Arendt*, übersetzt aus dem Englischen von Andreas Wirthensohn, Berlin: Suhrkamp-Verlag 2020, 140 S., 14,- €, ISBN : 978-3-518-42944-0**

---

Spécialiste du pragmatisme américain et longtemps proche de Richard Rorty, ouvert à différents courants de la pensée contemporaine dont l'herméneutique et la déconstruction, Richard J. Bernstein, né en 1932, a enseigné à Yale, à Haverford College, puis à la New School of Social Research où professa également Hannah Arendt. Toujours actif à quatre-vingt-dix ans, Bernstein continue de publier régulièrement. En 2018, il a fait paraître un essai sur Hannah Arendt intitulé *Why read Hannah Arendt now ?* L'ouvrage a été traduit en allemand et publié chez Suhrkamp en 2020 sous le titre : *Denkerin der Stunde. Über Hannah Arendt*. Écrit dans une langue claire, presque sans notes, fort bien traduit par Andreas Wirthenson, il ne s'agit pas d'un essai technique proposant une interprétation nouvelle des écrits d'Arendt mais d'une défense de l'actualité de sa pensée rédigée pour un vaste public, une sorte de bréviaire pour le lecteur d'Arendt aujourd'hui.

Cette publication n'est pas sans lien avec la parution en anglais, la même année 2018, d'un second volume d'*Essays in Understanding* par Jerome Kohn, consacré cette fois aux différents textes publiés séparément durant les deux dernières décennies de la vie d'Arendt. Le recueil s'intitule *Thinking Without a Banister. Essays in Understanding, 1953-1975*. Kohn reprend une expression forgée par Arendt en 1972, que l'on retrouve dans cette nouvelle anthologie de ses textes<sup>1</sup> et dont Bernstein avait déjà fait, cinq ans plus tôt, le titre de l'un

---

<sup>1</sup> Hannah Arendt, *Thinking without a Banister. Essays in Understanding, 1953-1975*, Edited and with an introduction by Jerome Kohn, New York, Schocken Books, 2018, p.473.

de ses livres : *Violence. Thinking without Banisters*<sup>2</sup>. Réciproquement, Bernstein dédie son nouvel essai sur Arendt « à Jerry Kohn ». Il précise que, ami depuis plus de vingt-cinq ans, celui-ci fut « son inspirateur tout au long de [s]on propre cheminement avec Hannah Arendt ». Ces remerciements, qui figurent en tête de l'édition américaine, sont renvoyés à la fin de l'édition allemande de l'essai de Bernstein (p.133). En retour, c'est une phrase de Kohn qui a été choisie pour la quatrième de couverture de l'essai : « Un livre merveilleux. Grâce à Bernstein, nous comprenons que l'œuvre d'Arendt, œuvre d'une vie, est devenue aujourd'hui notre tâche. »

Arrêtons-nous à la signification de l'expression choisie comme titre par Kohn : *Thinking Without a Banister*, c'est-à-dire penser librement, sans rampe ni garde-fou. On remarque à ce propos qu'il a réédité dans le recueil de 2018 les deux apologies rédigées par Hannah Arendt en hommage à Martin Heidegger, en septembre 1969, pour ses quatre-vingts ans : le fameux discours intitulé « Heidegger a quatre-vingts ans » – publié en Allemagne dans la revue *Merkur* et non réédité en anglais depuis sa parution en 1971, sauf dans la correspondance échangée entre Arendt et Heidegger – et un texte plus court, « Pour Martin Heidegger ». Ce dernier texte a été publié chez Klostermann en 1977, en tête d'un volume conçu comme un mémorial de la mort de Heidegger un an plus tôt, sous le titre : *Dem Andenken Martin Heidegger : zum 26 mai 1976*. Jerome Kohn ne précise pas que le texte avait été remis à Heidegger en 1969, dans le livre d'or conçu pour ses quatre-vingts ans. Or, que lit-on dans ce court texte d'Arendt ? Une apologie de Heidegger et de son œuvre, érigés en paradigmes pour la pensée :

---

<sup>2</sup> Richard J. Bernstein, *Violence: Thinking without Banisters*, Cambridge, Polity Press, 2013. L'ouvrage est consacré aux conceptions de la violence de Carl Schmitt, Walter Benjamin, Hannah Arendt, Frantz Fanon and Jan Assman. Dans sa préface, Bernstein indique avoir repris l'une des expressions favorites d'Arendt : Denken ohne Geländer.

Cette œuvre et cette vie nous ont appris, me semble-t-il, ce que c'est que *penser*, et que les écrits [de Heidegger] demeureront paradigmatiques à cet égard<sup>3</sup>.

C'est donc explicitement dans la ligne de Martin Heidegger qu'Arendt a entrepris de développer sa propre pensée. Nous savons d'ailleurs toute l'importance pour elle des deux principaux cours qu'elle a suivis de ce dernier : celui de l'hiver 1924-1925 à Marbourg sur le *Sophiste* de Platon et celui professé en 1951-1952 sous le titre *Qu'appelle-t-on penser ?* Dans ses *Philosophical Profiles* publiés en 1986, lesquels contiennent deux chapitres sur Hannah Arendt faisant suite à un chapitre sur Heidegger, Richard Bernstein reconnaissait lui-même la dette de celle-ci à l'égard de Heidegger :

Il est [...] clair que l'analyse de la pensée par Arendt dans *La vie de l'esprit* est redevable aux propres méditations de Heidegger sur la pensée<sup>4</sup>.

Or, dans *Denkerin der Stunde*, toute référence à Heidegger a disparu, mise à part une unique mention de son nom dans l'introduction. Il s'agit sans doute de la plus importante parmi les nombreuses omissions que comporte le livre, sur des points pourtant incontournables pour qui entend comprendre la pensée d'Arendt. Peut-on, en effet, affirmer d'Arendt qu'elle pense librement, sans rampe ni garde-fou, si en réalité son œuvre et son mode de pensée s'inscrivent dans le sillage de Heidegger ?

Dans l'introduction de son essai (p.7-15), Bernstein apparaît comme si imprégné de la façon d'écrire d'Arendt qu'il présente sa vie sur le modèle des biographies mythologisées de *Men in Dark Times*. Hannah Arendt est dépeinte comme l'une de ces rares personnalités capables d'illuminer l'espace public et de restaurer en cela la dignité du politique, dans les « sombres temps » qui sont les nôtres. Bernstein lui applique

<sup>3</sup> *Ibid.*, p.432.

<sup>4</sup> Richard J. Bernstein, "Rethinking the Social and the Political", *Philosophical Profiles. Essays in a Pragmatic Mode*, Philadelphia, University of Pennsylvania, 1986.

le schéma inversé de la biographie de Walter Benjamin par Arendt qui venait conclure *Men in Dark Times*. Benjamin se voyait dépeint comme frappé de malchance. Arendt est désormais mythifiée comme favorisée en chaque moment décisif de son existence par la déesse *Fortuna* invoquée par Machiavel.

Par ailleurs, rien n'est dit de la formation d'Arendt à Marbourg puis à Heidelberg. Rien également sur son compagnonnage amoureux pendant près de deux ans avec Benno von Wiese und Kaiserwaldau qu'elle a failli épouser, ce spécialiste de Schiller devenu un national-socialiste ardent et dont Arendt a favorisé la venue comme professeur invité aux États-Unis après 1945, lui permettant d'apparaître comme le représentant le plus autorisé de la germanistique. Rien sur sa thèse sur Augustin où elle se débat déjà avec l'existential heideggérien du « monde ». Rien non plus sur ses premiers travaux et publications consacrés au romantisme politique – marqués par la lecture de l'essai de Carl Schmitt sur ce thème – et aux figures d'Adam Müller et Friedrich von Gentz, dans lesquels on trouve déjà formulée une conception de la *Gemeinschaft* et la récusation du concept d'être humain pris dans son universalité, qui se révéleront récurrents dans toute son œuvre. De ce fait, les fondements intellectuels et politiques de la pensée d'Arendt ne sont jamais examinés alors même qu'il s'agit, pour Bernstein, de porter aux nues sa vision du politique et de l'ériger en référence exemplaire pour notre temps.

Reportons-nous maintenant aux neuf chapitres de son essai respectivement intitulés : 1. Apatrie et réfugiés ; 2. Le droit d'avoir des droits ; 3. Opposition loyale : La critique du sionisme par Arendt ; 4. Racisme et ségrégation ; 5. La banalité du mal ; 6. Vérité, politique et mensonge ; 7. Pluralité, politique et liberté publique ; 8. La révolution américaine et l'esprit révolutionnaire ; 9. La responsabilité personnelle et politique.

Chacun de ces chapitres revisite, de façon synthétique et avec une grande clarté dans le style, ce que l'on pourrait appeler les lieux communs de la réputation d'Arendt aujourd'hui. Nous proposons de les examiner tout à tour, en vue d'évaluer

le bien-fondé de ce qui constitue aujourd'hui l'exceptionnelle *fama* dont bénéficie l'œuvre d'Arendt, puisque tel est le sujet du livre de Bernstein.

### *1. Apatridie et réfugiés (p.16-21)*

L'auteur aborde d'emblée un problème certainement central, celui des apatrides et des réfugiés, objet du premier chapitre. Certes, on ne peut accueillir qu'avec le plus grand respect l'expérience d'apatride qu'a connue Arendt entre 1933 et 1951, date à laquelle elle a obtenu la nationalité américaine – surtout lorsque l'on connaît la responsabilité des gouvernements français et particulièrement du gouvernement de Vichy dans l'internement en 1940 des apatrides ayant fui l'Allemagne pour des raisons politiques ou raciales. Et Bernstein fait à juste titre crédit à Arendt d'avoir perçu l'importance d'un phénomène alors principalement européen – ou euro-américain – et depuis lors devenu mondial, les camps de réfugiés s'étendant sur presque tous les continents. Cependant, si Arendt a le mérite d'avoir contribué à soulever un problème qui continue d'être criant, a-t-elle su apporter des solutions ?

### *2. Le droit d'avoir des droits (p.28-43)*

Le second chapitre est consacré à la formule fameuse que celle-ci a conçue comme une réponse au problème des réfugiés et apatrides, celle du « droit à avoir des droits ». Cette formule d'Arendt, que l'on pourrait rapprocher d'une autre forgée également par elle, « la liberté d'être libre », apparaît tout aussi tautologique et redondante, mais, en réalité, elle cache une négation. Si en effet l'être humain possède un droit à avoir des droits, c'est parce qu'aucun droit déterminé ne lui est reconnu en tant qu'être humain. Tout au plus la virtualité du « droit à avoir des droits » qui signifie, dans la pensée d'Arendt, le droit d'appartenir à une communauté politique déterminée. Cela revient à nier le droit naturel et tout particulièrement l'égalité naturelle entre tous les êtres humains,

qu'Arendt rejette explicitement. Cela revient aussi à récuser le principe des droits de l'être humain tels qu'ils ont été promulgués dans la déclaration des droits de l'homme de 1789, puis généralisés dans le droit international avec la déclaration universelle des droits de l'homme de 1948.

En réalité, Arendt confond le principe des droits et la protection dans le respect de ces droits. Certes, c'est en tant que citoyens que nos droits sont les mieux défendus. Mais cela ne signifie pas que la structure politique à laquelle nous appartenons déterminerait nos droits en tant qu'êtres humains. En outre, Arendt modifie le fondement même des droits de l'être humain en ne parlant plus du droit à la liberté mais du droit à avoir une place dans le monde. Elle pense à partir des existentiels d'Être et *temps*, tout particulièrement l'être au monde et l'être en commun, deux modalités fondamentales de la *Befindlichkeit* du *Da-sein*. Bernstein n'accordant aucune attention à la formation d'Arendt, il ne permet pas au lecteur non averti de comprendre comment s'est constituée sa pensée et à partir de quels présupposés elle a conçu la formule du « droit à avoir des droits » rapporté au droit à avoir une place dans le « monde ». Ce n'est désormais plus le concept de l'humanité qui est censé fonder le droit mais l'existential du monde commun.

### 3. *Opposition loyale : La critique du sionisme par Arendt (p.44-55)*

Le troisième chapitre porte sur un moment particulièrement pertinent de l'itinéraire politique d'Arendt, lorsque, partisane d'un État fédérant arabes et juifs, elle se situe dans une « opposition loyale » à la politique dominante. Bernstein conclut en affirmant que si, concrètement, la solution préconisée par Arendt dans les années 1940 et particulièrement en 1948 en accord avec Judah Magnes, intervenait déjà trop tard étant donné les tensions dans la région, son diagnostic sur les problèmes posés par la politique adoptée demeurerait pertinent. On peut cependant constater qu'après cette date, Arendt n'a plus

guère pris le risque de continuer à rechercher et à proposer des solutions politiques à la situation toujours plus tendue qui prévalait au Moyen Orient.

#### 4. Racisme et ségrégation (p.56-66)

La seule section sérieusement critique de l'essai de Bernstein correspond au chapitre 4, qui porte sur le racisme et la ségrégation raciale. Bernstein commence par reconnaître qu'Arendt pouvait succomber au pire défaut des intellectuels selon elle : imposer ses propres catégories au lieu d'être attentif à la complexité du réel. En 1954, la Cour Suprême des États-Unis avait reconnu que la ségrégation dans les écoles publiques violait le 14<sup>ème</sup> amendement de la Constitution. Le 4 septembre 1957, dans la ville de Little Rock, Elizabeth Eckford, jeune afro-américaine de 15 ans <sup>5</sup> qui se rendait à l'école publique de la ville de Little Rock, s'était heurtée aux baïonnettes de la Garde Nationale de l'État de l'Arkansas, envoyée par le Gouverneur de l'État qui s'opposait à la décision fédérale. Hannah Arendt avait publié un article à ce propos dans *Dissent* en 1959, après son refus par la revue *Commentary*. Elle y prenait position en faveur de la ségrégation dans les écoles.

Bernstein observe à juste titre qu'Arendt reprend et applique les catégories élaborées peu avant dans *Condition de l'homme moderne* (*The Human Condition*, en allemand, *Tätiges Leben*) lorsqu'elle distingue le politique, le social et le privé. Il cite la conclusion qu'Arendt tire de ses distinctions et du fait qu'elle dénie toute pertinence au principe d'égalité entre les êtres humains dans la vie sociale : « Le gouvernement ne peut légitimement prendre aucune mesure contre la discrimination sociale parce que le gouvernement ne peut agir

---

<sup>5</sup> Née le 4 octobre 1941, Elizabeth Eckford est âgée de 15 ans – presque seize – le 4 septembre 1957. Le traducteur allemand la rajeunit d'un an (« ein vierzehn Jahre altes schwarzes Mädchen », p.57) alors que Bernstein donne son âge exact dans l'édition américaine originale.

qu'au nom de l'égalité - un principe qui n'existe pas dans la sphère sociale. »

Il est extraordinaire de soutenir que l'on ne peut pas attendre de l'enseignement public qu'il respecte l'égalité entre les enfants, au motif que l'éducation relève du social et non du politique et que l'égalité serait un principe uniquement politique et non pas social. Cette coupure entre *polis* et *societas* est sans justification.

En outre Arendt, comme les suprémacistes du Sud des États-Unis, défend le droit des États contre le droit fédéral en l'occurrence seul conforme à la Constitution des États-Unis, dont elle semblera pourtant faire si grand cas dans son essai *De la Révolution*. On voit à quoi peut concrètement conduire la formule trop vague du « droit à avoir des droits » et la négation des droits humains qu'elle suppose, à commencer par le droit à l'égalité. Il eût été souhaitable que Bernstein tire les conséquences plus générales qu'entraînent les positions théoriques d'Arendt et ses effets concrets.

Bernstein souligne le manque de sensibilité d'Arendt à l'égard des discriminations raciales exercées aux États-Unis contre les afro-américains. Il contraste avec son extrême sensibilité à l'égard de toute manifestation d'antisémitisme à l'école pendant sa scolarité. Cette insensibilité et cette contradiction ne sont-elles pas la marque d'un préjugé négatif à l'égard des afro-américains, ce qui constitue de fait une forme de racisme ? Comment les expliquer autrement ?

### 5. *La banalité du mal* (p.67-74)

Dans le chapitre qui suit, le cinquième, Bernstein revient sur l'expression la plus célèbre d'Arendt, celle choisie comme sous-titre à son essai de 1963 sur le procès à Jérusalem d'Adolf Eichmann : la « banalité du mal ». Il rappelle à quel point la discussion par Arendt du rôle des conseils juifs lors de l'extermination des Juifs d'Europe avait suscité, « à juste titre », écrit-il, une grande indignation. Bernstein parle d'une « affirmation incendiaire et irresponsable », lorsqu'elle prétend que

le nombre de victimes juives n'aurait jamais été aussi élevé sans le concours de ces conseils.

Bernstein défend ensuite avec véhémence l'expression trop fameuse de « banalité du mal » choisie par Hannah Arendt comme sous-titre de son essai sur Eichmann. Cependant, la façon dont il justifie cette expression n'évite pas les clichés habituels à ce propos et esquivé les approfondissements nécessaires : parce qu'on aurait tendance à penser que celui qui accomplit des actes monstrueux ne saurait être qu'un monstre, Arendt aurait eu le mérite de s'élever, à la suite de Jaspers, contre cette façon de penser.

En réalité, la question n'est pas là. Il faut précisément en venir aux écrits d'Arendt et relire ce qu'elle écrit à l'appui de son usage de l'expression « banalité du mal » dans le texte même d'*Eichmann à Jérusalem*. Selon elle, il est pertinent de parler de « banalité du mal » à propos d'Eichmann parce que celui-ci est « sans motif ». L'expression n'est qu'une façon de traduire l'« absence de pensée » ou d'Eichmann, un terme qu'Arendt reprend à Martin Heidegger et dont Dolf Sternberger avait pertinemment remis en question la pertinence et l'usage par ce dernier. Or, cette vision d'Eichmann est tout simplement fautive. Les entretiens en Argentine d'Eichmann avec Willen Sassen, ancien volontaire de la SS, le montrent précisément, de même que les milliers de pages de notes prises par Eichmann durant son procès et dont l'étude est toujours en cours. La vraie question, c'est d'étudier avec précision à son propos comment se forme la pensée d'un génocidaire, travail remarquablement mené à bien par l'historien anglais David Cesarani.

Bernstein se contente pour sa part de contester le fait qu'Eichmann aurait eu des motifs « monstrueux, sadiques » ou même, ajoute-t-il, « antisémites ». Veut-il dire que celui-ci aurait travaillé, avec Himmler et Heydrich, à la destruction des Juifs d'Europe sans être lui-même antisémite ? Nous connaissons pourtant bien, aujourd'hui, le mot d'Eichmann à ses hommes à la fin de la guerre : « Je sauterai dans ma tombe en riant, car c'est une satisfaction extraordinaire pour moi que

d'avoir sur la conscience la mort de cinq millions de Juifs. » (Arendt ne rappelle ce mot que pour le réduire à une simple rodomontade sans tenir compte de ce qu'il dénote.)

Ajoutons que l'expression « banalité du mal », dans son indétermination, peut être prise au sens subjectif et objectif. Au sens subjectif, cette banalité se rapporte à l'auteur du mal en question ; au sens objectif, à la nature des crimes commis. Nous avons vu qu'au sens subjectif principalement retenu par Arendt, elle a voulu soutenir qu'Eichmann était sans motif et témoignait de son « absence de pensée ». En quoi elle est allée dans le sens de la défense que celui-ci a voulu présenter de lui à Jérusalem, où il s'agissait pour lui et son avocat Servatius de prouver qu'il n'aurait pas eu d'intentions criminelles. Au sens objectif, la radicalité des crimes nationaux-socialistes, principalement dans la mise à mort des hommes, femmes et enfants à Babij Yar en Ukraine, à Auschwitz Birkenau et dans les lieux d'extermination de l'Aktion Reinhard en Pologne à Belzec, Sobibór, Treblinka, ne saurait soutenir l'usage de l'objectif « banal ». On continuera donc à partager l'indignation de Gershom Scholem face à l'utilisation par Arendt de ce terme – Scholem parle à juste titre de « slogan » –, à propos de l'extermination des Juifs d'Europe.

On est tout aussi réservé de voir Bernstein approuver la naturalisation des crimes nationaux-socialistes, lorsque Jaspers emploie la métaphore médicale de la « bactérie » et Arendt celle d'un « champignon » qui se répand. Les bactéries, les champignons, ont un rôle à jouer dans l'économie du vivant. Rien de tel dans l'œuvre de mort intentionnellement poursuivie par les nationaux-socialistes, même si ceux-ci affectionnaient les métaphores médicales pour couvrir et justifier leurs crimes.

## 6. *Vérité, politique et mensonge (p.76-91)*

La façon dont Hannah Arendt a traité des rapports entre vérité et politique est l'un des aspects les plus troublants de sa pensée. Sur ce sujet, Richard Bernstein se range entièrement

à l'avis d'Arendt lorsqu'elle récusé le souci de vérité propre à la philosophie politique au profit de la seule considération de l'opinion telle qu'elle se forme dans le débat public.

La manière d'argumenter d'Arendt est d'autant plus déconcertante que dans son essai « Du mensonge en politique », à propos des « Pentagone Papers » sur la guerre du Vietnam, elle semble, dans un premier temps, défendre les vérités de fait contre leur déformation par la propagande gouvernementale. Cependant, on discerne assez vite que dans ses différents écrits relatifs au politique, le thème directeur d'Arendt est celui de la récusation du rapport à la vérité en politique, toute vérité, à commencer par les vérités rationnelles, étant perçue par elle comme coercitive et contredisant en cela la liberté politique. En définitive, pour Arendt, la politique relève de l'apparence et de l'opinion. Elle prend en cela le parti des sophistes contre Socrate et Platon. Dans son discours de 1959, à l'occasion de la remise du prix Lessing, elle présente avec éloge le fait de renoncer au rapport à la vérité dans le dialogue public. On ne voit donc pas bien en quoi Arendt pourrait aujourd'hui nous éclairer sur l'attitude à tenir face à la prolifération des *fake news*.

On peut mentionner à ce propos deux occasions au moins où Hannah Arendt prend beaucoup de libertés avec la vérité. D'une part, dans sa correspondance avec Karl Jaspers, lorsque paraît en 1966, dans *Le Spiegel*, un article très critique à l'égard de Heidegger et de son engagement passé dans le national-socialisme, Jaspers évoque, le 9 mars 1966, l'attitude méprisante de ce dernier en 1933 à l'égard de son épouse Gertrud, d'origine juive, et « son comportement » parfois odieux, comme dans sa lettre officielle à Göttingen à propos du Juif Fränkel, où il s'est exprimé exactement comme les nazis ». Dans sa réponse, le 8 mai, Arendt lui rétorque que « Personne n'a idée de ce que tu dis. » Ce qui veut dire en clair : ce que tu sais du comportement de Heidegger en 1933 n'est pas connu du public, donc, n'en faisons pas état. Elle poursuit d'ailleurs en attribuant l'origine des critiques au

« clan Adorno de Francfort », et n'hésite pas à camper Theodor Adorno en « demi-juif [...] ignoble ».

Moins connu, l'autre exemple concerne cette fois son rapport à son ami Benno von Wiese qui avait versé dans le national-socialisme en 1933 et, outre son engagement proprement politique, écrit dans les années 1930 des textes présentant Adolf Hitler comme une source d'inspiration *völkisch* pour les poètes allemands. Le 24 décembre 1964, Benno von Wiese publie dans *Die Zeit* une longue mise au point intitulée « Remarques sur le 'passé non maîtrisé' », dans laquelle il cherche à excuser autant qu'il peut sa propre compromission et celle des intellectuels de sa génération. Il écrit à ce propos qu'« il est indéniable que la génération d'intellectuels qui a commencé une carrière publique durant les années du régime nazi a plus ou moins succombé, à des degrés très divers, à l'influence d'un esprit du temps pernicieux. »<sup>6</sup>

Dans une longue lettre qu'elle lui adresse le 3 février 1965, Hannah Arendt, qui a contribué à la carrière de son ami dans la germanistique en contribuant à le faire inviter dans des universités américaines, le somme de présenter les choses tout autrement qu'il ne l'a fait : « Si tu avais dit à la jeune génération : „Nous avons eu peur, et vous ne savez pas ce qu'est la peur“, tu aurais dit la vérité et, me semble-t-il, tu l'aurais mieux orientée. »<sup>7</sup>

<sup>6</sup> « Es ist nicht zu leugnen daß die Generation von Intellektuellen, die in den Jahren des NS-Regimes mit einer öffentlichen Laufbahn begann, dem Einfluß eines verhängnisvollen Zeitgeistes mehr oder weniger, wenn auch in sehr verschiedenen Ausmaßen, erlegen ist. » Benno von Wiese, Bemerkungen zur « unbewältigten Vergangenheit », *Die Zeit* Nr. 52 – p.9, 24 décembre 1964.

<sup>7</sup> « Wenn Du zu der jüngeren Generation gesagt hättest: Wir hatten Angst, und Ihr wisst nicht, was Angst ist, so hättest Du die Wahrheit gesprochen und, wie mir scheinen will, auch mehr ausgerichtet. » Hannah Arendt à Benno von Wiese, 3 février 1965 (Hannah Arendt Papers, Library of Congress, Correspondance, n°01328).

Arendt désapprouve le fait de mettre sa compromission dans le national-socialisme sur le compte de l'esprit du temps, du *Zeitgeist*, avec la dimension d'opportunisme, mais aussi d'enthousiasme, qu'il comporte. La seule explication ne saurait-êtré, selon elle, que la peur, ce qui revient à se conformer à sa définition du totalitarisme comme un régime dont l'essence est la terreur.

On peut ainsi observer la façon dont Arendt préconise soit le mensonge par omission – à propos des faits sur Heidegger en 1933 inconnus du public et qu'elle enjoint à Jaspers de ne pas mentionner –, soit une distorsion de la réalité pour conformer celle-ci à sa propre vision du national-socialisme, lorsqu'elle enjoint Benno von Wiese de modifier du tout au tout sa présentation d'une situation passée.

### 7. Pluralité, politique et liberté publique (p.92-112)

Sur quoi se fonde la conception arendtienne de la politique ? Bernstein s'oppose à ceux qui, estimant que sa pensée politique trouve sa première expression en 1958 dans *Condition de l'homme moderne*, en concluent que ses conceptions, trop ancrées dans l'expérience de la *polis* grecque et de la romanité, ne seraient pas pour notre temps. Il estime pour sa part qu'Arendt est partie de son expérience personnelle de réfugiée et d'apatride, ce qui explique la façon dont il a structuré son essai et l'ordre de ses chapitres. Ne faudrait-il pas, cependant, prêter attention aux tout premiers textes qu'Arendt consacre explicitement à la politique ? Et, avant tout, à la conférence qu'elle a tenue en septembre 1954 devant l'Association des politologues américains ? C'est la première fois qu'elle se proclame théoricienne politique (*political scientist*) et non pas philosophe. Elle entreprend alors d'introduire dans le champ politique l'existential heideggérien de l'être au monde et mentionne pour la première fois également le terme de *pluralité* en référence explicite à Martin Heidegger. Arendt lui fait crédit d'avoir, dans *Être et temps*, parlé des « mortels » au pluriel au lieu d'évoquer l'homme.

Plus généralement, il est possible de montrer que les termes arendtiens du politique, énumérés par Bernstein au début de ce chapitre : « action, pluralité, natalité/nativité (Natalität/Gebürtlichkeit), parole, espace public, liberté publique, pouvoir, persuasion et jugement politique » (p.95-96), sont, pour plusieurs d'entre eux, repris à Heidegger.

Bernstein rapporte la *pluralité* arendtienne à la capacité d'exposer dans l'espace public qui nous sommes (*wer wir sind*). C'est une politique de l'identité qui est ainsi promue et non une politique du jugement. Ce qui devrait importer en politique est ce que nous pensons et non pas qui nous sommes. Arendt procède ici de la question identitaire de Heidegger : « Qui sommes-nous ? », cette *Werfrage* qu'il substitue à la question kantienne : « Qu'est-ce que l'homme ? »

À propos de la natalité, Bernstein relève la conception arendtienne de la « seconde naissance », mais sans approfondir ce qu'elle signifie. Ici aussi, on retrouve Heidegger, et plus précisément sa conception, qui n'a aucun fondement philologique dans la langue grecque, entre *zôê* et *bios*, professée dans son célèbre cours sur le *Sophiste* du semestre d'hiver 1924-1925. Chez Arendt, l'existence proprement animale, la *zôê*, qui est propre à l'*anima laborans*, n'est surmontée que par l'accès d'un petit nombre à la vie et à l'agir proprement politique, le *bios politikos*, caractérisé par l'agir de concert. Comme elle l'affirme dans *Condition de l'homme moderne* : « La distinction entre l'homme et l'animal recoupe le genre humain lui-même : seuls les meilleurs (*aristoi*) [...] sont réellement humains » (1983, p.55). Cette déshumanisation de l'existence sociale et du travail, cet aristocratisme politique foncier, sont très explicitement assumés par Arendt. Bernstein est loin de le montrer.

Chez Arendt, l'isonomie tient lieu de démocratie. Une fois affirmée l'inégalité naturelle entre les êtres humains, l'égalité politique ne concerne que le petit nombre de ceux qui, ayant su tirer profit de l'inégalité sociale et de l'exploitation économique, ont pu accéder à la « seconde naissance » constitutive du *bios politikos*. À propos de l'« agir de concert » cher

à Arendt, Bernstein ne précise pas qu'il s'agit de la reprise explicite d'une expression d'Edmund Burke : *act in concert*, comme elle l'indique pourtant plus d'une fois.

Bernstein fait grand cas de la distinction entre pouvoir et violence, sans observer que la conception arendtienne du pouvoir politique ne règle en rien la question de la violence sociale et économique qui selon elle ne relève pas de la responsabilité du politique. D'autre part, qu'en est-il de la guerre ? de la police d'État ? S'agit-il de pouvoir ou de violence ? Le paradigme arendtien du politique n'éclaire guère les questions effectives qui se posent dans l'exercice du pouvoir politique.

#### 8. *La révolution américaine et l'esprit révolutionnaire (p.113-124)*

Une guerre d'indépendance peut-elle être considérée comme une révolution ? L'intention d'Arendt est de substituer à la référence paradigmatique à la Révolution française pour penser le concept de révolution celle à la guerre d'indépendance américaine et à la constitution alors mise en place. C'est d'ailleurs avant tout à la formation d'une nouvelle constitution que pense Arendt. Elle entend promouvoir un nouveau paradigme de la révolution où ce n'est pas la révolte ni le fait de renverser un gouvernement en place qui mériterait d'être qualifié de révolutionnaire, mais l'instauration d'une constitution nouvelle. Comme le remarque Bernstein, c'est moins le résultat même, la constitution écrite qui intéresse Arendt que le *pouvoir constituant* qui se manifeste à cette occasion, la façon dont les Pères fondateurs ont su agir de concert pour créer un nouveau corps politique. Elle entend substituer au modèle de la Révolution française ce moment fondateur.

Bernstein passe sous silence la façon dont Arendt déprécie à l'extrême la Révolution française, qu'elle présente comme un « désastre ». Il ne prête pour ainsi dire pas attention à une différence majeure entre les deux révolutions, à savoir que la Révolution française a aboli l'esclavage dans les Colonies tandis que la Révolution Américaine, non seulement n'a pas

aboli l'esclavage des afro-américains, mais a été le fait de personnalités qui, pour la plupart, étaient des propriétaires d'esclaves.

Plus généralement, la fascination d'Arendt pour les conseils révolutionnaires, que l'on trouve déjà chez des auteurs de la « révolution conservatrice » comme Arthur Moeller van den Bruck, ne doit pas faire oublier le soin qu'elle prend le plus souvent à distinguer conseils révolutionnaires et conseils ouvriers. Tout comme les révolutionnaires conservateurs, elle a voulu capter quelque chose du potentiel révolutionnaire de la gauche, en écartant toute perspective de révolution dans les rapports économiques et sociaux.

### 9. La responsabilité personnelle et politique (p.125-130)

Le dernier chapitre de l'essai, qui est aussi le plus court de tous, a l'allure d'une conclusion. Bernstein souligne chez Arendt son sens de la responsabilité politique, tout particulièrement à propos du fait que, dans *Eichmann à Jérusalem*, elle relève que la culpabilité d'Eichmann n'était pas liée à sa participation directe aux crimes qu'il avait organisés : « Les juges ont reconnu le caractère distinctif des crimes d'Eichmann lorsqu'ils ont affirmé que la mesure dans laquelle un criminel était „ proche ou éloigné de l'assassin réel ne signifie rien, en ce qui concerne la responsabilité. *Au contraire, en général, le degré de responsabilité augmente à mesure que l'on s'éloigne de l'homme qui utilise l'instrument fatal de ses propres mains.* » » (p.126-127, souligné dans la citation).

Bernstein, cependant, ne voit pas l'évidente contradiction entre cette affirmation et la thèse soutenue dans *Les origines du totalitarisme*, où Arendt disculpe entièrement les élites intellectuelles du national-socialisme, dont nommément Carl Schmitt, à propos duquel elle prononce une forme d'éloge. Elle affirme en effet, à la fin du chapitre X de l'ouvrage, que ces « élites » n'ont eu « aucune influence », et donc pas la moindre responsabilité, sur les mouvements totalitaires.

*Pour conclure*

Dans son essai sur Hannah Arendt publié en 1986 et intitulé « Repenser le social et le politique », Richard Bernstein déplorait son analyse « systématiquement trompeuse » et son « aveuglement ». Il estimait que « sa distinction catégorique entre le social et le politique est intenable et ne résiste pas à un examen critique ». Il considérait en outre « sa lecture et son interprétation de Marx » comme « erronées et constitu[a]nt une déformation grossière ». Concernant la conception arendtienne des révolutions, il développait une critique précise et pertinente :

Elle reconnaît un fait qu'elle semble aussi parfois supprimer ou refouler. Toutes les révolutions de l'ère moderne, y compris la Révolution américaine, sont nées des luttes pour la libération sociale. Les individus ne se réunissent pas simplement et décident mutuellement de créer un espace public au sein duquel la liberté devient tangible. La dynamique est tout à fait différente. Bien qu'Arendt le sache, elle ne rend pas justice au fait que chaque mouvement révolutionnaire de l'ère moderne a commencé par un sentiment croissant d'une grave injustice sociale, avec la demande de ce qu'elle appelle la libération. Sans un sentiment collectif d'injustice dans une situation concrète, il n'y aurait jamais de „force motrice“ pour une révolution<sup>8</sup>.

Plus de trois décennies plus tard, ces critiques n'apparaissent plus dans le présent essai, alors même que Bernstein mentionne dans une note son ancien texte qu'il ne semble donc pas avoir désavoué (*Denkerin der Stunde*, n.46, p.137).

De fait, le lecteur se voit confronté à une lecture apologetique et passablement superficielle. Bernstein revisite les lieux communs de l'arendtisme en alternant amples citations et courts commentaires. Cependant, il reste à la surface des notions. La signification d'expressions comme par exemple

---

<sup>8</sup> Richard J. Bernstein, « *Rethinking the Social and the Political* », *Philosophical profiles*, op. cit. Dans l'introduction de son essai de 2013 déjà cité au contraire, Bernstein fait crédit à Arendt d'avoir su distinguer révolte et révolution.

celles de « seconde naissance », laquelle repose sur la distinction heideggérienne déjà mentionnée entre *bios* et *zôê*, et de « pluralité », introduite en septembre 1954 à propos de Heidegger et qui n'est pas sans rapport avec la conception schmittienne du politique comme un *pluriversum*, ne sont pas approfondies. Il eût fallu, pour cela, que Bernstein se réfère à des nationaux-socialistes comme Martin Heidegger et Carl Schmitt, de la lecture desquels Hannah Arendt s'est nourrie.

Dieter Thomä n'a donc pas tort de remarquer, dans sa recension du livre de Bernstein, qu'il « ne dit mot de l'attachement [de Hannah Arendt] à son maître Martin Heidegger, lequel a duré des décennies et apparaît particulièrement frappant chez une penseuse aussi sûre d'elle. Il ne discute pas non plus de ce qu'Arendt a à dire sur un problème brûlant de l'histoire récente et de l'actualité, à savoir la relation entre la politique et l'économie. [...] En 1986, il découvrait encore des „contradictions flagrantes“ et des „tensions“ au „cœur de son œuvre“. Son éloge aurait été plus convaincant s'il avait laissé les lecteurs participer à son processus d'apprentissage. »<sup>9</sup>

Il est vrai que Bernstein, dans son recueil de 1986, ne semble guère critique à l'égard de Heidegger. Au chapitre 7, intitulé « L'humanisme de Heidegger », il rejette la « prétention de ceux qui affirment qu'il existe un lien intrinsèque ou logique entre la philosophie de Heidegger et ses jugements erronés sur le Führer et les nazis », c'est-à-dire qu'il pense pouvoir dissocier la pensée de Heidegger et son national-socialisme. On aurait aimé que dans son essai de 2018, publié après la parution des *Cahiers noirs*, il ait entrepris de réexaminer cette ancienne appréciation.

Pour revenir à Arendt, l'absence de critique significative de la distinction arendtienne du social et du politique dans le dernier essai de Bernstein est d'autant plus criante qu'il était intervenu sur ce sujet, de façon très critique, en novembre 1972, après Mary McCarthy, dans la discussion avec Hannah Arendt qui avait fait suite à un colloque sur son œuvre

<sup>9</sup> Dieter Thomä, « Festprogramm für eine Philosophin », *FAZ*, 19.01. 2021.

organisé par la Toronto Society for the Study of Social and Political Thought et publiée sous le titre « Hannah Arendt on Hannah Arendt » par Jerome Kohn, dans le récent recueil susmentionné, *Thinking without a Banister*<sup>10</sup>. Lorsqu'il réévoque ce débat public de 1972 dans ses *Philosophical Profiles*, c'est pour conclure que « les réponses d'Arendt [...] sont évasives et faibles – pire, elles tendent à obscurcir les problèmes ». On ne rencontre plus rien de tel en 2018.

Cette tendance actuelle à éluder toute discussion critique approfondie de la pensée d'Arendt n'est pas propre à Richard J. Bernstein. Il apparaît de façon générale que mises à part quelques exceptions, comme l'ouvrage assez récent de Kathryn T. Gines sur les droits civiques et la 'question noire', que Bernstein a le mérite de citer en note<sup>11</sup>, les approches critiques que l'on pouvait encore trouver dans les années 1970-1980 se sont faites depuis beaucoup plus rares<sup>12</sup>. Martin Jay, par exemple, n'a jamais poursuivi les analyses critiques sur la conception arendtienne de l'action, rapprochée de l'existentialisme politique, qu'il proposait dans son étude parue en 1978 dans *Partisan Review*<sup>13</sup>.

Or, si l'œuvre de Hannah Arendt peut encore nous intéresser aujourd'hui, c'est moins par les distinctions et les solutions

<sup>10</sup> Hannah Arendt, « *Hannah Arendt on Hannah Arendt* », *Thinking without a Banister*, op. cit., p.443-475. Pour les interventions de Richard J. Bernstein, voir p.456.

<sup>11</sup> Kathryn T. Gines, *Hannah Arendt and the Negro Question*, Bloomington, Indiana University Press, 2014.

<sup>12</sup> On peut néanmoins citer, pour s'en tenir aux études parues en langue anglaise, Jules Steinberg, *Hannah Arendt on the Holocaust. A Study of the Suppression of Truth*, Lampeter, The Edwin Mellen Press, 2000, et Richard Wolin, *Heidegger's Children*, Princeton University Press, 2001.

<sup>13</sup> Martin Jay, « The Political Existentialism of Hannah Arendt », *Partisan Review*, no 45/3, 1978 ; réédité dans *Permanent Exiles. Essays on the Intellectual Migration from Germany to America*, New York, Columbia University Press, 1986, p. 237-256. Sous le nom d'« existentialisme politique », Martin Jay entend des auteurs comme Martin Heidegger, Carl Schmitt, Ernst Jünger et Alfred Baeumler.

qu'elle a proposées, lesquelles sont pour la plupart hautement problématiques, que par les difficultés qu'elle a soulevées, que sa pensée a contribué à aggraver et qui demeurent plus que jamais celles de notre temps : la situation de démocraties où l'isonomie proclamée ne parvient plus à masquer des inégalités économiques et sociales de plus en plus abyssales.

### ***Addendum***

*Richard J. Bernstein, à qui j'avais adressé cette recension, est décédé le 4 juillet 2022, le mois même où celle-ci est parue. Par-delà nos désaccords philosophiques à propos de Hannah Arendt, lesquels auraient pu être l'occasion d'un dialogue, ce texte est dédié à sa mémoire.*

### **A propos de l'auteur de la critique :**

Dr. Emmanuel Faye est professeur de philosophie moderne et contemporaine à l'Université de Rouen Normandie, France.