Hannah Arendt, Écrits juifs

Jerôme Kohn, Ron H. Feldman et Sylvie Courtine-Denamy (prés.), Sylvie Courtine-Denamy (trad.). Paris, Fayard, coll. « Essais », 2011, 752 p.

Daniel Vidal

Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/assr/24230>

DOI : 10.4000/assr.24230

ISSN : 1777-5825

Éditeur

Éditions de l'EHESS

Édition imprimée

Date de publication : 30 décembre 2012

Pagination : 110

ISSN : 0335-5985

Référence électronique

Daniel Vidal, « Hannah Arendt, Écrits juifs », *Archives de sciences sociales des religions* [En ligne], 160 | octobre-décembre 2012, mis en ligne le 21 février 2013, consulté le 21 septembre 2020. URL : <http://journals.openedition.org/assr/24230> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/assr.24230>

Ce document a été généré automatiquement le 21 septembre 2020.

© Archives de sciences sociales des religions

Hannah Arendt, Écrits juifs

Jerôme Kohn, Ron H. Feldman et Sylvie Courtine-Denamy (prés.), Sylvie Courtine-Denamy (trad.). Paris, Fayard, coll. « Essais », 2011, 752 p.

Daniel Vidal

RÉFÉRENCE

Hannah Arendt, Écrits juifs, Jerôme Kohn, Ron H. Feldman et Sylvie Courtine-Denamy (prés.), Sylvie Courtine-Denamy (trad.). Paris, Fayard, coll. « Essais », 2011, 752 p.

- 1 Être pleinement présente au monde, et, selon le propos de K. Jaspers, « ne s'en remettre ni à l'avenir ni au passé », telle est la position éminente que Hannah Arendt, – dont Sylvie Courtine-Denamy rappelle qu'elle se définissait comme « indépendante du judaïsme et pourtant juive », – a défendue en tout moment de son existence au plus près des heures noires de son Peuple, et en son œuvre de philosophe et de rebelle. Nul n'ignore l'importance de son intervention dans le champ de la philosophie politique, de *La condition de l'homme moderne* à *La crise de la culture*, des *Origines du totalitarisme* à *Eichmann à Jérusalem*. *Rapport sur la banalité du mal*, etc., qui constitue un apport essentiel à la connaissance de notre temps, ses catastrophes et les moyens de les conjurer. Dans l'accomplissement de cette œuvre, une foison de textes y afférant, certains inédits, d'autres publiés en des revues peu accessibles, tous sollicités par l'insistance de la « question juive », en son urgence et sa complexité, des années 1930 aux années 1960, aujourd'hui réunis en ces *Écrits juifs*, par les éditeurs américains, J. Kohn et R. H. Feldman. En cette longue séquence historique, où se joua le destin du peuple juif, Hannah Arendt ne cesse d'interroger la condition juive, ses épreuves, ses défis, ses silences souvent, ses insoumissions parfois. Dans cet ensemble d'interventions ponctuelles ou de considérations approfondies sur la présence, au vif de l'Histoire, des Juifs, leur culture diasporique, leur ancrage en des historicités/temporalités discontinues et hostiles, – trois thèmes prennent une importance particulière – la question séculaire de l'assimilation, de ses conditions et ses conséquences – l'exigence d'une affirmation politique, et les risques encourus de ne pas en avoir – le rapport équivoque du « peuple » à un territoire d'élection, et au pouvoir qui s'y installe et dure.
- 2 Au Juif de l'*Aufklärung*, cultivé ou/et opprimé, replié sur ses « vérités éternelles » parce que ressortissant de la seule raison, et par là « indifférent à l'égard du monde et de son histoire », Herder répliquait qu'il fallait s'inscrire en l'histoire, revendiquer sa différence plus que son égalité, s'assimiler en conservant sa singularité. Mais si le Juif assimilé s'engage ainsi dans le devenir historique, c'est, note Arendt, en « une histoire sans Dieu ». Les Juifs deviennent dans l'histoire « ceux qui n'ont pas d'histoire », et font ainsi exception. Mais qu'est-ce avoir une histoire propre, sinon se constituer comme acteur collectif politique. Il n'est d'histoire que dans l'ordre du politique. Si depuis deux siècles, observe l'auteur, l'histoire juive « n'est pas l'œuvre des Juifs mais celle des peuples environnants », les Juifs seraient-ils un « non-peuple » ? S'assimiler revient-il à se dissoudre dans un ensemble historique à la constitution duquel on n'a pas participé ? Peur d'énoncer sa différence, telle est « la peur juive », sa part maudite. Son dessein : « devenir un peuple comme les autres, non spécifique ». Là est le principe létal au centre de la question juive. Un double spectre menace la condition du peuple juif. Le spectre de l'assimilation au prix d'une perte de spécificité identitaire ; le spectre de la dissociation du monde réel, par retrait hors les cadres de l'histoire réelle. Double risque de dissolution à venir. H. Arendt analyse cette impossible maintenance d'un peuple en

archipel, dont le sionisme, paradoxalement, confirmant son exceptionnalité, conforte la rétraction en deçà d'une historicité comprise comme ouverture à la différence. En effet, la théorie d'une « substance » juive éternelle, unifiée (défendue par Théodore Herzl et le sionisme allemand), parce qu'elle fut en adéquation avec les théories également substantialistes au fondement de la culture de l'Allemagne du xix^e et de la première moitié du xx^e siècle, précipita cette « haine des Juifs », forme anticipée de l'antisémitisme. Anhistorique, le sionisme fut ainsi « incapable de toute analyse réelle », et priva les Juifs d'une perception claire des menaces qui pesaient sur eux.

- 3 Mais il convient de distinguer, dans le peuple juif, les figures opposées des « Juifs de cour », créanciers des États absolus, et les masses des Juifs de grande pauvreté, qui définissent deux modalités d'inscription en l'histoire. Les premiers, usuriers puis banquiers, passeront très vite comme « couche privilégiée », au plan économique, bourgeoisie profitant de « la liberté de commerce et de la mobilité de la propriété foncière ». Mais, ce faisant, victimes, selon la formule d'Arendt, de la « haine du peuple contre les Juifs d'exception », et par là, stigmatisées, mises à l'écart de l'univers du politique. Les seconds, il va de soi, plus encore déniés, plus encore apatrides : parias. Ici prennent en effet tout leur sens les catégories wébériennes du *peuple paria*, ce « peuple-hôte vivant dans un environnement étranger dont il est séparé rituellement, formellement ou effectivement », réduit dès lors à « son ghetto volontaire qui a précédé de loin la réclusion qui lui a été imposée » (Max Weber, *Sociologie de la religion*, ASSR, 140). Ainsi donc éliminés de la vie nationale des peuples, et, à moins qu'ils ne soient « parvenus », « ni minoritaires ni prolétaires : en dehors de toute loi », les juifs comme peuple paria ne sont plus acteurs de leur histoire – mais les témoins passifs et déconcertés – sortis du concert du politique et de ses lois. Ghetto : fait social, fait symbolique. Où le peuple juif persiste à « se vouloir le “sel de la terre” », privilégiant « son être-Autre, son acosmisme » : telle est la cause, pour l'auteur, de tous ses maux. « Il est catastrophique, écrit-elle, de n'avoir jamais trouvé de réponse politique à l'antisémitisme ». Le repliement sur un quant-à-soi de si forte prégnance fut sans doute à la fois cause et conséquence de cette expulsion volontaire/contrainte hors du « jeu » politique.
- 4 « L'émancipation des Juifs aurait dû être une admission des Juifs en tant que Juifs dans les rangs de l'humanité, plutôt qu'un permis de singer les Gentils ou une occasion de jouer les parvenus ». L'apostrophe est sévère, lucide, sans complaisance. Aussi bien les différents types de parias figureront-ils la multiplicité des modes d'existence et de survie au sein d'un monde hostile qui dénie au peuple juif sa capacité d'action historique. La « tradition cachée » du paria relie le paria « malchanceux » (*schlemihl*), coupable de sa seule innocence, « seigneur des rêves », personnage central et merveilleux de Heine, porteur d'utopie, de joie de vivre, de générosité, défenseur de la liberté « naturelle » – au paria « grotesque et suspect », que figure Chaplin, forcément suspect, en effet, puisque témoignant de la sagesse juive ancestrale, et de l'ingéniosité humaine dans un monde dépourvu d'humanité. Kafka « représente » un autre type de paria, Juif solitaire au cœur d'un univers sans échappatoire, où se consomme le destin de l'homme de bonne volonté, qui ne s'intéresse qu'à « ce qui est universel », pour devenir le plus indiscernable des hommes, et survivre ainsi. Mais il est une autre forme de paria, le « paria conscient », qu'à l'évidence Arendt privilégie dans sa quête de l'homme juif comme acteur historique : Bernard Lazare sera cette haute figure qui voulut porter la question juive sur la scène politique. Figure aussi bien, et du même coup, du rebelle, qui s'insurge contre l'indifférentisme à l'endroit de la sphère politique

et civique, de la masse de ses contemporains. Au risque d'être tenus pour responsables de « la souillure qui rejaillit sur l'humanité » quand viendront les temps de l'absolu malheur dont nul n'eut intelligence.

- 5 Hannah Arendt, ou la passion du politique, seule chance pour le « peuple juif » de se dresser contre la barbarie, et, sans rien perdre de sa profonde singularité, désamarrée cependant de toute élection ou fantasme, de constituer son histoire comme partie exemplaire de l'Histoire universelle. Culture spécifique et irruption dans l'histoire se conjugueront paradoxalement, au xvii^e siècle, dans le mouvement de Sabbataï Tsevi, que Gershom Scholem analysa dans *Les grands courants de la mystique juive* (trad. fr. 1983), et dont H. Arendt, dans le commentaire de cet ouvrage, tire un enseignement majeur. De la même façon que la science moderne, le mysticisme ne se réfère « ni à la révélation, ni au raisonnement pur, mais exclusivement à l'expérience ». L'un et l'autre attestent d'une « découverte opératoire de la réalité » – et de l'action qui en définit les modalités d'interprétation et de transformation. C'est à l'évidence cette quête obstinée de la réalité des choses du monde, et de leur signification, et cette volonté impérieuse d'agir au plein de ce réel, qui constitua le peuple juif comme soudain un acteur historique collectif dans la condition même de l'exil. Si l'exil est conçu comme punition, et dispersion, c'est à partir de cette dissémination même, et de cette « faute », que les juifs peuvent se produire agents d'historicité, une fois ramassées « les parcelles partout où elles se trouvent », et reconstitué le « peuple » en son archipel européen. Alors fait « corps politique » cette nouvelle configuration de signes et de prophéties, de mystique et d'insoumission sociale. On sait l'échec du mouvement sabbatéen, le retournement du « prophète », et le retrait en catastrophe du peuple hors de la scène publique et de l'histoire. Il n'empêche : le sabbatéisme, tout entier orienté vers l'action et la prise en charge des éléments contraignants du réel, a constitué ce « moment décisif dans l'histoire juive », dont l'auteur souligne avec force la leçon pour les temps présents. Qui sont temps où le « mal » prolifère. Non un mal que l'on a pu entendre – mais ce fut contresens – comme « radical », mais que Hannah Arendt dit « seulement extrême », et d'autant plus redoutable, que, ne possédant « ni profondeur ni dimension démoniaque », il se déploie, métastatique, comme *banalité* envahissante. Seul le bien, à cet égard, est véritablement profond et radical, ultime chance pour décider d'une réponse à la hauteur du défi de l'anéantissement.
- 6 « Ce qui importe, ce n'est pas la foi, c'est le faire », écrivait Lévinas. De cette injonction de l'agir, toute l'œuvre d'Hannah Arendt se recommande, qui s'emploie à déchiffrer, dans les prémisses de la Shoah, les manquements du « peuple juif » à ce principe de l'action dans l'histoire – sa résignation, son refuge dans les illusions mortelles. On sait combien cette interprétation de la question juive rencontra la plus vive hostilité de la part de lecteurs juifs et d'intellectuels parmi les plus éminents. Sans doute fallait-il porter le fer jusqu'en cette plaie, pour témoigner de la possibilité de reprendre l'histoire à son étiage. L'auteur ne le peut qu'en distinguant la judéité, ce « donné existentiel auquel on ne peut échapper », et le judaïsme, ce « système de croyances que l'on peut accepter ou rejeter », et que pour sa part elle rejette. Se fonder donc sur ce « donné » pour conquérir le plein droit de cité, cette instance politique que la pensée juive trop longtemps occulta, toute à son « enthousiasme pour le ghetto ». Disjoindre le « culturel », du réel de l'existence juive, permet alors à Arendt, toute affiliation revendiquée dans les limites d'une maîtrise rationnelle de sa signification politique, de plaider pour la formation en Palestine d'un « foyer national juif » (le *Ychouv*), assez précaire et « artificiel » pour ne pas injurier les peuples arabes, et de dénoncer avec

force les violences qui présidèrent à la constitution d'un État, qu'elle eût voulu binational. Telle est en effet la voie triomphale du politique, qui autoriserait le peuple juif, en ses diversités propres, et sa différence « existentielle », à faire sécession au sein même de son héritage. Sécession : liberté. Hannah Arendt : « Il existe toujours un espace pour la liberté d'action et de décision » – quels que soient les épreuves, les contraintes et les dispositifs d'oppression, c'est à cette volonté d'agir et de surprendre le monde, qu'invite cette lecture engagée de la condition juive entrée en rébellion.