

**Zeitschrift:** Revue de Théologie et de Philosophie  
**Herausgeber:** Revue de Théologie et de Philosophie  
**Band:** 49 (1999)  
**Heft:** 3

**Artikel:** La compréhension dans l'œuvre de Hannah Arendt : une activité de résistance et de création politique par la pensée  
**Autor:** Caloz-Tschopp, Marie-Claire  
**DOI:** <https://doi.org/10.5169/seals-650501>

### **Nutzungsbedingungen**

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

### **Conditions d'utilisation**

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

### **Terms of use**

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

**Download PDF:** 12.01.2026

**ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>**

## LA COMPRÉHENSION DANS L'ŒUVRE DE HANNAH ARENDT : UNE ACTIVITÉ DE RÉSISTANCE ET DE CRÉATION POLITIQUE PAR LA PENSÉE \*

MARIE-CLAIRE CALOZ-TSCHOPP

### Résumé

*Pour Hannah Arendt, la compréhension est une activité de pensée liée à la résistance et à la création politique du sujet confronté à l'invention d'un régime de «domination totale» «sans précédent» contenant la «superfluité humaine». L'article montre la dynamique continue des trois étapes de la compréhension dégagées par Arendt : intuition immédiate et déni, banalisation de ce qui a été entrevu, puis retour à l'intuition niée de prime abord, grâce au thaumazein, l'étonnement. On verra les obstacles et le travail infini de la compréhension qui précèdent, préparent, accompagnent la connaissance, l'action et le jugement. L'article conclut en signalant le lien entre le point aveugle de la troisième étape et la liberté, la naissance. Il indique des pistes à parcourir dans les voies explorées par Arendt quant au statut de l'imagination.*

*Je dédie mon article à la mémoire de Sharif Hussein Ahmed <sup>1</sup>*

### Introduction

*«Sans cette sorte d'imagination qui constitue en fait la compréhension, nous ne saurions nous repérer dans le monde. C'est la seule boussole intérieure que nous possédions. Nous sommes contemporains seulement de ce que notre compréhension réussit à atteindre». (Arendt, CP, p. 60).*

Compréhension, résistance et création politique sont étroitement liées dans l'œuvre de Hannah Arendt par le biais de l'imagination. En affrontant l'activité

\* Je remercie S. Amati et les étudiant-e-s du cours de philosophie 1998 de l'Université Ouvrière de Genève, qui m'ont aidée à clarifier les idées contenues dans cet article. Je remercie également M.-I. Bruny de Launay pour son aide concernant la vérification de certains des manuscrits d'Arendt.

<sup>1</sup> «Sharif Hussein Ahmed était le seul réfugié qui ait obtenu la condamnation d'un Etat (en l'occurrence l'Autriche) par la Cour européenne des droits de l'homme en raison

de compréhension à «l'étrange interdépendance entre l'absence de pensée et le mal» (*EJ*, p. 461), en la situant à l'interface entre sujet individuel et sphère de la politique, Arendt ouvre des voies encore inexplorées par la philosophie de la politique et de la citoyenneté. La compréhension, «seule boussole intérieure que nous possédions», est une activité de la pensée «créatrice de sens» (*CP*, p. 41). Elle est une recherche de maîtrise du réel et du rapport au monde par la pensée qui permet de se confronter au mal politique totalitaire par la pensée imaginative appelée à dépasser les obstacles du système de domination totale. C'est un acte d'«*amor mundi*», d'amour du monde, de résistance et de création humaine. La compréhension est la passion qui consiste à «pâtir» le *thaumazein*, l'étonnement devant l'horreur du mal totalitaire. Elle permet d'en identifier le sens<sup>2</sup> avant de le juger. De participer ainsi à la (re)construction du monde. Et ce faisant d'être contemporain du monde en se réconciliant avec lui sans consentement ni pardon.

C'est une activité de lutte personnelle articulée à la lutte politique qui «commence à la naissance et prend fin avec la mort» (*CP*, p. 40). Elle ne pourra aboutir que lorsque le totalitarisme «aura été définitivement vaincu» (*CP*, p. 41). La compréhension se situe au cœur de l'intimité de l'être humain dès lors qu'il se pose la question du sens de phénomènes historiques «nouveaux», terrifiants, traumatiques, qu'il est amené à devoir vivre en tant qu'être humain inséré dans l'histoire (temps) et le lieu où il vit (espace). Pour Arendt, la compréhension précède et accompagne la connaissance et le jugement. Elle précède et prolonge également l'action. La compréhension enclenche la recherche de sens et aussi le besoin d'activité de connaissance critique, de recherche de la vérité et de jugement.

Dans le cadre de l'invention totalitaire, les obstacles à la compréhension sont redoutables. Le premier obstacle est la réaction la plus commune au système totalitaire. C'est la «banalité du mal» qu'Arendt évoque à propos d'Eichmann, qui, en bref, est un *manque de pensée*<sup>3</sup> (*thoughtlessness*). Le système totalitaire a démoli la capacité critique de la pensée, l'instance réflexive, la pluralité dans la pensée et aboutit à un manque de conscience lucide,

d'une violation de l'art. 3 de la Convention européenne des Droits de l'homme qui prohibe les traitements inhumains. Condamné à deux ans et demi de prison pour brigandage, il aurait dû être refoulé en Somalie où l'attendait le pire. Par un arrêt rendu à l'unanimité le 17.12.1996, la Cour l'avait interdit en rappelant que l'interdiction absolue de la torture et des mauvais traitements «consacre une des valeurs fondamentales des sociétés démocratiques». Le 15.3.1998 pourtant, durant l'année du 50<sup>e</sup> anniversaire de la Déclaration des droits de l'homme, S. H. Ahmed s'est pendu à un arbre du square des Droits de l'homme de la ville de Graz. Depuis le jugement de la Cour européenne, il n'avait jamais réussi à récupérer son titre de séjour.», *Vivre Ensemble*, 66 (juin 1998), p. 18.

<sup>2</sup> En ce sens, la compréhension, inscrite comme acte de pensée, se démarque de la connaissance. Rappelons que dans la *VE* 1 (p. 30), Arendt relève la distinction de Kant entre raison (*Vernunft*) et entendement (*Verstand*), ces deux facultés de recherche de la vérité et de la *signification*.

<sup>3</sup> *VE* I, p. 18-19 ; *EJ*, p. 287-288, 459-461.

de sincérité vis-à-vis de soi-même<sup>4</sup>, cette aptitude à rentrer en soi (*insight*), à dialoguer avec soi, qu'elle décrit chez Socrate par le *deux-en-un* (VE 1). Le régime totalitaire a mis en œuvre «la perte de la capacité à agir politiquement, la condition essentielle de la tyrannie» (CP, p. 52) mais surtout «la disparition de la recherche du sens et du besoin de comprendre» (CP, p. 52) lui-même. Il n'est dès lors pas étonnant que l'absence de pensée s'accorde parfaitement avec l'adhésion irréfléchie aux lois illégitimes même quand elles sont légales (légalité-légitimité) et aux préjugés. Le deuxième obstacle se situe dans le fait que le régime politique totalitaire contient dans sa définition même une terrifiante nouveauté pour l'humanité : la «superfluité humaine», en bref, le fait que l'humain soit superflu pour la politique et sur la planète, que le *socle ontologique humain* ait été radicalement mis en danger dans le cosmos par l'invention du régime totalitaire. Arendt a érigé ce fait notoire en critère philosophique et politique central pour qualifier un tel régime politique dans l'ordre du «sans précédent».

La compréhension permet, grâce à l'imagination mise en mouvement par le *thaumazein*, l'étonnement, de dépasser le manque de pensée, d'accepter de «voir» la terrifiante invention historique, d'identifier la nouveauté de la «déchirure de l'histoire», spécifique, à portée universelle pour l'humanité (Traverso 1997). Elle permet de saisir le noyau philosophique et politique homogène nouveau du phénomène derrière l'hétérogénéité des faits, de se confronter à lui. De lui résister. Pour le comprendre. Pouvoir l'analyser, le juger, le dépasser. Trouver de nouvelles formes d'action. Les multiples témoignages sur les camps d'extermination montrent que le désir impérieux de «comprendre» le sens de la «superfluité humaine» a été, est un des moyens de résister au régime politique de domination totale. La résistance par la compréhension participe à la restauration de la disponibilité pour un nouveau commencement, tout en ne cédant pas à l'illusion déterministe du progrès humain, que par ailleurs Arendt récuse en s'inscrivant dans les critiques de la modernité de son époque. Un travail de la pensée compréhensive est vital pour dépasser la sidération, le déni ou la fuite devant l'horreur. Pour se dégager de la «banalité du mal»<sup>5</sup> et se confronter à la «superfluité humaine». Être disponible pour un nouveau commencement.

Nous verrons comment, dans l'explicitation de la démarche de compréhension, Arendt repère et lève les obstacles durant trois étapes qui ont valeur de

<sup>4</sup> G. PETITDEMANGE, dans son Avant-propos à la thèse d'Arendt sur Augustin (1991b), évoque Arendt citant elle-même Dostoïevski en 1964 ; «Maître, que dois-je faire pour gagner la vie éternelle? – Avant tout, ne te mens pas à toi-même» (*Les Frères Karamazov*).

<sup>5</sup> Un exemple contemporain du processus de banalisation qui peut être évoqué est le premier moment de la guerre du Golf où la puissance guerrière des USA est apparue en tant que danger qui a été banalisé dès le lendemain par la stratégie de l'information qui a accompagné la guerre.



schéma descriptif de la mise en place d'une telle activité : l'identification dans l'expérience du danger de destruction du socle ontologique humain entrevu dans un premier et court moment d'intuition lucide lorsque l'être humain est confronté à «la superfluité humaine» de la domination totale ; le déni de ce qui a été entrevu par la banalisation de l'intuition première ; l'affrontement par le *thaumazein*, l'étonnement, de la «nouveauité terrifiante» pour la «voir», la «comprendre», c'est-à-dire l'imaginer, la penser réflexivement en soi-même et avec soi-même et pouvoir ensuite l'analyser, la juger, l'inscrire dans la mémoire par le récit avec d'autres (vérité et sens).

Arendt n'envisage pas la compréhension en tant que position utopiste, mais plutôt en se situant dans une position anti-utopique (Camartin 1998) de survie et de reconstruction qui implique l'espoir. Dans sa démarche, Arendt n'est pas non plus dans la même position que Primo Levi qui a subi Auschwitz dans sa chair et en a réchappé à l'époque pour finir par se suicider et qui se réfère lui aussi à la compréhension. Sans être un témoin direct, elle fait cependant partie des conteurs du bord de l'abîme dans la mesure où elle s'est située politiquement à la fois en tant que juive dépositaire de l'expérience du peuple juif particulièrement touché par la *solution finale* (les deux tiers du peuple juif ont été exterminés) et être humain à l'égal de tous les humains sur la terre menacés dès lors d'acosmie. Son effort vise à établir que, loin de ne concerner que les victimes et les bourreaux dans leur place, rôle, fonction respectifs, le terrifiant héritage de la *solution finale* du régime nazi concerne chaque être humain et l'humanité dans son ensemble en termes de survie et d'espoir.

Après la chute du mur de Berlin, le débat sur le totalitarisme et l'articulation totalitarisme/post-totalitarisme engagé par Arendt avec bien d'autres philosophes avec qui elle était en contact ou qui lui ont succédé (Anders 1995, Jaspers 1962, Jonas 1990, l'École de Francfort, Castoriadis, Lefort, etc.) gagne à être déplacé. Pour que l'enjeu central de la compréhension pour la philosophie, la politique et la citoyenneté – la «superfluité humaine», la sauvegarde du socle ontologique humain –, soit saisi dans sa radicalité et intégré dans l'expérience humaine individuelle et de l'humanité.

### 1. *Le fardeau de la compréhension : un régime politique «sans précédent»*

«L'expérience-limite du phénomène totalitaire est à l'origine de la pensée arendtienne du politique», rappelle très justement A.-M. Roviello (1987, p. 6). Il lui a fallu «comprendre» «la négation radicale du politique» (Varikas 1998, p. 61) en tant que négation radicale de l'humain jusqu'à le rendre superflu, à ce titre la mise en danger du genre humain. Avec beaucoup d'autres intellectuels de sa génération et de celles qui l'ont suivie, Arendt a été confrontée à une énigme monumentale de la modernité, de l'ordre du «sans précédent» universel et spécifique. Comment penser l'impensable, c'est-à-dire un régime, un système politique dont le principe (*arché*) a été la «superfluité humaine»,

la négation radicale du socle ontologique humain dans le monde et son aboutissement logique, Auschwitz? Comment penser l'élimination industrielle planifiée de millions d'humains inclus dans le projet d'un régime politique, la possibilité de la disparition du genre humain de la planète, l'«acosmie»? Comment décrire, expliquer le phénomène de la domination totale comportant l'aliénation de la banalité du mal et la superfluité humaine sans réduire ce phénomène nouveau à du connu en le banalisant, en le relativisant, en annulant ainsi les questions qu'il pose à l'humanité tout entière, à la mémoire du monde et non seulement aux victimes juives <sup>6</sup>, tziganes, homosexuelles, handicapées, etc., aux responsables allemands et d'autres pays, en situant les niveaux de responsabilité? Comment intégrer une telle catastrophe historique «sans précédent», c'est-à-dire pouvoir la penser, la penser en terme de sens et agir librement après elle en tant qu'individu lucide et responsable avec d'autres humains? Comment continuer à vivre, à espérer, à (se) faire confiance?

L'originalité radicale – ontologique – des intuitions philosophiques d'Arendt à propos de l'atteinte du socle ontologique humain par le système totalitaire ne peut plus être circonscrite autour de l'«idéologie» <sup>7</sup> du totalitarisme commune à deux systèmes (ce qui dans un certain contexte historique permettait, en France en tout cas, une des critiques du stalinisme <sup>8</sup> s'appuyant sur la comparaison établie par Arendt – et controversée – entre nazisme et stalinisme, au risque d'effacer la spécificité du nazisme). Elle ne peut non plus être assimilée sans autre à la démarche et aux arguments ambigus de ceux des intellectuels allemands qui ont soutenu (dans le cadre de la polémique dont E. Nolte a été le fer de lance) l'existence d'un lien de causalité entre crimes nazis, bolchéviques et autres crimes plus récents pour, en fait, banaliser le nazisme, niveler la nouveauté d'un tel système politique, effacer la culpabilité allemande à divers niveaux, restaurer une identité allemande, «le mythe romantique d'une Allemagne 'empire du Milieu'» <sup>9</sup>.

Arendt décrit la nature du régime politique totalitaire et ses implications à l'aide d'une métaphore centrale dans son œuvre : «...on dirait qu'un moyen a été découvert de mettre le désert lui-même en mouvement, de déchaîner une tempête de sable qui pourrait couvrir de part en part la terre habitée» (OT III, p. 231). La désolation du désert évoque une domination qui n'est pas seulement

<sup>6</sup> Soulignons ici qu'Arendt tout en posant l'unicité de la *solution finale* ne l'inscrivait pas dans la continuité de la persécution historique du peuple Juif. Elle pensait qu'un tel argument revenait à perpétuer le rôle de l'antisémitisme comme facteur historique. Son approche de l'antisémitisme implique aussi une vision de rupture historique (voir EJ, OT II).

<sup>7</sup> Avec les débats s'appuyant essentiellement sur le fameux chapitre 4, Idéologie et terreur (OT III). Je ne peux discuter ici du décalage entre ce qu'entend Arendt par le terme d'«idéologie», ses implications et ce que ce terme a recouvert dans le débat à partir de son œuvre.

<sup>8</sup> On peut citer notamment les travaux du groupe Socialisme ou Barbarie.

<sup>9</sup> L. FERRY, préface Augstein 1998, p. VIII.

politique (par exemple du type de la tyrannie), mais qui vise une transformation totale de la nature humaine, allant jusqu'à la «non-appartenance au monde qui est l'une des expériences les plus radicales et les plus désespérées de l'homme» (OT III, p. 226).

La domination totale est pour Arendt un mouvement «pseudo-ontologique» de destruction où intervient non seulement le «tout est permis», mais le «tout est possible», l'installation du désert. «La terrible originalité du totalitarisme ne tient pas au fait qu'une "idée" nouvelle soit venue au monde, mais à ce que les actions mêmes qu'elle a inspirées constituent une rupture par rapport à nos traditions : ces actions ont manifestement pulvérisé nos catégories politiques, ainsi que nos critères de jugement moral.» (CP, p. 43) Dorénavant, l'élimination possible du genre humain planifiée par les humains eux-mêmes est la question universelle et spécifiquement nouvelle, terrifiante, posée à la politique et à la philosophie par l'invention du régime totalitaire nazi dans la lignée de la civilisation du progrès (de la nature, de l'histoire).

## 2. La «superfluité humaine», les sans-État et le «droit d'avoir des droits»

Pour situer la compréhension et ses enjeux, je m'appuie sur une lecture de l'œuvre d'Arendt qui prend en compte la relation entre la «superfluité humaine» et la figure des sans-État «hors-la-loi» aspirant au «droit d'avoir des droits», droit qui suppose la reconnaissance de la résidence (place sur la terre) et de l'appartenance à «une communauté politique organisée» (Caloz-Tschopp 1999). Le critère de la «superfluité humaine» mis en avant par Arendt entre en effet en résonance directe avec les «sans-État» de son époque et aussi de notre époque, caractérisée par l'apparition d'une nouvelle catégorie de «sans-papiers» de «personnes déplacées» (ONU 1998), relayant en nombre celle de réfugiés et aussi par une notion qu'un philosophe avance pour caractériser notre époque : «l'homme jetable» (Ogilvie 1995). Le critère d'Arendt pour évaluer le régime totalitaire est donc au centre de l'actualité. Dans une telle perspective, je me propose d'apporter des clarifications sur la démarche et les étapes de compréhension d'Arendt en rapport au système totalitaire, puis de décrire l'activité de compréhension, en considérant ses liens avec l'étonnement, l'imagination préparant le jugement. En conclusion, je dégagerai les pistes de recherche philosophique à propos de la compréhension qu'elle a ouvertes et qui méritent d'être prolongées.

Il n'est pas sans signification pour notre propos que lorsqu'Arendt pose l'urgence de «comprendre» la nature du régime politique totalitaire et ses implications, elle reprenne une question de la tradition philosophique, en y ajoutant une deuxième question «anti-nihiliste» qui inverse en quelque sorte la *superfluité* en *humanisation* et donne sens à ce qu'elle appelle le «droit d'avoir des droits» (OT II). Bien qu'Arendt n'ait pas développé une philosophie du droit, une telle matrice implique pour chaque être humain la *généralité* et

la *matérialité* des droits <sup>10</sup>. À la question philosophique «pourquoi y a-t-il quelque chose plutôt que rien?» (question de Leibniz, Schelling, Heidegger), elle ajoute une question philosophique et politique : «pourquoi y a-t-il quelqu'un plutôt que personne?» (*QP*, p. 139). Face au désert vide installé par la domination totale, c'est de ce «quelqu'un», de la naissance, de la spontanéité humaine à la base d'un nouveau commencement qu'elle repart pour reconstruire l'espoir et la confiance. Deux paires de notions distinguées par Arendt s'y inscrivent : d'un côté la domination totale, la superfluité humaine et de l'autre le pouvoir d'action, le socle ontologique humain ancrés dans la naissance, la vie <sup>11</sup>, la liberté, la pluralité. La figure des sans-État devenant sujets humains en revendiquant «le droit d'avoir des droits» désigne le dilemme d'Arendt et radicalise ainsi aujourd'hui la question de la citoyenneté en posant l'exigence de la résidence (place dans le monde) et de l'appartenance politique pour tout être humain.

Arendt décrit la superfluité humaine <sup>12</sup> en ces termes : «Les hommes, dans la mesure où ils sont plus que la réaction animale et que l'accomplissement de fonctions, sont entièrement superflus pour les régimes totalitaires. Le totalitarisme ne tend pas vers un règne despotique sur les hommes, mais vers un système dans lequel les hommes sont de trop. Le pouvoir total ne peut être achevé et préservé que dans un monde de réflexes conditionnés, de marionnettes ne présentant pas le moindre soupçon de spontanéité. Justement parce qu'il possède en lui tant de ressources, l'homme ne peut être pleinement dominé qu'à condition de devenir un spécimen de l'espèce animale homme». «Aussi longtemps que l'on n'a pas rendu tous les hommes également superflus – et c'est là ce qui s'est fait dans les camps de concentration – l'idéal de la domination totalitaire n'est pas pleinement réalisé. Les États totalitaires s'efforcent sans cesse – même s'ils n'y réussissent pas toujours complètement – de démontrer que l'homme est superflu». (*OT* III, p. 197).

Les camps de concentration et d'extermination des régimes totalitaires servent de laboratoire où la croyance fondamentale du totalitarisme – tout est

<sup>10</sup> U. MARTI (1998, p. 20) souligne à juste titre qu'«il n'est pas aisé d'expliquer cette notion, la thématique du droit faisant presque entièrement défaut dans la philosophie politique d'Arendt». Une telle omission n'empêche cependant pas de considérer le statut ontologique qu'Arendt attribue au «droit d'avoir des droits» en rapport à la résidence et à l'appartenance politique.

<sup>11</sup> «La vie de l'homme se précipitant vers la mort entraînerait inévitablement à la ruine, à la destruction, tout ce qui est humain, n'était la faculté d'interrompre ce cours et de commencer du neuf, faculté qui est inhérente à l'action comme pour rappeler constamment que les hommes, bien qu'ils doivent mourir, ne sont pas nés pour mourir, mais pour innover.» (*CHM*, p. 313)

<sup>12</sup> La superfluité a été précédée par d'autres faits juridico-politiques : «La fabrication massive et démentielle de cadavres est précédée par la préparation historiquement et politiquement intelligible de cadavres vivants.» (*OT* III, p. 185) Trois pas ont précédé Auschwitz : tuer en l'homme la personne juridique, la personne morale, toute individualité.



possible<sup>13</sup> – se trouve vérifiée. Arendt classe les camps en trois types selon leur but, l'Hadès, le Purgatoire et l'Enfer. «L'enfer au sens littéral a été incarné par ces types de camps réalisés à la perfection par les nazis» (OT III, p. 183). Il s'agit de vérifier «si tout le monde sans exception peut être réduit à une identité immuable de réactions ; ainsi chacun de ces ensembles de réactions peut à volonté être changé pour n'importe quel autre». (OT III, p. 173). La superfluité est le remplacement de l'unicité de chaque être humain par l'espèce humaine classée dans l'ordre de la nature, de l'animalité : «Le problème est de fabriquer quelque chose qui n'existe pas : à savoir une sorte d'espèce humaine qui ressemble aux autres espèces animales et dont la seule liberté consisterait à conserver l'espèce » (OT III, p. 173). Auschwitz n'est pas un dérapage, une bavure du système totalitaire. Il est contenu philosophiquement, logiquement – du point de vue d'une logique-processus – dans le régime, le système totalitaire. Le citoyen modèle d'un État totalitaire «ne peut qu'être imparfaitement produit en dehors des camps» (OT III, p. 196).

Aux côtés des millions de victimes des camps d'extermination, les sans-État illustrent de manière exemplaire la nature du régime totalitaire et la résistance à celui-ci, en désignant par leur présence de «hors-la-loi» le danger de la superfluité, inhérent à leur absence de statut politique.

Le système totalitaire s'est installé notamment sur les ruines d'empires avec des populations «flottantes» sans passeport et sans résidence (*homeless*), dont personne ne se réclamait, puis avec les fameux décrets nazis supprimant l'appartenance citoyenne, les droits politiques à des millions de personnes (*statelessness*). Ce manque fondamental de place et de droits a abouti dans le système totalitaire à l'atteinte au droit à la vie et même à l'acosmie (*wordlessness*), précise Arendt dans les *Origines du totalitarisme*. Elle écrit : «La perte de résidence et de statut politique pouvait revenir à être expulsé de l'humanité entière.» (OT III)<sup>14</sup>. Le régime totalitaire a culminé dans «la fabrication industrielle de cadavres» dans les camps d'extermination. Les sans-État «hors-la-loi» sont donc un des cas de figure<sup>15</sup> de l'humain superflu du régime totalitaire. Les sans-État, tout en souffrant de leur exclusion de l'histoire, agissent pour disposer d'une place sur la terre (résidence) et pour leur appartenance politique. En luttant, de «hors-la-loi» les sans-État deviennent ainsi parias humains, rebelles et conscients (Caloz-Tschopp 1999). Leur figure de résistance dessinée par Arendt dans son œuvre rejoint, par d'autres voies, l'activité de résistance de la compréhension.

<sup>13</sup> Dans sa description, Arendt distingue le «tout est possible» des nihilistes russes du XIX<sup>e</sup> siècle du «tout est possible» des nazis.

<sup>14</sup> La citation est traduite de la version allemande par F. Spescha, p. 461.

<sup>15</sup> L'autre étant les disparus des camps d'extermination qui ont péri dans les chambres à gaz.

3. *L'activité de la compréhension confrontée au régime totalitaire*

Les réflexions d'Arendt sur la compréhension et la politique, impliquant le passage de la sidération, du traumatisme à la résistance et à la création, se développent surtout entre 1943 et 1954<sup>16</sup>, alors qu'elle travaille à définir et à décrire le régime politique totalitaire. Dans une perspective de reconstruction, elle développera quelques années plus tard sa conception de l'action en s'interrogeant sur la transformation du statut de l'être humain dans la *Condition de l'homme moderne*, sur la révolution, la crise de la culture, la violence, la désobéissance civile, avant de revenir plus tardivement, dans les années 1970, à *La vie de l'esprit*, à la pensée, à la volonté, au jugement. Son effort concernant l'imagination et le jugement, dont font état des notes, a été interrompu par sa mort.

Pour Marx, il ne s'agissait pas tant de comprendre le monde – au sens d'Arendt – que de le changer. Pour Arendt qui a connu l'expérience totalitaire, le changement implique la survie individuelle et plurielle après le désastre. La compréhension est par ailleurs distincte de la connaissance, mais est liée à elle. Les humains sont à la fois acteurs de l'espace public et patients de la compréhension tout en étant spectateurs de l'action par le jugement. Arendt lie en

<sup>16</sup> En 1953 Arendt écrit un article en anglais intitulé *Compréhension et politique* («Understanding and Politics», *Partisan Review* n° 4, juillet-août 1953, p. 377-392) ; puis un essai, non destiné à la publication, sur la compréhension en 1954, issu de conférences inédites prononcées par Arendt, en anglais probablement, à la New School for Social Research en 1954 et traduites par I. Bruny de Launay (Arendt 1990). Arendt approfondit des questions de son livre *Origines du totalitarisme*. Il est intéressant de noter que son essai succède de peu à la rédaction en 1953 du chapitre «Idéologie et terreur» du *Système totalitaire* [OT III], paru tout d'abord sous forme d'article «Ideology and Terror : A Novel Form of Government», *Review of Politics*, vol. 15, n° 3, juillet 1953, p. 303-327. Dans l'essai de 1953, elle précise surtout le lien entre le pouvoir de domination du totalitarisme qui a touché «la nature humaine elle-même» (CP, p. 51) et le pouvoir d'action de résistance par la pensée. On y voit en germe des thèmes que l'on retrouvera dans la *Condition de l'homme moderne* (*Human condition*), puis plus tard dans *La vie de l'esprit*, dans *Qu'est-ce que la politique?* ainsi que dans ses travaux sur le jugement. Dans des remarques préliminaires et tout au long du texte de 1953 (CP), mais surtout dans son essai de 1954, elle lance une discussion assez longue sur la «nature du gouvernement» et les «principes qui le font agir». Elle compare, critique les formes de domination, les principes de gouvernement, les fluctuations de la frontière privé-public, l'égalité, la volonté de puissance, le rôle respectif de la terreur, de la peur et de la crainte, pour en arriver à reprendre des facteurs descriptifs de la nature du régime totalitaire déjà évoqués dans les *Origines du totalitarisme*. A ce propos, elle écrit par exemple : «La tyrannie totalitaire est sans précédent en ce qu'elle introduit un immense mouvement dans le calme des cimetières et confond les hommes dans le désert de l'isolement et de l'atomisation.» (CP, p. 106) Ou encore : «Ce dont la domination totalitaire a besoin, en guise de principe d'action, c'est une préparation des individus qui les destine à remplir aussi bien la fonction de bourreau que celle de victime.» (CP, p. 107) Ou encore : «dominer les êtres humains jusqu'au point où leur pensée et leur action perdent, en même temps que leur spontanéité, cette imprévisibilité qui est spécifiquement humaine.» (CP, p. 119)



effet l'action à la parole partagée dans l'espace public et la compréhension à la pensée et au jugement du spectateur. Tant la compréhension, l'action que le jugement sont prolongés par le récit qui les inscrit dans la mémoire <sup>17</sup>.

Pour Arendt, le postulat de la rupture historique intervenue avec l'avènement du régime totalitaire implique à la fois la prise en compte de la faillite de la tradition, des limites des catégories des divers domaines de connaissance impuissants à saisir la radicale nouveauté du phénomène et la nécessité d'une nouvelle conception de l'histoire, de la philosophie et de la politique. Arendt s'appuie sur une ontologie de la vie (Kristeva 1999), de la naissance, de la liberté qui permet de commencer quelque chose de neuf. Ce qui frappe dans le mouvement de son œuvre, c'est une démarche épistémologique structurée par la dynamique du désir et du manque de la politique (Caloz-Tschopp 1999) articulée à une philosophie de l'histoire-événement <sup>18</sup> dont elle a puisé les sources chez W. Benjamin.

Quand elle s'intéresse au régime totalitaire, Arendt utilise les références qu'elle connaît : le paradigme herméneutique emprunté à des chercheurs de son époque (W. Dilthey, M. Weber) et des notions de la philosophie politique, tout en les critiquant, les déplaçant et les transformant. Elle constate l'étroitesse et l'inadéquation des références en usage pour saisir et décrire la nouveauté du régime totalitaire. La démarche de compréhension d'Arendt est distincte de la description, de l'explication ou encore de la représentation de la réalité par une démarche de connaissance (vérité). Elle ne peut être comprise que pour autant qu'on la considère dans son rapport intrinsèque avec l'objet – le régime, le système totalitaire et sa nouveauté – et son sens contenu dans la double question vitale de la banalité du mal et de la résistance de chaque être humain face à l'invention totalitaire.

Bien qu'elle nous fournisse un schéma en trois étapes de la compréhension, Arendt ne fournit pas dans son œuvre une démonstration explicite et construite pas à pas de la compréhension. Le thème est récurrent depuis 1943, année où Arendt dispose des preuves irréfutables de l'existence d'Auschwitz (*TC*, p. 241-42). Comme d'ailleurs chez la plupart des rescapés des camps d'extermination, le besoin de compréhension revient avec régularité et chaque fois en rapport avec le traumatisme de la *Solution finale* qu'Arendt élabore philosophiquement, politiquement, psychologiquement tout au long de sa vie et de son œuvre, en parcourant des voies très diverses pour tenter de le «maîtriser». Elle pense en tâtonnant par intuitions, touches et circonvolutions successives. Elle finit par dégager un schéma de la compréhension en trois étapes.

Dans son essai de 1954, elle tourne autour d'une idée qu'elle présentera sous diverses formes en parlant de la compréhension : le fait nouveau, trau-

<sup>17</sup> Je ne peux développer ici toute la démonstration d'Arendt sur l'enchaînement entre compréhension, action, jugement, récit et mémoire.

<sup>18</sup> «La catégorie du comprendre, de la compréhension, a son lieu d'ancrage tant au plan de l'histoire qu'à celui de la théorie de la connaissance», rappelle A. Grunenberg (1998).

matique et la manière de s'y confronter, de voir, de saisir sa nouveauté, de lui résister et de dépasser le traumatisme en retournant à l'intuition initiale du phénomène pour le «comprendre» sont intimement liés. Les préjugés, les résistances, les difficultés pour saisir l'objet – le régime totalitaire – indiquent que la tradition, la pensée, l'histoire, les sciences sociales, le psychisme humain sont étroitement imbriqués dans l'effrayante nouveauté de l'objet. Les humains doivent accepter de le voir, l'imaginer, s'en distancer, lui résister en analysant notamment l'attitude de banalisation des faits qui est partie intégrante de la nature et des principes du système totalitaire. En ce sens, la banalité du mal a non seulement des liens étroits avec l'aliénation, l'ambiguïté, le manque, le vide de la pensée et de la conscience mais des implications avec ce qu'elle appelle la superfluité humaine.

D'un point de vue épistémologique, les embûches, les résistances et les difficultés philosophiques, psychiques, politiques, éthiques de la démarche de compréhension sont autant d'indications, de traces, de pistes pour identifier la nature et la nouveauté de l'objet totalitaire. En d'autres termes, la nature du régime totalitaire ne concerne pas seulement un système politique objectif faisant de l'homme un humain superflu, mais aussi chaque être humain dans sa pensée et son psychisme. Si l'on veut «comprendre» le régime totalitaire et la manière d'y survivre, il faut donc identifier à la fois le système politique et les transformations de l'être humain – de soi-même – qui interviennent dans son rapport passif et/ou conflictuel, actif au système.

Ou pour le dire en d'autres termes, la compréhension est à la fois une recherche de la vérité (connaissance du fait totalitaire et notamment de son fonctionnement ambigu qui atteint la pensée et le psychisme) et une recherche du sens par une place, une position dynamique à tenir par la pensée face à une réalité insoutenable. La démarche de compréhension est donc la recherche d'une *position* dynamique par une démarche psychique, épistémologique, ontologique, politique, éthique de résistance. Elle implique pour Arendt principalement l'analyse des facettes du régime totalitaire (externes-système, internes-psychique) et l'affrontement, le dépassement de l'horreur par l'activité de compréhension. Une telle démarche, tout en actualisant ce qui est la source de l'horreur, actualise aussi ce qui est caché voire en bonne partie détruit : le *socle ontologique humain* que l'on (re)découvre en soi et autour de soi quand on dialogue avec soi et dans les rapports politiques. En ce sens, la compréhension n'est plus seulement une résistance de survie à la «superfluité humaine» totalitaire et post-totalitaire. Dans la reconstruction, elle est aussi une création.

#### 4. *Les trois étapes du «dialogue sans fin» de la compréhension*

En partant des difficultés, des résistances, de la souffrance qu'elle constate dans sa propre expérience, Arendt décrit les étapes nécessaires pour engager

la compréhension. Remarque importante : précisons que ces étapes ne sont pas des stades linéaires s'accomplissant l'un après l'autre, mais un processus dynamique infini, jamais clos. Dans la préface de sa trilogie *Les origines du totalitarisme* publiée pour la première fois en anglais en 1949 et en français en 1951, elle écrit :

Comprendre, toutefois, ne signifie pas nier ce qui est révoltant et ne consiste pas à déduire à partir de précédents ce qui est sans précédent ; ce n'est pas expliquer des phénomènes par des analogies et des généralités telles que le choc de la réalité s'en trouve supprimé. Cela veut plutôt dire examiner et porter en toute conscience le fardeau que les événements nous ont imposé, sans nier leur existence ni accepter passivement leur poids comme si ce qui est arrivé en fait devait fatalement arriver. Comprendre en un mot, consiste à regarder la réalité en face, sans idée préconçue, et à lui résister au besoin, quelle que soit ou qu'ait pu être cette réalité. (OT I, p. 16-17).

Dans sa première recherche de schéma explicatif de la compréhension, Arendt pose plusieurs exigences, où se mêlent des considérations psychologiques, voire psychanalytiques, non théorisées en tant que telles, épistémologiques, de philosophie de l'histoire et d'éthique politique, dont certaines décrites dans le texte cité : ne pas nier la réalité ; ne pas déduire du précédent ce qui est sans précédent (mise en cause d'une philosophie de l'histoire déterministe) ; ne pas tenter d'expliquer l'inexplicable par des opérations logiques réductrices (analogies et généralisation) ; examiner les faits (poids de l'observation) ; porter le fardeau en refusant d'être passif, en étant actif dans la reconstruction de ce qui a été détruit (ne pas rejeter le fardeau) ; regarder la réalité en face, sans idée préconçue (mise en cause des préjugés) ; lui résister, la connaître.

Plus tard, en 1953, dans son texte *Compréhension et politique* (CP), elle revient sur sa recherche d'un schéma décrivant les opérations de la compréhension (CP, p. 45-46). Elle signale deux étapes<sup>19</sup> dans cette phase-là. En 1954, dans ses notes de cours pour la *New School of Social Research*, *La nature du totalitarisme. Essai sur la compréhension* (EC), elle revient en introduction sur le rapport entre régime politique et compréhension. Dans un paragraphe qui précède l'inventaire des étapes, elle écrit : «La véritable compréhension se distingue de l'opinion publique, sous sa forme courante aussi bien que scientifique, par son refus de se dessaisir de son intuition initiale.» (EC, p. 82) À un autre endroit du texte, elle précise qu'il faut mettre les choses à distance, «être assez forts pour éloigner ce qui est trop proche, jusqu'à ce que nous puissions le voir et le comprendre sans déformation et sans préjugé, assez forts pour franchir les abîmes de l'éloignement jusqu'au moment où il nous devient

<sup>19</sup> 1) Trouver une «dénomination inédite» de la «force nouvelle qui déterminera le cours de nos destinées politiques» ; dans cette première phase, «nous nous orientons vers une situation nouvelle et spécifique» ; 2) regretter «notre audace et se consoler à l'idée qu'il n'arrivera rien de plus grave ni de moins habituel que ce qui tient, de manière générale, à la nature pécheresse de l'homme».

possible de voir et de comprendre ce qui est trop éloigné comme s'il s'agissait d'une affaire familière. Cette mise à distance de certains phénomènes et ce franchissement des abîmes qui nous séparent d'autres réalités font déjà partie du dialogue sans fin, par rapport auquel l'expérience directe instaure un contact trop étroit et la connaissance pure élève des obstacles artificiels.» (EC, p. 79) Dans le même sens, elle précise encore qu'il faut réfléchir avec une attitude scientifique (distance) sur les discours populaires, les clichés politiques, les slogans et ce qu'ils décrivent de la nature spécifique du totalitarisme (EC, p. 80). «L'étrange entreprise» de la compréhension est la «patiente endurance du cercle non vicieux». C'est la «faculté d'imaginer» en tant qu'elle est celle d'un «cœur intelligent».

Puis, elle revient sur les étapes de la compréhension confrontée à la «nouveau effrayante» d'un fait historique. «Pour le dire de manière très schématique et donc nécessairement inadéquate, tout se passe comme si, à chaque fois que nous sommes confrontés à un phénomène d'une effrayante nouveauté, notre premier mouvement était de *reconnaître* celui-ci par une réaction aveugle et incontrôlée [*mot illisible dans le manuscrit*], néanmoins assez forte pour nous inciter à forger un nouveau terme | [*illisible*]. Mais notre deuxième mouvement est, semble-t-il, de recouvrer notre sang-froid, en niant avoir aperçu quoi que ce soit de nouveau (*et en rendant la chose moins effrayante*), [*phrase biffée par Arendt*] et en prétendant | *ms* [*illisible*] déjà connaître | [*illisible*] quelque phénomène analogue. Seul un troisième mouvement nous fait revenir à ce que nous avons repéré et su d'emblée. C'est là que commence l'effort de compréhension» (EC, p. 82-83).

Elle dégage alors un schéma «forcément inadéquat» mais plus abouti, où elle distingue trois étapes, dont la dernière installe l'activité de compréhension. Dès lors que l'on accepte d'effectuer le parcours des trois étapes de la compréhension, il est possible de s'engager dans le processus de maîtrise infini des événements en en comprenant le sens. La maîtrise n'est cependant jamais acquise une fois pour toutes. Elle va de la naissance à la mort et n'est pas purement individuelle mais aussi plurielle.

#### *Première étape : l'intuition initiale saisit l'horreur*

Dans une première étape, par une «réaction aveugle et intéressée», l'être humain se trouve dans la position paradoxale de devoir reconnaître la réalité pourtant effrayante et traumatique, avec les concepts et les notions existants, tout en sachant qu'elle est assez inédite et «assez forte pour nous inciter à forger un nouveau terme». Dans un premier moment d'intuition immédiate, l'angoisse horrifiée n'est pas pour Arendt, une réaction directe de révolte liée à l'action. Alors qu'il est confronté à l'horreur, la première intuition initiale du sujet lui permet de l'entrevoir dans toute son effrayante et traumatique réalité. Il en perd son sang-froid. Tout en essayant de saisir l'horreur avec les instruments



et les concepts existants, il perçoit sa nouveauté, ce qui l'incite à se forger un nouveau terme pour tenter de lui donner un nom. Il est en quelque sorte enfermé dans la position paradoxale de confronter ses outils de pensée anciens à un phénomène dont il perçoit l'effrayante nouveauté inédite, sans avoir la possibilité de dépasser la difficulté paradoxale tout de suite.

*Deuxième étape : la banalisation instaure l'ambiguïté*

Dans une deuxième étape, l'être humain «recouvre son sang-froid, en niant avoir aperçu quoi que ce soit de nouveau», «en prétendant déjà connaître quelque phénomène analogue», en assimilant trop rapidement le régime totalitaire à la tyrannie ou à la dictature (analogie, généralisation). Ainsi s'installe le déni de l'horreur entrevue par diverses voies de banalisation du phénomène. À ce stade, Arendt repère l'annulation de la pensée à l'œuvre en termes de processus de pensée analogique, d'assimilations, de généralisations, de préjugés. Ces mécanismes de connaissance, tout en déniaient la réalité de l'horreur, effacent la nouveauté terrifiante du régime politique, son sens et ses conséquences «sans précédent» en l'assimilant à du connu (par exemple, à la tyrannie).

Pour Arendt, la banalisation est insidieuse, dans la mesure où l'on s'adapte sans distance, où l'on n'identifie pas l'extrême danger philosophique et politique de la nouveauté du système totalitaire. Dans ses trois paragraphes sur la compréhension, elle n'approfondit cependant pas toutes les facettes du processus de banalisation de l'horreur qu'elle signale déjà comme l'installation d'un manque de pensée. Elle développera ses thèses sur le phénomène de la banalité du mal en suivant le procès Eichmann, puis dans sa préface du premier tome de *La vie de l'esprit*. Pour Arendt, un tel déficit est essentiellement dû au refus d'endurer l'épreuve du *thaumazein* qui, soulignons-le, à ses yeux est double : il est à la fois une fascination et un arrachement au réel aperçu, comme elle l'explique dans *La vie de l'esprit*. La banalisation est ainsi à la fois une fascination et une absence de *thaumazein*, d'étonnement au sens de la distance critique à installer, qui prend la forme d'un manque, d'un vide de la pensée «compréhensive» (du sens).

La banalisation de l'intuition entrevue instaure une attitude d'ambiguïté (se fondre dans l'objet) qu'Arendt recouvre sous le terme de banalité du mal. Dès lors que l'on se contente de raisonner par préjugés, en d'autres termes, qu'on ne pense plus réellement avec une distance critique, que l'on s'accommode du vide de la pensée, qu'on refuse le choc du *thaumazein* permettant de situer le conflit découlant des enjeux de la terrible découverte, on est plongé dans ce qu'elle appelle la «banalité du mal», une des facettes du «mal extrême». On est capable de faire n'importe quoi, de renverser le rapport entre l'anormal et le normal, de considérer que l'anormal est la «normalité», en effaçant la question du sens.

Arendt aborde donc la banalité du mal à partir du postulat d'un déficit voire d'un manque total de pensée réfléchissante produits par le système totalitaire

et amenant à la cécité de la conscience, au consentement, à la coopération passive et même à la collaboration active avec l'abject (Leibovici 1998). Arendt prolongera ultérieurement des questions liées à la compréhension en réfléchissant à l'imagination, à la pensée et au jugement, c'est-à-dire, à la pensée consciente, lucide, autonome, critique. Elle ne s'interroge pas plus avant sur d'autres raisons et manifestations d'un tel déficit (affectives liées au statut de l'inconscient, aux liens inconscient-conscience individuelle et «social-historique»<sup>20</sup>), ni sur l'articulation phénoménologique entre la banalisation et l'ambiguïté (entre pensée et psychisme). Ces questions et leurs soubassements théoriques et politiques qui supposent une approche de la conscience et aussi de l'inconscient, ont été développés plus tard par d'autres chercheurs en psychanalyse sur la base d'observations cliniques et de recherches théoriques (Bleger 1981, Amati 1984, 1989, 1993), ainsi que de recherches philosophiques sur la création humaine (travaux de C. Castoriadis).

*Troisième étape : pour «comprendre» l'intuition initiale, le thaumazein*

Après avoir dénié l'horreur, s'être égarée dans la banalisation, la pensée revient à son intuition initiale pour la «voir» : elle accepte de revenir sur ce qu'elle avait «repéré et su d'emblée». Elle se met en activité de «comprendre» en se confrontant une nouvelle fois – cette fois-ci consciemment – à l'horreur pour imaginer son sens, en lui résistant, grâce au *thaumazein*, à la capacité d'étonnement développée dans sa plénitude. Dans cette troisième étape, il y a distanciation critique de l'opinion publique et ses préjugés<sup>21</sup>. Il y a affrontement conscient à la nouveauté.

Tout en s'interrogeant sur la compréhension en rapport à la politique dans plusieurs textes, Arendt revient, à la même période, dans un autre texte, sur la troisième étape de la compréhension, à propos de l'activité philosophique et de certains de ses travers. Certaines formes de banalisation et l'attitude de *thaumazein* sont communes à la démarche philosophique et à la démarche de compréhension, écrit-elle. Dans un texte (*Phil eur.*), elle s'interroge sur les raisons du peu d'intérêt des philosophes européens pour la politique.

<sup>20</sup> Le terme est emprunté à C. Castoriadis.

<sup>21</sup> On voit qu'Arendt n'est pas très éloignée de la position de N. ELIAS (1993) qui allie «engagement et distanciation» pour saisir le processus de «décivilisation» du régime nazi. Arendt précise bien que la véritable compréhension se distingue de l'opinion publique plongée dans le déni, les préjugés et l'oubli. La compréhension se définit surtout par le fait qu'il y a refus de la part du sujet humain de se dessaisir de son intuition initiale. Qu'un travail de distanciation des déformations, des préjugés est nécessaire «pour franchir les abîmes de l'éloignement» et qu'alors il devient possible «de voir et de comprendre», d'engager le «dialogue sans fin», revenant ainsi à l'intuition pour le travail de compréhension.



«Il nous suffit de garder les yeux ouverts, pour voir que nous nous trouvons dans un véritable champ de décombres» (VP, p. 19), écrit Arendt dans une période de «sombres temps»<sup>22</sup>. Les philosophes ont peur de prendre au sérieux le bouleversement, le sentiment d'horreur, et d'avouer avoir fait l'expérience de l'horreur, de sa fascination et de sa banalisation, écrit-elle. Or, l'expérience de l'horreur en politique ne doit pas être niée ou effacée. «Car l'horreur sans voix vis-à-vis de ce que l'homme peut faire et de ce que le monde peut devenir est à beaucoup d'égards liée à l'étonnement sans voix de la reconnaissance d'où surgissent les questions de la philosophie» (*Phil eur.*, p. 25). Elle doit être assumée, pour Arendt, par la faculté de *thaumazein*, d'étonnement devant les affaires humaines, qui est la condition initiale de toute philosophie et de toute philosophie de la politique.

Dans le texte (*Phil eur.*) où elle évalue «l'intérêt pour la politique dans la pensée philosophique européenne récente», Arendt assimile une nouvelle fois la compréhension au *thaumazein* socratique, après avoir souligné les embûches de la compréhension. Derrière les philosophies qui se sont développées en France (existentialisme) et en Allemagne (Jaspers, Heidegger), il y a pour Arendt, qui écrit ce texte en 1954, des «expériences politiques bouleversantes» (*Phil eur.*, p. 25) : deux guerres mondiales, des régimes totalitaires, l'effrayante perspective de la guerre totale. Ces philosophies ont derrière elles, «l'horreur absolue des événements politiques contemporains associée aux possibilités encore plus horribles pour l'avenir» (*Phil eur.*, p. 25). Et pourtant : «Tout se passe comme si dans ce refus d'avouer l'expérience de l'horreur et de la prendre au sérieux, les philosophes avaient hérité du traditionnel refus d'accorder au domaine des affaires humaines le *thaumazein*, l'étonnement devant les choses telles qu'elles sont, étonnement, qui, selon Platon et Aristote, est au commencement de toute philosophie mais qu'ils refusent pourtant de considérer comme la condition initiale de la philosophie politique. Car l'horreur qui vous laisse muet devant ce que les hommes font ou devant ce que le monde peut devenir est, de bien des façons, liée à l'étonnement qui vous laisse coi ou à la gratitude d'où jaillissent les questions philosophiques.»<sup>23</sup>

La philosophie en tant qu'acte d'étonnement à la base de la démarche de compréhension, ici aussi, est basée sur cet acte original du *thaumazein*<sup>24</sup>, acte d'imagination qui permet de «saisir directement le domaine des affaires et des actions humaines» (Arendt 1987b, p. 26), constitutif de la compréhension, provoquant le doute et précédant l'analyse. L'étonnement est constitutif de toute démarche de compréhension et de connaissance. Le *pathos* de l'étonnement est une sorte de traumatisme qu'il s'agit de «pâtir», pour s'engager

<sup>22</sup> «L'histoire connaît maintes époques où le domaine public s'obscurcit, où le monde devient si incertain que les gens cessent de demander autre chose à la politique que de les décharger du soin de leurs intérêts vitaux et de leur liberté privée.» (VP, p. 20)

<sup>23</sup> Référence citée par [YOUNG-BRUEHL 1986, p. 671], note 115.

<sup>24</sup> Voir aussi [ARENDT 1986, p. 92]

pleinement dans la compréhension. C'est l'une des caractéristiques les plus générales de la condition humaine, écrit Arendt.

Dans d'autres parties de l'œuvre, Arendt souligne l'importance de l'imagination étroitement liée au *thaumazein*. L'imagination terrifiée est à la base du *thaumazein* nécessaire aux hommes libres qui n'ont pas été frappés dans leur propre chair mais qui entendent des récits et risquent d'être paralysés devant l'horreur dans une sorte de terreur animale. Qui ne sont plus capables que de réaction et non d'action. L'imagination est nécessaire pour penser, agir, percevoir les contextes politiques et mobiliser les passions politiques, nous dit Arendt. Voyons en quel sens et comment s'articule une telle nécessité d'étonnement aux autres étapes difficiles et douloureuses de la compréhension qui précède le jugement.

Arendt pose un lien étroit entre l'étonnement qui met en mouvement l'imagination et la compréhension de l'horreur inédite du totalitarisme. Pour Arendt, l'horreur doit être vue grâce à l'imagination et vécue dans le *thaumazein*, pour pouvoir être comprise, pensée, analysée, jugée. Elle ne doit pas être emprisonnée dans une fascination (d'ordre esthétique morbide). Ce serait établir une confusion entre soi et l'abject ou avec son pouvoir. Arendt ne parcourt pas les voies du refoulement et de l'évitement de la purification par le biais des «codes religieux, moraux, idéologiques, sur lesquels reposent le sommeil des individus et les accalmies des sociétés» (Kristeva 1980, p. 246-248). Grâce à l'imagination, au *thaumazein*, elle affronte directement la vision de l'horreur en s'engageant dans le processus de la compréhension.

Arendt ne cherche pas non plus à exorciser l'horreur par la sentimentalité (VP, p. 29). Elle tente de la regarder en face à partir des images horribles que l'endurance du *thaumazein* permet de «voir». L'imagination est capitale pour saisir ce que l'étonnement fournit. La compréhension pense les images en terme de sens. L'étonnement et l'imagination sont donc nécessaires à la compréhension. Comme ils seront nécessaires au jugement, à la mémoire et au récit. Mais pour qu'il y ait possibilité de récit, de mémoire, il faut préalablement que la pensée ait pu élaborer l'horreur mise devant les yeux par l'imagination dans une des étapes de la compréhension.

Arendt pose donc un lien étroit entre horreur – quand elle est traumatisante, nouvelle et incompréhensible – *thaumazein*, étonnement, imagination et compréhension. En rapport à l'horreur, elle n'envisage pas les liens de l'abjection avec l'abjection de soi <sup>25</sup>. Elle met cependant en rapport la compréhension et

<sup>25</sup> Ce que fait J. Kristeva en précisant que l'imagination est indispensable à une telle prise de conscience du rapport entre l'abjection et la «pulvérisation du sujet», mais sans expliciter son rôle spécifique cependant : «S'il est vrai que l'abject sollicite et pulvérise tout à la fois le sujet, on comprend qu'il s'éprouve dans sa force maximale lorsque, las de ses vaines tentatives de se reconnaître hors de soi, le sujet trouve l'impossible en lui-même : lorsqu'il trouve que l'impossible c'est son *être* même, découvrant qu'il n'est autre qu'abject. L'abjection de soi serait la forme culminante de

la honte, bien qu'elle n'explicite pas la présence et le rôle de ce sentiment dans sa description des étapes de la compréhension <sup>26</sup>.

La pensée, bien qu'elle ait partie liée à la nature du totalitarisme qui plonge l'être humain dans la banalité du mal et l'ambiguïté, contient par ailleurs, par le mouvement du *thaumazein*, une potentialité de liberté, où se situe la possibilité de la prise de conscience, même en cas de destruction totale de l'espace public et d'un isolement généralisé <sup>27</sup>. En ce sens, Arendt n'est pas totalement déterministe. Elle attribue une puissance matérielle à l'activité de pensée individuelle en tant que capacité d'étonnement liée à la liberté face à la domination. Si elle est atteinte par la banalité du mal, dès lors qu'elle s'engage dans la compréhension, la pensée est aussi un des terrains de résistance de l'être humain au totalitarisme, grâce au *thaumazein*. Le passage de la sidération par le déni et la banalisation de l'horreur pour revenir au *thaumazein*, à l'activité libre de la pensée compréhensive, et résister, reste cependant un point aveugle et mystérieux. Il existe dans cette troisième étape un moment de suspens puis de nouveau un mouvement non élucidé par Arendt dans ses textes sur la compréhension, qui concerne le moment du retour à l'étonnement, moment de résistance et de création par la pensée.

En lisant Arendt, on se demande en effet pourquoi et comment après avoir cédé au déni, à la fuite, à la banalisation, s'effectue l'acte d'étonnement consistant à accepter de revenir à l'intuition initiale de l'horreur insupportable. On s'interroge sur l'origine, la nature et la dynamique d'un tel acte pris dans le contexte totalitaire. Que se passe-t-il dans l'intimité du sujet en position d'ambiguïté confuse, dans un état d'aliénation à ce moment-là pour qu'il se libère et se transforme en sujet pensant et conscient? Le *thaumazein* est-il strictement intime ou est-il déjà partagé avec d'autres? Comment la compré-

cette expérience du sujet auquel est dévoilé que tous ses objets ne reposent que sur la *perte* inaugurale fondant son être propre. Rien de tel que l'abjection de soi pour démontrer que toute abjection est en fait reconnaissance du *manque* fondateur de tout être, sens, langage, désir. On glisse toujours trop vite sur ce mot de manque, et la psychanalyse aujourd'hui n'en retient en somme que le produit plus ou moins fétiche, l'«objet de manque». Mais si l'on imagine (et il s'agit bien d'imaginer, car c'est le travail de l'imagination qui est ici fondé) l'expérience du manque lui-même comme logiquement préalable à l'être et à l'objet, alors on comprend que son seul signifié est l'abjection, et à plus forte raison l'abjection de soi». [KRISTEVA 1980, p. 13].

<sup>26</sup> Le premier titre des *Origines du totalitarisme* qui se proposait une théorie du totalitarisme comme nouvelle forme de domination totale était : *Les Éléments de la honte* – antisémitisme, impérialisme, racisme ou les *Trois Colonnes de l'enfer*. Dans son élaboration, Arendt passe d'une analyse des éléments d'un état extrême – l'enfer –, d'un sentiment – la honte –, à la tentative d'une genèse philosophique et politique de la domination totale. Le changement de titre indique qu'elle passe d'une première référence à des catégories de l'ordre du religieux, de la morale et du psychologique à une description politique et à une philosophie du jugement politique (qu'est-ce que penser, quelles facultés sont nécessaires pour juger le politique, se demandera-t-elle?)

<sup>27</sup> Il n'est pas sans signification qu'Arendt ait situé le seul lieu de résistance possible au totalitarisme dans le sujet individuel, privé.

hension passe-t-elle ensuite de la sphère intime à l'altérité pour être partagée? Comment s'articule une révolte pensée dans le mouvement d'étonnement intime, individuel, avec une révolte agie, partagée avec d'autres dans la sphère privée ou semi-privée, tant psychiquement que philosophiquement?

D'un point de vue philosophique, il est possible de comprendre le mouvement de retour acceptant de pâtir le *thaumazein* par la référence d'Arendt à la naissance, à un nouveau commencement imprévisible, incertain, fragile inscrit dans la condition humaine. Le *thaumazein* est un mouvement de création humaine échappant à une causalité déterministe<sup>28</sup>. Pour Arendt l'histoire humaine et la manière des sujets de s'y inscrire a montré qu'elle était imprévisible, qu'elle pouvait créer aussi bien des catastrophes que des révolutions. C'est le *thaumazein* rendant possible l'action humaine qui inscrit la création comme un acte de liberté partagé et non de destruction. La possibilité ontologique de la liberté est ancrée dans la naissance. Là, me semble-t-il, se situe la possibilité du *thaumazein* et de l'action. Qui est de l'ordre du choix et du pari. A chaque nouvelle naissance, existe la possibilité d'un nouveau commencement et donc du *thaumazein*, de l'action, du jugement. En désignant ce point aveugle sans l'explicitier dans la troisième étape lorsqu'elle réfléchit à la compréhension, Arendt se référerait à un tel mouvement de la liberté (qu'elle élaborera plus tard dans son œuvre, mais qu'elle indique déjà dans *Les origines* (OT II) comme une remarque d'espoir non encore élucidée). C'est l'assurance ultime de la sauvegarde du socle ontologique humain contre la «superfluité humaine», sans qu'il n'y ait jamais assurance contre le risque de destruction par le système totalitaire. C'est là qu'elle situe aussi la responsabilité humaine. Accepter de pâtir le *thaumazein*, c'est engager sa liberté et sa responsabilité.

##### 5. Remarques sur le statut de l'imagination chez Arendt

*Seule l'imagination terrifiée (fearful imagination) de ceux qu'ont éveillés de tels récits, sans qu'ils aient eux-mêmes été frappés dans leur propre chair, de ceux qui libres par rapport à la terreur animale sans espoir – celle qui en face de l'horreur réelle, présente, paralyse inexorablement tout ce qui n'est pas pure réaction –, seule cette imagination peut être capable d'une réflexion sur ces horreurs. De telles réflexions ne sont utiles que pour la perception des contextes politiques et pour la mobilisation des passions politiques. (OT III, p. 178)*

L'œuvre d'Arendt est parsemée de remarques sur l'imagination reproductive (se représenter du connu absent) et productive (se représenter du nouveau).

<sup>28</sup> Arendt sera rejointe sur ce point par Castoriadis, quand celui-ci réfléchit sur la créativité humaine en terme de création a-sensée qui ne prend sens que par l'action humaine. Castoriadis écrit que les êtres humains ont créé la démocratie en Grèce, mais aussi Auschwitz et Tchernobyl.



Elle reprend le fameux exemple du centaure chez Kant. L'imagination est un pouvoir de schématiser du connu (cheval) et de l'inconnu (centaure). L'imagination sert à développer une «pensée élargie». Elle doit nous permettre de comprendre dans la pluralité un phénomène irréductiblement nouveau (totalitarisme), expliquera-t-elle dans ses notes de cours sur la faculté de juger.

En 1970, on constate à la lecture des notes d'Arendt sur l'imagination qu'elle reprend en partie la thèse de Heidegger commentant Kant sur l'imagination de synthèse et l'imagination créatrice, sur la distinction entre imagination reproductive et imagination productive en rapport à la connaissance. Mais elle la transporte dans un autre domaine que celui qui intéresse Heidegger : le jugement. Sans pouvoir reprendre ici sa démarche avec ses limites (Caloz-Tschopp 1999), soulignons qu'Arendt attribue un double rôle à l'imagination : un rôle de synthèse et de création, ou un rôle de reproduction et de production (terminologie de Kant, reprise par Arendt). Elle situe le schème en rapport au jugement et non à la connaissance. L'exemple qui, pour Arendt, est le schème du jugement, permet, à partir du particulier, de créer du généralisable pour pouvoir juger. Bien qu'elle définisse une fois l'imagination comme la «racine commune» aux autres facultés, mais sans expliciter une telle puissance, l'imagination, n'est pas une faculté mentale autonome pour Arendt. Elle lui reconnaît une puissance de création limitée quant à construire la signification de l'expérience tout en considérant la pluralité des points de vue dans l'exemple généralisable.

On mesure facilement l'importance d'une telle idée pour une philosophie de la politique intégrant l'imagination dans la compréhension et le jugement. D'une part, le jugement est une opération qui se réfère à du connu et à de l'inconnu (par exemple, le totalitarisme, la révolution, tout «événement» méritant une telle dénomination). Il doit saisir, évaluer les deux aspects de la réalité (le connu, le nouveau). Ou en d'autres termes, par le biais de l'imagination, le jugement est un acte à la fois reproducteur et créateur dans la mesure où il prépare la réflexion pour saisir l'objet en tant qu'il est à la fois connu et nouveau. En ce sens, le jugement basé sur l'imagination est plus qu'une évaluation à partir de référents connus. Par le biais de l'imagination, il est une création dans l'acte même de saisir, de comprendre, d'évaluer, de juger. D'autre part, le statut de l'exemple particulier permet de généraliser une expérience – la validité exemplaire. Pour Arendt, l'imagination a donc ainsi des incidences sur une philosophie de la politique intégrant la compréhension et le jugement.

La démarche d'Arendt, mettant l'accent sur la compréhension et le jugement, n'est pas une simple opposition à une philosophie déterministe de l'histoire. Elle s'emploie surtout à identifier ce qui permet de reconnaître l'histoire comme «événement», exemple, entièrement nouveau. Par cet acte les sujets politiques s'inscrivent activement dans l'histoire. Alors qu'elle s'interroge sur la compréhension, Arendt a une intuition quant au statut et au pouvoir de l'imagination. L'exemple particulier n'est pas irréductiblement individuel. Par

l'intervention de l'imagination dans la compréhension et le jugement, l'exemple prend à la fois une signification individuelle et générale. Il est un instrument de construction du général à partir de l'expérience individuelle et plurielle du *thaumazein*, du processus de compréhension où intervient l'imagination. Dans une telle expérience l'être humain est à la fois acteur, patient et spectateur (distance) quand il juge. Une telle expérience est construction non seulement en tant qu'opposition du particulier et de l'universel (ce qui nous renvoie au débat de Arendt avec la philosophie de l'histoire de Hegel et Marx)<sup>29</sup>, mais en tant que dans ce trajet il est création où l'imagination a un rôle spécifique.

Le totalitarisme, le mal politique «extrême» et la révolution en tant que commencement, ces nouveautés radicales, posent l'exigence de la restauration de l'imagination, en tant qu'imagination créatrice comme question philosophique. Arendt a reconnu ce fait chez Kant en suivant le parcours de Heidegger, mais à sa manière. Elle circonscrit le parcours au *thaumazein* dans la compréhension et au jugement. Elle prend acte du pouvoir de l'imagination<sup>30</sup> de percevoir du nouveau dans ses schèmes (première étape) à condition d'accepter de pâtir le *thaumazein*. Elle ne prend pas acte de son pouvoir de représenter ce qui est nouveau. L'acte de création se restreint chez elle à envisager le pouvoir de l'imagination en tant qu'il perçoit du nouveau par le *thaumazein*, mais pas en tant que l'imagination le crée.

Les considérations d'Arendt sur la réminiscence (*VP*, p. 31), la mémoire et la narrativité<sup>31</sup> terminent le parcours de la description des liens entre la compréhension, l'imagination et le jugement. «Rien ne caractérise mieux les mouvements totalitaires en général, et la gloire de leurs chefs en particulier, que la rapidité surprenante avec laquelle on les oublie et la facilité surprenante avec laquelle on les remplace», rappelle-t-elle (*OT* III, p. 27). Pour conjurer l'oubli, elle établit un lien étroit entre le jugement et le récit des figures exemplaires qui inscrivent les faits dans la mémoire.

### Conclusion

Après avoir souligné la nécessité de la compréhension pour résister au système totalitaire et pour qu'un «nouveau commencement» soit possible, Arendt décrit trois étapes composant le processus dynamique de la compréhension infinie. Elle nous montre les obstacles, les difficultés qui dominent la pensée humaine confrontée à l'horreur inédite. Elles sont inhérentes à la spécificité de la domination totale du système totalitaire (externe et interne).

<sup>29</sup> C'est la thèse de R. Biener qui a édité les notes de cours sur le jugement d'Arendt.

<sup>30</sup> Soulignons que mes commentaires se font sur des textes de travail et de cours d'Arendt où sa pensée n'était pas complètement élaborée.

<sup>31</sup> Voir par exemple le lien étroit qu'établit Arendt entre réminiscence et narrativité (*VP*, p. 31).



Elle dessine la manière de les dépasser par la compréhension qui est un acte continu du mouvement de résistance et de création. Elle souligne qu'une telle démarche est infinie, ouverte. Qu'elle commence à la naissance et se termine à la mort. Elle est intime à l'être humain en dialogue avec lui-même. Elle contribue à la construction de l'*insight*. La compréhension précède l'analyse et le jugement où il faut «se déplacer pour voir à plusieurs». Elle précède et accompagne l'action, le récit et la mémoire comme elle l'a montré dans *Condition de l'homme moderne*. En cela la compréhension fait partie d'une philosophie de la politique.

Dans les textes sur la compréhension qui, rappelons-le, ont un statut de recherche inachevée, Arendt a bien mis en évidence trois étapes de la compréhension. La troisième étape, la plus importante, est une étape de retour, d'affrontement, de résistance à l'objet totalitaire ancrée dans le *thaumazein*, l'étonnement socratique. Arendt ne nous montre pas comment se fait le passage de la sidération puis de la banalisation vers la nouvelle position d'étonnement, de résistance et d'affrontement au régime politique totalitaire par une activité de pensée libre et consciente. Qu'est-ce qui provoque cet étonnement après coup, cet acte d'arrachement à la domination totale, ce retournement, se demande-t-on? Bien qu'elle ne l'ait pas montré explicitement dans ses textes concernant la compréhension, à la lumière de ce qu'elle a écrit dans *Les origines...* et plus tard dans *Condition de l'homme moderne*, on peut penser que le point aveugle est un mystérieux pari ontologique d'Arendt sur la liberté humaine ancrée dans la naissance. Si un choix s'effectue de pâtir l'étonnement, la possibilité d'un nouveau commencement existe malgré et après le désastre. En ce sens, la compréhension est le premier pas aléatoire d'engagement vers l'autonomie et la responsabilité humaine. Là réside l'espoir.

La compréhension exige d'identifier l'objet totalitaire en lui résistant, en se confrontant à lui à l'intérieur de soi-même. Il y a une imbrication étroite entre individu et société. Arendt nous montre ainsi que le psychisme, la pensée, loin de s'opposer, s'articulent à la politique. En ce sens, elle met en cause le clivage entre individu et société, trop souvent pratiqué par les sciences humaines et sociales.

Arendt nous montre aussi l'ancrage de la compréhension dans l'imagination. La puissance de l'activité de *thaumazein* appuyée sur l'imagination est-elle pour autant à même de nous faire saisir toutes les facettes de la «nouveau» effrayante du régime totalitaire et de ses suites éventuelles pour la politique et le sujet politique humain? Suffit-il que chaque être humain «s'étonne», s'imagine pour qu'il soit à même de saisir le phénomène dans toute sa radicale nouveauté et de s'y confronter? Pour pouvoir résister à la banalité du mal et à l'ambiguïté? De telles questions prennent tout leur poids quand on sait que le projet totalitaire s'inscrit dans une modernité (Auschwitz, civilisation du nucléaire, accumulation des armes, guerres zéro-mort, etc.) dont les implications dépassent l'imagination (Caloz-Tschopp 1996). La résistance, la création n'exige-t-elle pas que le *thaumazein*, l'étonnement, puisse être par-

tagé, débattu pour acquérir sa potentialité créative de nouveau commencement<sup>32</sup> après avoir été vécu au plus intime de soi?

Si Arendt a désigné le lieu d'un clivage qui déniait une des facettes fondamentales de la domination – à mettre en regard aujourd'hui avec le développement des systèmes et de la guerre de l'information (*infowar*, *cyberwar*) –, si elle a décrit les affres de la démarche de pensée intime du sujet confronté à l'horreur du régime totalitaire rappelant ses considérations sur le «deux-en-un» de Socrate dans la pensée (*VE*, p. 1) où le *thaumazein* implique un dialogue avec soi-même, elle ne s'est pas arrêtée à décrire ce qui a lieu dans les rapports inter-individuels avant même qu'intervienne la pluralité entre sujets dans l'espace public (*inter-esse*). Il eût fallu qu'Arendt explorât les articulations entre l'espace privé de la pensée où elle situe la compréhension, les espaces intermédiaires semi-publics et l'espace public. Dans les espaces intimes, privés mais aussi intermédiaires s'élaborent les traumatismes et la réflexion politique, plus strictement intime à chaque sujet et pas encore liée à l'espace public<sup>33</sup>.

Finalement, il eût fallu qu'Arendt explorât la place et la puissance de la faculté autonome de création – et non seulement de re-présentation – de l'imagination chez l'être humain (statut de l'inconscient et son rapport à l'intuition, à la pensée, à la conscience) et dans les sociétés (imaginaire social-historique développé par Castoriadis dans ses travaux). Nous savons que dans la continuité de ses travaux sur la compréhension, elle s'est attachée à décrire la banalité du mal en tant que mal politique et à réfléchir sur la vie de la pensée. Sans pouvoir approfondir ses intuitions sur le statut de l'imagination dans la compréhension et le jugement (faculté subordonnée et/ ou autonome) dans ses travaux interrompus par sa mort<sup>34</sup>.

Les pistes de recherche qu'Arendt a eu l'immense courage et l'intrépidité d'ouvrir sont à la mesure de l'enjeu de la compréhension. Il nous reste à les parcourir.

<sup>32</sup> On pense ici, par exemple, aux difficultés du débat actuel sur l'abandon du nucléaire lancé par le parti des verts en Allemagne.

<sup>33</sup> Je pense ici au travail professionnel, associatif, dans des espaces intermédiaires (*agora*) précédant l'espace public.

<sup>34</sup> Elle s'est par ailleurs attelée à des écrits politiques sur la révolution, la violence, la crise de la culture, la désobéissance civile, etc. où elle articule là aussi le sujet et l'espace public en accordant une grande importance à la compréhension, à l'action et au jugement.

## Éléments bibliographiques

### a) Textes de H. Arendt

- (1966) : *Eichmann à Jérusalem. Rapport sur la banalité du mal*, Paris, Gallimard. [EJ]
- (1972) : *La crise de la culture*, Paris, Gallimard. [CC]
- (1974, 1955) : *Vies politiques*, Paris, Gallimard. [VP]
- (1982) : *Les origines du totalitarisme. Sur l'antisémitisme*, t. I ; *L'impérialisme*, t. II ; *Le système totalitaire*, t. III, Paris, Fayard. [OT I, II, III]
- (1983) : *La condition de l'homme moderne*, Paris, Calmann-Lévy. [CHM]
- (1986) : «Philosophie et politique», *Les Cahiers du GRIF*, 33 : p. 85-97 ; (1990, 1954) : «Philosophy and Politics», *Social Research*, 57, 1 : p. 73-103, traduction in *Les Cahiers du GRIF*, 33 : p. 85-97. Ce texte (dernière partie) provient d'une conférence que Arendt prononça en trois parties sur «Philosophie et politique : le problème de l'action et de la pensée après la Révolution française», à l'Université de Notre-Dame, dont la troisième partie est parue in *Social Research* 57, p. 1. Les deux autres parties sont conservées à l'état de manuscrit dans le Fonds Arendt (L.C. Cont. 76). [Phil et pol.]
- (1987, 1944) : «Franz Kafka», *La tradition cachée*, Paris, Christian-Bourgois, p. 96-122. [FK]
- (1987b) : «L'intérêt pour la politique dans la pensée philosophique européenne récente», *Cahiers de philosophie*, 4, *Confrontations*, automne, p. 7-26. [Phil eur.]
- (1990, 1953) : «Compréhension et politique», *La nature du totalitarisme*, Paris, Payot, p. 39-67. [CP]
- (1990, 1954) : «La nature du totalitarisme. Essai sur la compréhension», *La nature du totalitarisme*, Paris, Payot, p. 67-139. [EC]
- (1990) : *La nature du totalitarisme*, in M. B. DE LAUNAY (éd.), Paris, Payot. [NT]
- (1991, 1946) : «L'image de l'enfer», 1991, *Auschwitz et Jérusalem*, Paris, Tierce : p. 151-161. [IE]
- (1991b) : *Le concept d'amour chez Augustin*, Paris, Deuxtemps Tierce. [AA]
- (1995) : *Qu'est-ce que la politique?*, Paris, Seuil. [QP]
- (1995) : *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft*, Munich/Zurich, Piper. [EU]

### b) Autres textes

- AMATI, S. (1984) : «Mégamort, unité de mesure ou métaphore», *Bulletin de la société suisse de psychanalyse*, 18 : p. 11-19 ; et in «Megamuertos. Unidad de medida o metáfora», *Revista de psicoanalysis* (Buenos Aires), 6 : p. 1373-1382 (langue originale).
- (1989) : «Récupérer la honte», in PUGET J. (éd.), *Violence d'Etat et psychanalyse*, Paris, Dunod, p. 105-122.
- (1992) : «Ambiguity as the Route shame», *Int. J. Psychoanalysis*, 73 : p. 329-341.
- ANDERS, G. (1995) : *De la bombe et de notre aveuglement face à l'apocalypse*, Paris, Titanic.
- AUGSTEIN, R. ET AL. (1988) : *Devant l'histoire. Les documents de la controverse sur la singularité de l'extermination des Juifs par le régime nazi*, Paris, Cerf.

- BLEGER, J. (1981) : *Symbiose et ambiguïté*, Paris, P.U.F.
- CAMARTIN, I. (1998) : «*La philosophe et les artistes*», in CALOZ-TSCHOPP M. C. (éd.), «*Hannah Arendt, les sans-État et le «droit d'avoir des droits»*», Paris, L'Harmattan, t. I, p. 47-59.
- CALOZ-TSCHOPP, M.C. (1999) : *Les sans-État dans la philosophie de Hannah Arendt. Superfluité humaine, «droit d'avoir des droits» et citoyenneté*, Lausanne, Payot.
- CALOZ-TSCHOPP, M.C. (1999), «L'étau de la 'superfluité humaine' autour des 'réfugiés déportés'», *Transeuropéennes*, automne (à paraître).
- ELIAS, N. (1993) : *Engagement et distanciation. Contributions à la sociologie de la connaissance*, Paris, Fayard.
- GRUNENBERG, A. (1998) : «La compréhension et l'espace de la compréhension : Hannah Arendt et la citoyenneté», in CALOZ-TSCHOPP M.C. (éd.), *Hannah Arendt et la «banalité du mal en tant que mal politique»*, Paris, L'Harmattan, t. II, p. 129-139.
- JASPERS, K. (1962) : *La bombe atomique et l'avenir de l'homme*, Paris, Buchet-Chastel.
- JONAS, H. (1990) : *Le principe responsabilité. Une éthique de la responsabilité scientifique*, Paris, Cerf.
- KRISTEVA, J. (1980) : *Pouvoirs de l'horreur. De l'abjection*, Paris, Seuil.
- KRISTEVA, J. (1999) : *Le génie féminin*, t. I : *Hanna Arendt*, Paris, Fayard.
- LEIBOVICI, M. (1998) : *Hannah Arendt, une Juive. Expérience, politique et histoire*, Paris, Desclée de Brouwer.
- MARTI, U. (1998) : «Hannah Arendt et le monde d'aujourd'hui», in CALOZ-TSCHOPP, M.C. (éd.), *Hannah Arendt, les sans-État et le «droit d'avoir des droits»*, Paris, L'Harmattan, t. 1, p. 19-30.
- MEIER CH. (1988) : «Condamner et comprendre», in AUGSTEIN, R. ET AL. : *Devant l'histoire. Les documents de la controverse sur la singularité de l'extermination des Juifs par le régime nazi*, Paris, Cerf, p. 37-47.
- OLGIVIE B. (1995) : «Violence et représentation. La production de l'homme jetable», *Lignes*, p. 26.
- ONU (1998) : *Droits de l'homme, exodes massifs et personnes déplacées*, Genève, doc. 98-14.319.

**XXVIII<sup>e</sup> CONGRÈS INTERNATIONAL DE  
L'ASSOCIATION DES SOCIÉTÉS DE PHILOSOPHIE  
DE LANGUE FRANÇAISE**

UNIVERSITÀ DI BOLOGNA

***La philosophie et la paix***

*À l'aube du troisième millénaire, la recherche de la paix demeure la préoccupation majeure de l'humanité, et sa réalisation, la tâche la plus noble et la plus urgente de toute civilisation.*

PRÉSIDENT DU COMITÉ D'ORGANISATION :

Walter Tega

SECRÉTARIAT D'ORGANISATION :

XXVIII<sup>e</sup> Congrès de l'ASPLF

B.P. a. s.n.c.

Piazza F.D. Roosevelt, 4

I-40121 Bologna

**SYMPOSIUM DE LA SOCIÉTÉ SUISSE DE PHILOSOPHIE**

***Mémoire et projet – Memoria e progetto – Gedächtnis und Voraussicht***

UNIVERSITÀ DELLA SVIZZERA ITALIANA

Accademia di architettura

jeudi 11 – samedi 13 mai 2000

Le comité de la Société suisse de philosophie se donne pour but de susciter pour le Symposium 2000 une rencontre des philosophes de profession en Suisse et dans les régions frontalières. C'est dans cette perspective que se situe le présent

**APPEL À CONTRIBUTIONS (CALL FOR PAPERS)**

pour le symposium. Le thème choisi – avec son clin d'œil au changement de millénaire – est conçu de façon suffisamment large pour permettre des contributions interdisciplinaires (entre psychologie et philosophie par exemple). L'appel à contributions s'adresse à tous ceux qui se consacrent à la philosophie, et aussi tout particulièrement aux assistants, doctorants et jeunes chercheurs. Les exposés pourront être présentés dans les langues italienne, allemande, française et anglaise. Leur durée sera de 30 minutes avec la discussion. La date limite pour l'envoi d'une esquisse de 2 pages (en deux exemplaires) est le 15 février 2000. Le comité de la Société suisse de philosophie décidera de l'acceptation des exposés jusqu'à la fin mars 2000 et annoncera alors le programme définitif du symposium (voir le site [www.philosophie.ch](http://www.philosophie.ch), la rubrique «Société suisse de philosophie»). Une partie des contributions acceptées pourra être publiée l'année suivante dans la revue *Studia philosophica* (Éditions Haupt, Berne). Les esquisses seront envoyées à l'adresse suivante : Institut de philosophie, Université de Berne, «Mendrisio 2000», À l'attention de M. Eduard Marbach, professeur, Länggasstrasse 49a, CH-3000 Berne 9. On peut aussi envoyer les esquisses par «document joint» : [eduard.marbach@philo.unibe.ch](mailto:eduard.marbach@philo.unibe.ch)