

# Arendt en eaux troubles

*par Justine Lacroix et Jean-Yves Pranchère*

---

**La pensée d'Arendt a-t-elle été contaminée par une philosophie heideggerienne tendanciellement nazie ? Et si oui, est-ce le signe d'un manque de lucidité ou d'une adhésion profonde ? E. Faye pose la question, mais son interprétation est discutable.**

---

Recensé : Emmanuel Faye, *Arendt et Heidegger. Extermination nazie et destruction de la pensée*, Paris, Albin Michel, 2016, 560 p., 29 euros.

Il est difficile de nier que les travaux d'Emmanuel Faye sur le nazisme de Heidegger ont été salutaires<sup>1</sup>. L'indignation de certains heideggériens, confrontés à des documents accablants dont ils ne voulaient rien savoir, a pu se concentrer sur quelques erreurs de détail. Ces travaux n'en ont pas moins eu l'immense mérite d'ouvrir des archives qui seraient restées sans cela inédites, de donner à lire la littérature nazie des années 1930 pour attester la prégnance de ses schèmes intellectuels et langagiers chez Heidegger, de constater précisément, dans la lettre des textes disponibles, les marques de la précocité, de la radicalité et de la constance de l'engagement nazi de Heidegger. Celui-ci resta toute sa vie fidèle à ce qu'il avait nommé en 1935 « la vérité et la grandeur interne du mouvement », à ce nazisme « spirituel » dont le nazisme réel avait selon lui trahi la promesse, non pour avoir été criminel, mais pour avoir été trop « bourgeois » et trop timoré<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> On peut se reporter à ce sujet à l'excellente mise au point de Sidonie Kellerer, « Envoûtement. Emmanuel Faye et la réaction allemande », *Sens Public*, 2014/5, <http://www.sens-public.org/spip.php?article1069&clang=fr>. Les défauts du livre publié par E. Faye en 2005 (*Heidegger, l'introduction du nazisme dans la philosophie. Autour des séminaires inédits de 1933-1935*, Paris, Albin Michel) sont corrigés par le volume collectif qu'il a dirigé en 2014 (*Heidegger, le sol, la communauté, la race*, Paris, Beauchesne). Sur ce volume, voir la remarquable recension de Nicolas Rialland, *Revue de métaphysique et de morale* 2016/1, p. 131-146.

<sup>2</sup> Nous reprenons ici des énoncés qui figurent dans *l'Introduction à la métaphysique* de 1935 (publiée en 1953), les *Cahiers noirs* et la correspondance avec Kurt Bauch. Heidegger n'a pas vraiment caché ce qu'il pensait : sa lettre à Marcuse de 1948 refusait de tenir la Shoah pour un fait plus grave que le sort des Allemands de l'Est après 1945 ; dans son Entretien au Spiegel de 1966 (publié en 1976), il déclarait que le nazisme était « allé dans la direction » d'un rapport satisfaisant à la technique, mais que les nazis étaient trop « naïfs » (*unbedarf*, mot qui en allemand connote souvent une bonne volonté dépourvue de moyens) en matière de pensée. Le nazisme n'était pas dénoncé

Grâce à Emmanuel Faye, le mur des dénégations, que n'étaient arrivés à percer ni les travaux précis d'historiens comme Hugo Ott ni les analyses lucides d'auteurs aussi différents qu'Éric Weil, Theodor Adorno ou Pierre Bourdieu, pour ne citer qu'eux, est en ruines. La récente publication des *Cahiers noirs* et des lettres de Heidegger à son frère Fritz aura été l'*expérience cruciale* qui réfute ceux qui haussaient les épaules quand Henri Meschonnic, dans une lecture attentive aux signifiants, montrait que toute l'œuvre de Heidegger portait en elle « l'étoile en négatif de l'antisémitisme »<sup>3</sup>.

Aussi conçoit-on qu'Emmanuel Faye ait pu être outré par les attaques qu'a dû subir son travail d'établissement des faits. Mais est-ce là une raison suffisante pour soumettre à des jugements outranciers tout penseur qui a reconnu une dette envers la pensée de Heidegger ? Le dernier ouvrage d'Emmanuel Faye oblige à répondre par la négative. Son ambition est de mettre au jour les ambivalences dommageables qui grèvent la pensée d'Hannah Arendt en raison de son imprégnation heideggérienne. Mais il ne parvient, à coups d'amalgames hâtifs et de polémiques inconsidérées, qu'à susciter davantage de confusion qu'il n'en dissipe.

## Trois livres en une seule polémique

L'ouvrage d'E. Faye rassemble, sous une forme assez décousue, la matière de trois livres différents. Le premier tiers du livre propose une critique des thèses d'Arendt sur la nature du totalitarisme en leur opposant les travaux des historiens en regard desquels *Les Origines du totalitarisme* est en effet un livre très daté. Les chapitres du milieu, issus d'articles déjà publiés, complètent les travaux antérieurs d'E. Faye sur Heidegger à la lumière des inédits récemment publiés. La dernière partie, qui répète certains éléments des premiers chapitres, est consacrée à une dénonciation de la soumission intellectuelle d'Arendt à Heidegger.

Le livre tourne ainsi autour de trois problèmes distincts : celui de savoir si le nazisme de Heidegger fut d'une radicalité telle qu'il a engagé toute sa philosophie ; celui de savoir à quel point Arendt a été aveugle au sens politique de la pensée de Heidegger ; celui de savoir si le nazisme heideggérien n'a pas contaminé l'œuvre d'Arendt en infusant en elle des thèmes qui, sans être à proprement parler nazis, maintiennent les schèmes d'une critique aristocratique de la modernité. La réponse d'E. Faye à cette dernière question est affirmative : la pensée d'Arendt est « fascisante » (p. 450, 465).

---

pour ses crimes, mais pour son *ingénuité* qui l'avait empêché d'aller au bout de sa propre tendance. On sait que, dans les *Cahiers noirs*, l'ingénuité du nazisme se marque à la façon dont celui-ci, selon Heidegger, a finalement servi la « conspiration juive » qu'il voulait combattre. Voir Stéphane Domeracki, *Heidegger et sa solution finale*, Paris, Hermann, 2016.

<sup>3</sup> Henri Meschonnic, *Le Langage Heidegger*, Paris, Puf, 1990, p. 201.

## La « non-philosophie » de Heidegger

Les constats factuels d'E. Faye quant au nazisme de Heidegger et les critiques qu'il adresse aux tentatives d'euphémisation de celui-ci sont peu contestables. E. Faye permet de comprendre à quel point Leo Strauss avait raison de dire que « Heidegger surpasse en intelligence spéculative tous ses contemporains et en même temps est l'équivalent sur le plan intellectuel de ce que Hitler fut sur le plan politique »<sup>4</sup>. Mais sans doute E. Faye ne prend-il pas assez au sérieux la première partie de cette phrase. Il débusque les « leurres » de la pensée heideggérienne, qui entoure d'une aura numineuse des notions qu'elle mythifie — l'être renommé « l'estre » (*Sein*), l'histoire, l'*Ereignis* — au service d'un nationalisme *völkisch*. Il passe très vite sur le fait que cette mystification opère avec la tradition philosophique et sur des problèmes — comme celui de *l'historicité du vrai* — qui ont leur consistance propre. Sans ce moment rationnel de la mystification, la réception de Heidegger par la philosophie du XX<sup>e</sup> siècle devient peu compréhensible.

À l'idée privilégiée par E. Faye, que la pensée de Heidegger n'est qu'un *simulacre* de pensée, on peut préférer la métaphore du « piège » utilisée par Arendt<sup>5</sup>. On pourrait dire que, autour de son « archi-nazisme »<sup>6</sup>, Heidegger a construit un « piège philosophique » destiné à égarer une partie des lecteurs dans des labyrinthes de pensée, tout en aménageant pour le petit groupe des élus des voies d'initiation à ce « nouveau commencement » germanique que le nazisme lui avait fait espérer. L'efficacité d'un piège tient cependant à la solidité de ses matériaux et de ses ressorts : démonter le piège exige de reconnaître cette solidité. Ernst Tugendhat a donné l'exemple d'un tel démontage, capable de reconnaître la part de vérité des descriptions d'*Être et Temps* tout en passant celles-ci au crible d'une critique analytique consciente de leur lien au « fascisme » dont elles préparent la place<sup>7</sup>.

<sup>4</sup> Leo Strauss, « Un préambule qui n'a pas eu lieu » (1959), in *Pourquoi nous restons juifs*, textes traduits par Olivier Sedeyn, Paris, La Table Ronde, 2001, p. 116. Dans un entretien de 1970, Leo Strauss soutient qu'il y a une « ligne directe » entre *Être et Temps* et le nazisme (*op. cit.*, p. 125).

<sup>5</sup> Voir la parabole féroce sur « le renard Heidegger » dans H. Arendt, *Journal de pensée (1950-1973)*, juillet 1953, trad. Sylvie Courtine-Denamy, Paris, Seuil, 2005, t. I, p. 437-438. E. Faye conspuce ce texte qui gêne sa polémique (p. 450) sans voir le parti qu'il reste possible d'en tirer. La métaphore du piège guidait pourtant le livre de son père Jean-Pierre Faye *Le piège. La philosophie heideggérienne et le nazisme*, Balland, Paris, 1994.

<sup>6</sup> La notion d'archi-nazisme — introduite par Philippe Lacoue-Labarthe dans *Heidegger. La politique du poème*, Paris, Galilée, 2002, p. 119-129 — désigne la visée d'un nazisme « spirituel » qui élèverait le nazisme à sa vérité authentique, telle qu'on peut la fantasmer à partir de Nietzsche (penseur de l'auto-dépassement du nihilisme) et de Hölderlin (prophète des dieux à venir « sans lesquels il ne peut y avoir d'être-là historique »). Cet « archi-nazisme » est ce qui permet à Heidegger d'adresser des critiques au nazisme réel (qu'il juge philosophiquement déficient) sans jamais contester la légitimité de son entreprise exterminatoire.

<sup>7</sup> Voir Ernst Tugendhat, *Conscience de soi et autodétermination* (1979), trad. Rainer Rochlitz, Paris, Armand Colin, 1995, p. 137-204. Tugendhat montre le « chemin direct » qui mène d'*Être et Temps* au nazisme, tout en soulignant que « nous renoncerions à la connaissance philosophique si nous refusions, pour cette raison, d'apprendre de Heidegger ce que nous pouvons apprendre de lui. Au lieu de jeter l'enfant avec l'eau du bain, il s'agit de discerner le point précis qui a conduit à l'irrationalisme » (p. 204). L'avertissement reste valable, quand bien même le nazisme de Heidegger concerne moins un « point » de déviation qu'une *aimantation* qui organise l'ensemble d'un *dispositif*.

E. Faye souligne à raison que le kitsch *völkisch* qui fait le contenu de la « métapolitique » de Heidegger<sup>8</sup> est trop pauvre pour mériter le nom de philosophie (p. 240). S'ensuit-il qu'il n'y a pas *de* philosophie dans l'œuvre de Heidegger ? La réponse d'E. Faye, en dépit du tranchant de ses formules, est plus opaque qu'il n'y paraît. La conclusion logique de ses analyses est qu'il n'y a chez Heidegger ni philosophie *ni pensée*, mais seulement une *idéologie*. Pourtant, E. Faye reprend à son compte la forte critique faite par Isabelle Delpla de la vision arendtienne du personnage d'Eichmann comme figure de la « banalité du mal » et de l'absence de pensée<sup>9</sup>. Il refuse ainsi la thèse d'une « banalité de Heidegger » (p. 492). Or, selon I. Delpla, si Arendt a forgé à tort l'idée d'une banalité d'Eichmann, c'est qu'elle a voulu innocenter la « pensée » de tout contact avec le nazisme, retrouvant ainsi l'inspiration des « théodicées » qui banalisent le mal. En affirmant que Heidegger, parce que nazi, ne peut pas être un philosophe digne de ce nom, E. Faye semble bien postuler à son tour l'essentielle « pureté » de la pensée authentique à laquelle le mal serait toujours extérieur. C'est peut-être parce qu'il s'est rendu compte qu'il répétait ainsi le geste arendtien critiqué par I. Delpla qu'E. Faye dilue sa position dans des énoncés hésitants, reconnaissant à Heidegger une « pensée » (p. 507), mais une pensée qui n'en est pas une puisqu'elle n'est qu'un délire « paranoïaque », une « vision hallucinée dont on ne peut tirer une once de philosophie » (p. 508).

## L'aveuglement d'Arendt face à Heidegger

La solidarité de la pensée de Heidegger avec les convictions nazies qui furent les siennes dès avant 1933 autorise une inquiétude : n'y a-t-il pas, dans toute reprise des thèmes heideggériens, le risque d'une contamination nazie ? La relation acritique d'Arendt à la pensée de Heidegger constitue selon E. Faye un test décisif pour cette question : Arendt serait le cas exemplaire d'un empoisonnement heideggérien.

On doit accorder à E. Faye la légitimité de son inquiétude initiale. Il est bien vrai qu'une répétition naïve de la critique heideggérienne de la modernité doit hériter d'une thématique contre-révolutionnaire à laquelle Heidegger a donné une forme radicale et sublimée. Il est vrai aussi qu'une dénégation de la profondeur du nazisme de Heidegger, surtout si elle débouche sur des tentatives de disculpation, induit une tendance à ne plus identifier correctement les marques du nazisme. E. Faye relève les effets d'une telle tendance chez Arendt : minoration de la responsabilité pourtant écrasante des élites intellectuelles allemandes dans l'établissement du nazisme (p. 34-48) ; construction d'une antithèse fictive

---

<sup>8</sup> Le mot de « métapolitique » apparaît peu après Kant pour désigner la « métaphysique de la politique ». Dans ses *Cahiers noirs*, en 1933, Heidegger nomme « métapolitique » la tâche de la « fin de la philosophie » : la « métaphysique du *Dasein* doit s'approfondir [...] dans la métapolitique « du » peuple historique » (cité p. 236).

<sup>9</sup> Isabelle Delpla, *Le Mal en procès. Eichmann et les théodicées modernes*, Paris, Hermann, 2011. Voir p. 478 sq. de l'ouvrage d'E. Faye.

entre la non-pensée d'Eichmann et la pensée de Heidegger (p. 457) ; inacceptable exagération de la complicité des autorités juives avec le nazisme dans les pays occupés (p. 489).

Mais E. Faye ne s'en tient pas là. La perte croissante de lucidité d'Arendt quant à Heidegger de 1946 à 1969 avait déjà été analysée par Hassan Givsan<sup>10</sup>. Sous prétexte d'aller plus loin que lui (p. 264), E. Faye oublie ce que Givsan avait su pointer, à savoir que le désir de sauver Heidegger met Arendt en *contradiction* avec sa propre pensée. E. Faye, lui, ne voit dans la pensée d'Arendt qu'une transposition *cohérente* de la pensée de Heidegger.

Dès lors, le livre d'E. Faye bascule dans un procès injustifiable. L'intention affichée d'« ouvrir un espace de discussion critique » sur Arendt (p. 439) est battue en brèche par le véritable but qu'énonce la dernière phrase de l'ouvrage : faire « que cette idole se brise » (p. 536). Pour briser l'idole, c'est-à-dire défaire une réputation, E. Faye déploie une impressionnante érudition qui le conduit paradoxalement à ne pas *lire* Arendt, mais à *éplucher ses écrits* dans le seul but de dresser la liste de ses erreurs et de ses références non critiquées à Heidegger ou à d'autres auteurs compromis dans le nazisme, même si leur pensée était incompatible avec celle de Heidegger<sup>11</sup>.

E. Faye renonce ainsi à comprendre Arendt à la lumière du problème qui fut le sien : celui des conditions susceptibles d'assurer la démocratie contre la menace totalitaire, en un moment historique qui montrait à la fois la défaillance de l'État-nation pour la protection des droits de l'homme et la mise en danger de la liberté politique par l'aliénation sociale que porte,

<sup>10</sup> Hassan Givsan, *Une Histoire consternante. Pourquoi des philosophes se laissent corrompre par le « cas Heidegger »*, trad. Denis Trierweiler, Nanterre, Presses Universitaires de Paris-Ouest, 2011. Voir le chapitre XIII consacré à Arendt : <http://books.openedition.org/pupo/1215>

<sup>11</sup> E. Faye réserve ainsi un sort démesuré (p. 374-377) à une note de *Human Condition* qu'il surinterprète comme une déclaration d'allégeance à l'anthropologie d'Arnold Gehlen, dont il rappelle la carrière nazie. Trois remarques s'imposent ici :

1. La note d'Arendt n'est qu'un renvoi au « bon résumé » de l'état de la recherche qu'on trouve dans l'édition alors la plus récente du livre de Gehlen *L'Homme*. Arendt vise ici un groupe de faits dont il est difficile de tirer des conséquences politiques, d'autant qu'elle récusait explicitement l'interprétation biologique qu'en donne Gehlen : la prématuration de la naissance humaine et la tendance humaine à une volubilité langagière qui déborde les besoins organiques. Si ce sont là des indices de nazisme, il faut en conclure que tout penseur qui fait une différence entre homme et animal est un nazi en puissance.
2. Le nazisme de Gehlen s'accorde avec ce qui fut un des principes directeurs de son œuvre : le refus de tout projet d'émancipation au nom de l'exigence d'une « décharge » des individus par les institutions. Cette opposition à la politique de l'émancipation fait de l'œuvre de Gehlen une des élaborations les plus systématiques d'un *conservatisme* au sens le plus strict de ce mot, c'est-à-dire d'une théorie de l'équilibre et de l'auto-conservation des systèmes sociaux soustraits à la contestation des individus. Une telle théorie conservatrice, qui réfléchit les conditions du *conformisme*, est distincte du nazisme *révolutionnaire* de Heidegger, fondé sur l'idée d'une « révolution spirituelle » requérant la *résolution* et l'*authenticité* de l'existence.
3. Si Arendt s'est intéressée aux travaux de Gehlen, c'est que ceux-ci présentent un intérêt réel, qui explique qu'Adorno ait accepté de dialoguer avec lui. E. Faye, qui ne parle d'Adorno qu'en termes élogieux, n'a pas assez médité la leçon du grand livre publié en 1944 par Adorno et Horkheimer sous le titre de *Dialectique des Lumières* : les défenseurs des Lumières ne peuvent pas se contenter de dénoncer leurs ennemis, ils doivent leur *arracher leurs armes* — c'est-à-dire qu'ils doivent être capables, dans un effort d'approfondissement des Lumières par la réflexivité critique, de *s'approprier* la part de vérité qu'exploitent les critiques des Lumières. Refuser ce travail au profit d'une stigmatisation morale, ce n'est pas défendre les Lumières, comme le croit E. Faye, mais les affaiblir.

en régime capitaliste, la réduction des individus à de purs travailleurs-consommateurs prisonniers du seul cycle de la reproduction vitale<sup>12</sup>. E. Faye n'entre ni dans la reconstitution ni dans la discussion de la problématique d'Arendt – ce qui aurait exigé d'en situer les termes non seulement par rapport à Heidegger, mais par rapport aux autres auteurs avec lesquels Arendt est en dialogue, d'Aristote à Brecht ou Benjamin en passant par Jefferson et Marx.

Une seule tâche subsiste : épinglez chacun des passages qui permettent de prendre Arendt en défaut et peuvent servir à la discréditer. Une telle méthode donne le seul résultat qu'elle peut donner : un *imbroglio* de critiques valables et de contresens, qui défie la recension tant il faudrait d'espace pour démêler les vérités des erreurs dans lesquelles elles s'enchevêtrent.

E. Faye ne parvient pas même à tirer au clair le poids qu'a pu exercer la conceptualité heideggérienne sur la pensée d'Arendt. Posant en principe que la présence d'un *mot* de Heidegger vaut adhésion à la totalité du dispositif heideggérien, et donc au nazisme qui s'abrite en lui, il oublie qu'il n'est pas possible d'appliquer à quelqu'un comme Arendt, qui fut engagée dans la lutte contre le nazisme, les mêmes protocoles de lecture que ceux qui servent à repérer, dans l'œuvre du nazi convaincu que fut Heidegger, les signes d'un engagement nazi qui, avant 1933 et après 1945, se formule de manière cryptée<sup>13</sup>.

E. Faye méconnaît ainsi la transformation de sens qu'Arendt impose à certains concepts heideggériens. De ce qu'Arendt traduit parfois « condition humaine » par *Dasein*, il

---

<sup>12</sup> E. Faye donne (p. 395-400) une interprétation très étrange de la description, dans *Human Condition*, de la déshumanisation qu'induit la réduction de l'homme à la seule dimension du travail, séparée de l'œuvrer et l'agir – description qui reprend, comme le note E. Faye, un thème heideggérien, mais qui donne surtout une reformulation de la pensée d'Aristote et de l'analyse marxienne de l'aliénation, qu'Arendt étudie avec une grande finesse en suivant le fil des contradictions de Marx sur la question du travail. E. Faye comprend cette analyse comme une invitation d'Arendt à ne plus traiter les travailleurs en êtres humains. On peut assurément critiquer la théorie d'Arendt parce qu'elle présente le travail, l'œuvre et l'agir comme des réalités séparées plutôt que comme des dimensions distinctes d'une même activité sociale ; mais comprendre cette théorie comme une invitation à restaurer un régime esclavagiste est puéril.

<sup>13</sup> « Heidegger fut cryptophile », note Christian Sommer (*Heidegger, Aristote, Luther*, Paris, Puf, 2005, p. 216). Pour des motifs dont on peut penser qu'ils tiennent à une stratégie politique réfléchie (la « guerre invisible » contre le judaïsme), cette « cryptophilie » de Heidegger s'est largement appliquée à son antisémitisme et à son nazisme. E. Faye est tout à fait fondé, dans de telles conditions, à proposer une lecture de Heidegger qui repère dans la lettre des textes le « cryptage » du nazisme, c'est-à-dire des formes de référence au nazisme conçues pour n'être compréhensibles qu'à ceux qui « méritent » de les comprendre. Il est en revanche aberrant d'appliquer cette même méthode de lecture à Arendt et de faire comme si chaque mot qu'elle emprunte à Heidegger avait la valeur d'un *signal codé* ou d'un *signe de connivence* avec le nazisme.

E. Faye n'en assume pas moins explicitement cette méthode, p. 400-401, en proposant de lire les « laconismes » d'Arendt sur le modèle des laconismes de Heidegger, comme le cryptage d'un message réactionnaire. La conclusion qui s'ensuit est à la hauteur de l'hypothèse initiale : sous le nom de démocratie, Arendt promouvrait une politique *organiciste* de la « domination impériale ».

Cette accusation est d'autant plus étrange que, par ailleurs, E. Faye fait tout pour minimiser la responsabilité des démocraties dans les crimes du colonialisme, crimes qu'il semble vouloir réserver à l'Allemagne. C'est ainsi que, p. 123, il nie que l'État-nation des démocraties du XIX<sup>e</sup> siècle ait eu une dimension ethnique — comme si le génocide amérindien aux États-Unis n'avait pas eu lieu, non plus que les horreurs de la mission française « Congo-Nil » ou les massacres du Congo belge ; comme si les colonialismes britanniques et français n'avaient pas supposé une conception ethnique de la nation lorsqu'ils instituaient l'inégalité de droit entre les nationaux et les « indigènes ».

conclut que la condition humaine selon Arendt n'est rien d'autre que le *Dasein* théorisé par Heidegger comme destin du peuple qui se veut lui-même dans sa mission historique impartageable, au sens d'un nationalisme *völkisch* (p. 238, 369-370, 379 sq.). Il est pourtant évident, à la lumière même des analyses d'E. Faye<sup>14</sup>, qu'une telle conception du *Dasein* « destinal » ne peut en aucun cas se traduire dans l'idée d'une *condition* (qui n'est pas un destin) partagée par *l'humanité entière*. Qu'Arendt pense le *Dasein* comme « *condition humaine* » marque son écart par rapport à Heidegger, non sa proximité.

De même, on reste pantois de voir E. Faye expliquer que la « pluralité » et la « natalité » selon Arendt auraient le même sens fascisant que la « communauté du peuple » et « l'être-vers-la-mort » selon Heidegger, avec pour seul argument le fait que Heidegger mentionne la natalité humaine, tandis qu'Arendt ne nie pas que les humains sont mortels (p. 371, 380, 429n). Là encore, on aurait envie de rappeler E. Faye à ses propres analyses (p. 198-204) : ce n'est pas de dire que les hommes sont mortels qui fait le lit du fascisme, c'est de dire qu'il n'est d'existence authentique que dans l'être-à-la-mort, ou que « la mort, en tant qu'Arche du Rien, est l'abri de l'Être »<sup>15</sup>. On chercherait en vain, dans l'œuvre d'Arendt, de pareilles brumes mythiques.

## De lourds contresens sur la pensée politique d'Arendt

La lecture que donne E. Faye de la pensée politique d'Arendt forme la part la plus indéfendable de son livre. Elle n'est d'ailleurs pas loin de verser dans l'incohérence : les objections formulées par E. Faye contre Arendt sont plus d'une fois incompatibles entre elles<sup>16</sup>

<sup>14</sup> E. Faye reconnaît p. 383 qu'« Arendt ne reprend pas à Heidegger sa thématization de l'existence *völkisch* », mais soutient que l'accord entre eux n'en reste pas moins essentiel, au motif qu'Arendt partage une « vision négative de l'individualisme des sociétés modernes » et valorise la « communauté politique ». Mais la crainte que la privatisation des individus détruisse les conditions de la communauté démocratique est commune à la tradition socialiste de Leroux à Castoriadis, à la tradition républicaine française et au libéralisme de Tocqueville. Il faut rappeler ici que la conception qu'Arendt se fait de la communauté politique démocratique, comme on peut le voir dans *On Revolution*, est une conception *jeffersonienne*. Et que Jefferson n'avait pas lu Heidegger.

<sup>15</sup> M. Heidegger, « La chose » (1950), in *Essais et conférences*, trad. André Préau, Paris, Gallimard, « Tel », 1980, p. 213. Sur ce qui relie et oppose en même temps Arendt à Heidegger, on trouvera des analyses beaucoup plus justes que celles d'E. Faye dans le livre de Rüdiger Safranski, *Heidegger et son temps* (1994 ; trad. Isabelle Kalinowski Paris, Livre de poche, p. 497-547). E. Faye ne mentionne pas ce livre, qui souligne l'opposition de la politique d'Arendt et de celle de Heidegger en des termes qui restent pertinents.

<sup>16</sup> On en verra un exemple plus loin (Arendt est attaquée à la fois en raison de son nationalisme et de son anti-nationalisme). Un autre exemple serait la façon dont E. Faye attaque Arendt à la fois au nom d'une conception individualiste du droit, qui a des accents très libéraux et semble exclure l'idée même de « communauté » (p. 296, 395), et d'un républicanisme social (p. 396-397) dont E. Faye ne semble pas voir qu'il suppose une critique de l'individualisme libéral au nom des *droits* de la communauté des citoyens.

Parmi les bizarreries du livre, on remarquera que la présence d'une attaque hors sujet contre Althusser, accusé d'avoir dit du bien de Staline (p. 10), n'empêche pas un éloge de Losurdo (p. 419), auteur en 1991 d'un excellent ouvrage critique sur Heidegger (*Heidegger et l'idéologie de la guerre*, trad. J.-M. Buée, Paris, Puf, 1998), mais aussi d'un livre étrangement révisionniste sur Staline (*Staline. Histoire et critique d'une légende noire*, trad. M.-A. Patrizio, Bruxelles, Aden, 2011). Si Losurdo avait été favorable à Heidegger, il est probable qu'E. Faye aurait

et il est étonnant de le voir opposer à Arendt des auteurs qui soutiennent les thèses mêmes qu'il reproche le plus durement à l'auteur des *Origines du totalitarisme*<sup>17</sup>.

E. Faye reproche constamment à Arendt d'utiliser ses lectures et ses sources de manière biaisée, pour qu'elles cadrent avec sa thèse. On peut lui retourner le compliment. Tout en faisant preuve d'un dédain souverain pour les innombrables travaux consacrés en France et à l'étranger à la pensée d'Arendt, il ne retient que ce qui sert son accusation, quitte à fausser le sens des textes qu'il convoque. Car qu'apprend-on au juste de la philosophie politique d'Arendt au terme de ces 536 pages pourtant denses et fouillées ? Si ce n'était rien, l'affaire ne serait pas si grave. Mais le risque est que soit complètement perdu le sens réel d'un certain nombre de concepts pourtant essentiels à la compréhension de cette auteure. On se limitera à deux exemples significatifs.

La notion de la communauté politique, tout d'abord. Ici, le reproche fait à l'auteure des *Origines* est pour le moins contradictoire. D'une part, la conception d'Arendt d'un « salut » par et dans la communauté politique nierait la valeur proprement individuelle et la dimension universelle de l'être humain. Sans distance à l'égard d'Edmund Burke ou d'Adam Müller, elle inscrirait sa réflexion dans le sillage des doctrinaires anglais et allemands de la contre-révolution et se rapprocherait dangereusement de la conception schmittienne de la démocratie en termes d'homogénéité (p. 83). D'autre part, Arendt confondrait la notion d'égalité politique d'un État tel que la France avec une exigence d'homogénéité ethnique – ce qui la conduit à rendre injustement responsable les nations modernes et démocratiques de la radicalisation *völkisch* du totalitarisme national-socialiste. Autrement dit, Arendt se réclamerait du « rapport du peuple à la terre » (p. 515n) tout en s'inquiétant de la dimension « ethnique » des États-nation européens !

L'exigence d'un « monde commun » est assurément au cœur de la pensée d'Arendt. Mais ce « monde » n'est pas celui d'une appartenance nationale spécifique ; il est une sphère composée des liens tissés entre ceux qui se reconnaissent mutuellement comme des égaux<sup>18</sup>.

---

dénoncé avec virulence ce dernier livre. Il est difficile, face à de telles incohérences, de ne pas constater *l'arbitraire* des constants procès par association menés par l'auteur.

<sup>17</sup> E. Faye dénonce comme une grave erreur d'Arendt sa façon de dédouaner le romantisme allemand dans la genèse du racisme et d'exagérer l'importance de Gobineau (p. 49 sq., 72 sq., 78 sq.). Il est donc surprenant de le voir opposer à Arendt les chefs-d'œuvre que sont selon lui *Le Mythe de l'État* de Cassirer (p. 354) et *LTI* de Klemperer (p. 196, 316n) — qui *comme Arendt* soutiennent la thèse de l'innocence du premier romantisme allemand et font de Gobineau la source décisive du racisme : voir E. Cassirer, *Le mythe de l'État* (1945), trad. Bertrand Vergely, Paris, Gallimard, 1993, p. 250-254 et 304 sq., et V. Klemperer, *LTI, la langue du III<sup>e</sup> Reich* (1947), trad. Elisabeth Guillot, Paris, Pocket, 2007, p. 185 (« il n'y avait pas d'antisémitisme fondé sur le sang en Allemagne avant l'apparition de Gobineau »).

Pire : E. Faye se rend-il compte de l'usage qu'on pourrait faire de son admiration sans réserve pour *LTI* de Klemperer si on s'essayait à lire son livre sur Arendt de la même façon qu'il lit Arendt ? Le chapitre 29 de *LTI* (*op. cit.*, p. 270-278), fait du sionisme une source du nazisme et de Herzl un inspirateur de Hitler qui lui aurait emprunté ses thèmes – ce qui va beaucoup plus loin que les critiques d'Arendt à l'égard des juifs qui indignent tant E. Faye (p. 81). E. Faye accepterait-il que, parce qu'il cite Klemperer sans le critiquer, on lui impute la thèse de l'origine sioniste de la pensée de Hitler ?

<sup>18</sup> É. Tassin, « La signification politique des droits de l'homme: lectures de Hannah Arendt », in L. Couloubaritsis et M. Legros (dir.) *L'Énigme de l'humanité en l'homme*, Bruxelles, Ousia, 2015.

Arendt distinguait clairement entre la nation, « cette société fermée à laquelle on appartient par droit de naissance », et l'État, « une société ouverte » qui « connaît seulement des citoyens, peu importe de quelle nationalité ; son ordre légal est ouvert à tous ceux qui vivent sur son territoire »<sup>19</sup>. Très loin de réduire les droits à une appartenance de type identitaire, Arendt cherchait précisément le moyen « d'échapper à l'aporie de droits faisant des nationaux les seuls citoyens »<sup>20</sup>. Une des constantes de son œuvre – comme le montrent ses écrits sur le sionisme et ses appels à une coopération entre Juifs et Arabes – est la nécessité d'inventer de nouvelles formes d'associations politiques qui ne soient pas strictement indexées sur l'appartenance nationale.

C'est pourquoi elle est effectivement sensible à la captation de la citoyenneté par la nationalité qui s'est opérée au sein même des États démocratiques européens : non parce qu'elle confond le principe d'égalité avec une exigence d'homogénéité ethnique, mais parce que, dans *les faits*, l'idée des droits de l'homme, à peine surgie, a été absorbée par la forme nationale. C'est là une « victoire » d'Edmund Burke. Mais c'est, souligne Arendt, une victoire « amère » qui s'est avéré un désastre politique comme le montre la question des apatrides. C'est pourquoi elle écrit en conclusion des *Origines* qu'il faut forger ce que Burke « estimait impossible : “de nouvelles découvertes [...] en matière de moralité [...] ou d'idées de liberté” »<sup>21</sup>.

Laisser croire qu'Arendt rallie Burke contre les principes issus de la Révolution française, c'est oublier qu'Arendt considérait que la réduction burkénne de la liberté à l'héritage, et des droits de l'homme aux droits des Anglais, était une source de la pensée raciale en Angleterre – comme l'a justement noté Enzo Traverso, qu'E. Faye attaque à ce sujet dans le mépris le plus complet des évidences textuelles<sup>22</sup>. Laisser penser qu'Arendt est « hostile aux supposées abstractions des Lumières » (p. 63) ou à la Déclaration des droits de l'homme (p. 516), c'est oublier son vibrant éloge de Bernard Lazare et surtout de Georges Clemenceau dont la grandeur résidait, pour elle, en ce « qu'il ne combattait pas une erreur judiciaire en particulier, il se battait pour des idées “abstraites” : la justice, la liberté, le civisme »<sup>23</sup> et mobilisait « la veille passion révolutionnaire pour les droits de l'homme »<sup>24</sup>. « Abstractions du Tigre », précisait-elle, qui étaient « plus proches des réalités politiques que les idées bornées d'hommes d'affaires ruinés ou les traditionalismes stériles d'intellectuels fatalistes »<sup>25</sup>.

<sup>19</sup> H. Arendt, “The Nation”, *The Review of Politics*, 8/1, janvier 1946, p. 139, cité par R. Nollez-Goldbach, *Quel homme pour les droits?*, CNRS Editions, Paris, 2015, p. 129.

<sup>20</sup> R. Nollez-Goldbach, *Quel homme pour les droits ?*, *op. cit.*, p. 129.

<sup>21</sup> H. Arendt, *Les Origines du totalitarisme*, Paris, Gallimard, 2002, p. 872.

<sup>22</sup> E. Faye dénonce comme étant « à l'évidence erronée » la thèse d'E. Traverso selon laquelle Arendt fait de Burke une source du totalitarisme moderne au même titre que Gobineau (p. 120). La thèse d'E. Traverso est si peu erronée que le rôle de Burke dans la genèse du totalitarisme fait l'objet d'un sous-chapitre entier des *Origines*, « La pensée raciale avant le racisme, IV : les “droits des Anglais” contre les droits des hommes » (*op. cit.*, p. 437-438), qui s'ouvre par une critique en règle de Burke comme fondateur du nationalisme ethnique.

<sup>23</sup> H. Arendt, *Les Origines du totalitarisme*, *op. cit.*, p. 354.

<sup>24</sup> *Ibid*, p. 358.

<sup>25</sup> *Ibid*, p. 354.

## Arendt et les droits de l'homme : l'universel n'est pas une nature

Ce qui conduit à la question des droits de l'homme. C'est sans doute là que les contresens sont les plus flagrants. Conformément à une interprétation longtemps reçue, mais désormais largement démontée, E. Faye fait d'Arendt, à nouveau, une simple disciple de Burke qui préférerait les « droits des nationaux » aux « droits naturels ». La première confusion tient ici à l'équation posée par E. Faye entre « droit naturel » et « droits de l'homme ». Qu'Arendt ne croit plus possible de fonder les droits de l'homme sur l'idée d'une « nature » innée est difficilement contestable. Mais il faut rappeler ici que, dès leur proclamation en 1789, les droits de l'homme tendent à se *dissocier* de l'idée de droit naturel, conçu par référence à un état de nature imaginaire ou à une nature humaine asociale<sup>26</sup>.

Étienne Balibar a montré qu'il était erroné de confondre refus des droits naturels et condamnation des droits de l'homme en soi. Pour Arendt, effectivement, les droits de l'homme ne sont pas « naturels » : ce sont des conventions, des formes de reconnaissance produites par les accords entre les hommes, les artefacts fragiles de la vie en commun. Les droits de l'homme ne sont pas une origine à retrouver (ou à restaurer) mais une invention ou un commencement continué<sup>27</sup>. C'est pourquoi la politique des droits de l'homme doit être pensée comme la pratique active et coopérative de ceux qui se reconnaissent comme des égaux. E. Faye a raison d'écrire qu'Arendt conteste l'idée d'une « égalité naturelle » entre les hommes. Les hommes ne sont pas *naturellement* égaux. Mais ce qui est en jeu dans les droits de l'homme n'est pas leur égalité *naturelle*, c'est leur *égalité en droits*. C'est pourquoi Arendt souligne que les hommes peuvent *devenir égaux* par leur volonté déclarée de se garantir mutuellement des droits. En feignant de croire que toute forme de récusation du paradigme du droit *naturel* équivaut à un refus de *l'universalité* et de l'individualité du droit (ce qui reviendrait à rejeter du côté des critiques des droits de l'homme la majorité des penseurs républicains et des théoriciens du droit contemporains), l'ouvrage manque toute la force de la conception « politique » des droits de l'homme portée par Arendt –thème qui a pourtant déjà

<sup>26</sup> Voir Claude Lefort, *Essais sur le politique*, Paris, Seuil, 1986, p. 51-52, et Marcel Gauchet, *La Révolution des droits de l'homme*, Paris, Gallimard, p. 75-87, 220-226.

Inversement, on a pu soutenir que la Terreur procédait de la réduction des droits de l'homme au droit naturel : c'est la thèse de Dan Edelstein dans *The Terror of Natural Right* (Chicago, University of Chicago Press, 2009), qui retrouve ainsi une idée avancée par Arendt dans *On Revolution*. Quoi que l'on pense de cette question complexe et débattue, elle ne peut être écartée d'un revers de main.

<sup>27</sup> É. Balibar, « Arendt, le droit aux droits et la désobéissance civique », in *La Proposition d'égaliberté*, Paris, PUF, 2010, p. 201.

Notons au passage que la défense par Arendt de la désobéissance civile et son soutien à la lutte des étudiants américains contre la guerre du Vietnam ne sont jamais évoqués par E. Faye. Celui qui ne connaîtrait Arendt que par E. Faye ne pourrait jamais imaginer qu'Arendt a récusé la pertinence de la notion d'obéissance en politique et a pu écrire, dans un texte de 1964, que « seul l'enfant obéit » (H. Arendt, *Penser l'événement*, articles traduits sous la dir. de C. Habib, Paris, Belin, 1989, p. 102).

donné lieu à de nombreuses et salutaires élucidations dans les travaux d'Étienne Tassin, de Aytan Gundogdu de James Ingram ou de Jeffrey Isaac<sup>28</sup>.

E. Faye pense également s'opposer à Arendt quand il souligne que la réduction factuelle des droits de l'homme aux droits des nationaux ne « détruit pas la légitimité des ces droits mais constitue au contraire un argument en faveur de l'institution de juridictions internationales destinées à faire respecter ces droits » (p. 109). Certes ! Mais c'est précisément ce qu'écrit Arendt quand elle regrette, dans *Eichmann à Jérusalem*, qu'à aucun moment le tribunal de Jérusalem n'ait mentionné le fait que l'extermination de groupes ethniques entiers était davantage qu'un crime contre le peuple juif, le peuple polonais ou le peuple tzigane « et que l'ordre international et l'humanité tout entière en sont gravement atteints et menacés »<sup>29</sup>. Par là, elle confirme ce qu'elle écrivait dix ans plus tôt dans les *Origines* : « les camps de concentration russes [...] pourraient et devraient devenir le thème d'une action qui n'aurait pas à respecter les droits et les règles de la souveraineté »<sup>30</sup>.

Dans sa puissante Conclusion aux *Origines*, Arendt soulignait que « l'émergence de l'humanité comme entité politique *une* [...] devient la première et la plus importante idée du droit international »<sup>31</sup>. Et elle ajoutait :

« Seul le droit de l'homme correspond à l'unicité du crime contre l'humanité. Comme tous les autres droits, il ne peut exister qu'au travers d'accords et de garanties mutuels. En tant que droit de l'homme à la citoyenneté, il transcende les droits du citoyen. Ce droit est le seul qui puisse être garanti par le concert des nations et par lui seul. »

Il est donc simplement faux d'écrire qu'Arendt refuse de faire de « l'humanité » une source possible du droit : elle écrit explicitement le contraire<sup>32</sup>. Quand E. Faye réduit le

<sup>28</sup> É. Tassin, « La signification politique des droits de l'homme », art. cit. ; A. Gundogdu, "Perplexities of The Rights of Man: Arendt on the Aporias of Human Rights", *European Journal of Political Theory*, vol. 11, n° 1, 2012, p. 4-24 et (de la même) *Rightslessness in an Age of Rights. Hannah Arendt and the Contemporary Struggles of Migrants*, Oxford, Oxford University Press, 2015 ; J. Ingram, "What is a Right to Have Rights? Three Images of the Politics of Human Rights", *American Political Science Review*, vol. 102, n° 4, 2008 ; J. Isaac, "A New Guarantee on Earth: Hannah Arendt on Human Dignity and the Politics of Human Rights", *American Political Science*, vol. 90, n° 1, 1996.

<sup>29</sup> H. Arendt, *Eichmann à Jérusalem*, Paris, Gallimard, 2002, p. 1284

<sup>30</sup> H. Arendt, *Les Origines du totalitarisme*, op. cit., p. 871. Faye s'indigne de ce passage, qu'il juge impérialiste (p. 166), sans indiquer clairement si son indignation signifie qu'il refuse l'idée même qu'on puisse intervenir pour empêcher un État de terroriser sa population au moyen de camps de concentration.

<sup>31</sup> *Ibid.*, p. 871.

<sup>32</sup> E. Faye commet ici un contresens particulièrement malhonnête : « L'humanité ne constitue plus pour elle une "idée régulatrice", mais désormais seulement un "fait", ce qui signifie le rejet de la philosophie morale de Kant » (p. 115).

Voici la phrase d'Arendt que ce contresens (qui sert p. 119 à une charge virulente) prétend commenter :

« L'humanité, qui n'était pour le XVIII<sup>e</sup> siècle, selon la terminologie kantienne, qu'une idée régulatrice, est aujourd'hui devenue un fait irréfutable » (*Les Origines du totalitarisme*, op. cit., p. 601).

Le sens de cette phrase, que confirme l'ensemble du passage, est limpide : dans les conditions de la mondialisation qui met les hommes réellement en contact les uns avec les autres, l'humanité n'est plus *seulement* une « idée régulatrice » – c'est-à-dire, selon la terminologie kantienne dont E. Faye semble ignorer le sens, un simple *horizon sans puissance d'obligation immédiate* ; elle est également un fait « irréfutable », c'est-à-dire une réalité que nous pouvons *expérimenter* et dont nous avons la charge *sans pouvoir nous y soustraire*.

concept d'humanité chez Arendt à la prévalence d'un « tout sur les parties », il confond simplement la figure de l'État mondial – et donc d'une humanité parfaitement unifiée qui signerait effectivement, pour Arendt, la fin de la politique – et le principe d'un droit de l'humanité situé au delà de la pluralité des nations. Concept de « pluralité » dont E. Faye semble penser qu'il se réduit à la multiplicité des communautés humaines sans laisser aucune place à l'affirmation de l'individualité (p. 163), sans voir que la pluralité est indissociable de la notion d'unicité. C'est précisément parce que nous ne sommes pas interchangeables, que nous sommes *des* hommes doté chacun d'une singularité unique que les droits existent : « La seule condition donnée pour l'établissement des droits est la pluralité des hommes »<sup>33</sup>.

Concluons que le livre d'Emmanuel Faye a manqué son objet. La véritable discussion critique de la pensée d'Arendt dans son rapport à Heidegger reste à écrire. Elle devra tenir compte de certains des éléments avancés par E. Faye ; mais elle devra commencer par écarter ses contresens.

### La réponse d'Emmanuel Faye

## Recension ou pamphlet ?

La recension d'*Arendt et Heidegger* par J. Lacroix et J.-Y. Pranchère n'a guère à envier aux attaques qui avaient accueilli, en 2005, *Heidegger, l'introduction du nazisme dans la philosophie*. Du début à la fin, le lecteur est assailli par une avalanche d'adjectifs dépréciatifs et de jugements péremptaires qui relèvent du procès d'intention : refus de « lire Arendt » pour seulement « épilucher ses écrits » (souligné), « renoncement à comprendre », « refus d'entrer dans la discussion », « une seule tâche subsiste : épingle », « discréditer », fabrication d'un « imbroglio de critiques valables et de contresens », etc. Le moins que l'on puisse dire, c'est que les recenseurs ne se sont pas attardés sur les « critiques valables »<sup>34</sup>.

---

Ce qui signifie que l'impératif catégorique kantien, qui demande de traiter l'humanité en tout homme comme une fin en soi, étend son inconditionnalité au-delà du seul voisinage immédiat (ou national) qui formait le contexte de l'expérience du XVIII<sup>e</sup> siècle. *Quand l'humanité est un fait et non plus une « idée régulatrice », le souci moral n'a plus le droit d'ignorer l'humanité située au-delà des frontières.* L'impératif catégorique prend donc un sens cosmopolitique : *notre devoir d'humanité s'étend réellement à tous les hommes, et non à nos seuls voisins ou compatriotes.*

La façon dont E. Faye tord ce texte pour lui faire dire le contraire de ce qu'il dit est peut-être le passage le plus inadmissible de son livre.

<sup>33</sup> H. Arendt, *Les Origines du totalitarisme*, op. cit., p. 871.

<sup>34</sup> Comme exemple de recensions proposant une lecture plus attentive du livre avant d'ouvrir un débat, voir Christo Datso, chercheur en philosophie à l'ULB (à partir de la minute 47'20" jusqu'à la fin) : [http://www.cclj.be/sites/default/files/radio/emission\\_17-11-16.mp3](http://www.cclj.be/sites/default/files/radio/emission_17-11-16.mp3), et surtout le compte-rendu limpide et synthétique de Franck Schwab, « Arendt mise à nu », *Le Patriote Résistant*, n°914, décembre 2016, p. 31.

En matière d'entreprise de démolition, il apparaît difficile de faire mieux. Il reste à savoir si leur parti pris polémique n'a pas compromis le travail attendu de recension du livre. Le style pamphlétaire affaiblit toute recension et reste déplacé dans un article critique.

J. Lacroix et J.-Y. Pranchère commencent par formuler un bref éloge de mon *Heidegger* de 2005. Que ne l'ont-ils prononcé lorsqu'à sa parution, le livre était attaqué de toutes parts !

Ils m'opposent ensuite un ouvrage d'Ernst Tugendhat paru à la fin des années 1970, qui constitue certes une étape importante dans la critique de Heidegger, mais apparaît sans commune mesure avec la signification, un quart de siècle plus tard, de mon *Heidegger* de 2005, lequel s'est donné pour tâche de faire connaître deux séminaires inédits, gardés sous le boisseau par les ayants droit. Dans le premier des deux séminaires, Heidegger utilise la relation entre l'être et l'étant pour étayer sa conception toute hitlérienne du rapport entre le peuple, le *Führer* et l'État. Dans le second, il expose sa conception du politique comme « affirmation de soi » du peuple, qu'il juge plus originaire que le concept schmittien du politique comme discrimination de l'ami et de l'ennemi. Mon travail a largement contribué en outre à entraîner la remise en question nécessaire de l'esprit dans lequel Heidegger a conçu la publication de son « Œuvre intégrale ».

Les deux auteurs vont bien vite en besogne lorsqu'ils affirment que le « mur de dénégations » protégeant Heidegger est en ruine. Ne voient-ils pas que l'apologie arendtienne de Heidegger continue justement, après la publication des *Cahiers noirs* comme elle le faisait avant, à jouer le rôle de caution intellectuelle et politique de Heidegger, rôle qu'Arendt a volontairement assumé de son vivant à partir des années 1950 ? Holger Zaborowski, par exemple, ouvre le volume *Heidegger und der Nationalsozialismus, Interpretationen*, par une citation du texte publié par Arendt en 1969 dans le Livre d'or célébrant les quatre-vingts ans du maître, qu'elle érige en paradigme de la pensée.

J. Lacroix et J.-Y. Pranchère me dressent le même procès d'intention qu'Alain Finkielkraut<sup>35</sup> : ils m'accusent de « soumettre à des jugements outranciers tout penseur qui a reconnu une dette envers la pensée de Heidegger ». N'ont-ils donc pas vu que c'est positivement que je me réfère, dans mon livre, à Hans Jonas et à Emmanuel Levinas ? N'ont-ils pas lu l'introduction du livre, où je mets l'accent sur la nécessité de faire des distinctions et insisté sur l'impossibilité de situer sur le même plan des auteurs comme Jean-Paul Sartre, Jean Beaufret ou Jacques Derrida ? Il s'agit en outre, avec Arendt, de bien davantage que d'une simple reconnaissance de dette, lorsqu'elle affirme s'être mise « dans les pas » de Heidegger.

<sup>35</sup> « Alain Finkielkraut met en garde », in : « L'affaire Hannah Arendt », *Le Point*, 8 septembre 2016, p. 82.

Les deux auteurs renchérissent ensuite sur une remarque de Nicolas Weill qui avait estimé – à mon avis à tort –, dans un article du *Monde* qui entérinait d'ailleurs sans réserve ma lecture critique d'Hannah Arendt, que « deux livres se superposent » dans *Arendt et Heidegger*, l'un consacré à la critique d'Arendt, l'autre à « ce que les *Cahiers noirs* apportent à la lecture de Heidegger »<sup>36</sup>. Eux estiment que mon ouvrage rassemble, « sous une forme assez décousue, trois livres différents ». Si je les remercie de considérer que l'ouvrage porte en lui la densité de trois livres, il est difficile de ne pas poser en retour la question : qu'est-ce qui est décousu ? Est-ce la composition du livre ou la lecture polémique qui en est faite ? Il apparaît qu'ils n'ont su ni comprendre ni restituer avec précision le plan du livre, pourtant présenté de façon concise à la fin de l'introduction et de façon structurée dans la table des matières. Ils résument le livre à Arendt et oublient le « et ». Or, le livre porte sur les deux auteurs.

*Arendt et Heidegger* se propose en effet d'étudier tout d'abord le rapport d'Arendt à l'antisémitisme et au national-socialisme avant ses retrouvailles avec son ancien professeur (1<sup>ère</sup> partie), puis ce que j'appelle la métapolitique de l'extermination de Heidegger (2<sup>ème</sup> partie), avant d'analyser l'évolution du rapport d'Arendt à Heidegger de 1946 à 1960 (3<sup>ème</sup> partie). Il était nécessaire pour cela d'analyser séparément plusieurs écrits majeurs d'Arendt et de Heidegger avant d'envisager ce qui relie mais également distingue leurs pensées respectives. Je consacre ensuite deux chapitres conclusifs à ce que j'ai appelé la *structure bipolaire* de l'opposition entre le « penseur », Heidegger, et l'exécutant prétendument « sans pensée », Eichmann, dans l'apologie de Heidegger qu'Arendt compose par touches successives durant les années 1960 et 1970. J'ajoute enfin à ces conclusions un épilogue substantiel remettant en question le choix arendtien de faire du penser heideggérien le paradigme de la pensée. Et je conclus en ce sens, dans la dernière phrase du livre, qu'il serait temps que cette idole se brise (p. 536).

Mes deux critiques commettent le contresens qui consiste à croire que l'idole à abattre serait Hannah Arendt. Cela leur permet d'instruire un procès d'intention à mon encontre. Pourtant, la phrase qui précède, comme le sujet des conclusions, « Heidegger et Eichmann dans l'apologétique d'Arendt », sont explicites. Je ne critique pas la personne d'Arendt. Ce n'est pas elle qui représente l'« idole » à briser, mais bien Heidegger, en tant qu'il a été érigé en « roi dans le royaume du penser » par le « dithyrambe » arendtien.

La présentation d'*Arendt et Heidegger* par les deux auteurs est si lacunaire et désordonnée que leur éloge initial de ma critique de Heidegger apparaît pour une bonne part dilatoire. Il permet de passer sous silence toute la deuxième partie de mon nouveau livre où, de *Être et temps* aux *Cahiers noirs*, je propose une analyse des écrits de Heidegger plus approfondie et actualisée qu'en 2005. Les auteurs tirent argument que ces études nouvelles ont déjà été publiées, sans indiquer qu'à l'exception d'un article paru dans *Cités*, ces publications ont toutes eu lieu hors de France, dans des revues philosophiques de référence en langue

<sup>36</sup> « Le crépuscule d'Arendt », 7 octobre 2016.

allemande, américaine, italienne, etc. De 2007 à 2014 en effet, j'ai renoncé à publier sur ces questions dans le champ philosophique français, alors complètement hermétique à mes analyses.

Les auteurs peuvent dès lors développer une lecture tronquée de mon livre, puisqu'ils ne rendent pas compte de la façon dont j'articule ma lecture d'Arendt à celle de Heidegger. Le cœur de *Arendt et Heidegger* se trouve en effet dans la relation entre le chapitre 6 (sur Heidegger) et les chapitres 10 et 12 (sur Arendt). Au chapitre 6, j'étudie la double récusation heideggérienne des catégories au profit des existentiels et de la question « Qu'est-ce que l'homme? » remplacée par la question « Qui est l'homme? », laquelle s'explicité de façon très progressive tout au long de la décennie 1924-1934. Puis je montre, aux chapitres 10 et 12, de quelle façon l'auteur de *Condition de l'homme moderne* et de *La vie de l'esprit* s'inscrit dans le sillage de cette double récusation.

Rien de tout cela n'apparaît dans la « recension » des auteurs, qui évoquent de façon presque constamment séparée, et toujours pour les attaquer, mes analyses des écrits d'Arendt. Dans ces conditions, écrire qu'« E. Faye ne parvient pas même à tirer au clair le poids qu'a pu exercer la conceptualité heideggérienne sur la pensée d'Arendt » montre que les deux auteurs n'ont honte de rien, puisque c'est en réalité eux-mêmes qui passent sous silence mon analyse de la conceptualité déconceptualisante de Heidegger, puis de ce qu'Arendt en tire pour nourrir sa vision du politique. « Démanteler [...] la philosophie avec toutes ses catégories » (*La vie de l'esprit*), cela représente un geste précis que j'étudie chez Heidegger, puis chez Arendt. Or, les deux auteurs n'en ont rien retenu.

Plutôt que de rendre compte de ces analyses conceptuelles qui structurent le propos du livre, les auteurs affirment à tort que je lirais de la même manière Heidegger et Arendt, le langage crypté de l'un et ce que j'appellerais les argumentations sophistiquées de l'autre<sup>37</sup>. C'est pourtant chez Heidegger seul que j'étudie depuis 2007 son usage revendiqué de « mots cryptés » (*Decknamen*).

Ont-ils avant tout voulu répliquer de manière vindicative à la courte note (p. 515, n. 3) où je réponds aux philosophes qui, avec beaucoup d'illusions à mon avis, veulent refonder aujourd'hui les droits de l'homme à partir des écrits d'Arendt ? Plus fructueux eût été un débat remettant posément en jeu la compréhension même de sa pensée politique.

Les auteurs affirment par exemple que le problème d'Arendt est celui des « conditions susceptibles d'assurer la démocratie ». À la lecture du prologue de *Condition de l'homme moderne*, il apparaît bien plutôt qu'Arendt se soucie des conditions de ce qu'elle nomme une

<sup>37</sup> Sur la « guerre invisible » chez Heidegger qu'ils évoquent à ce propos, ils auraient dû renvoyer à la mise au point éclairante de Sidonie Kellerer : <http://bibliobs.nouvelobs.com/actualites/20140510.OBS6734/a-quelle-guerre-invisible-heidegger-faisait-il-reference.html>

« aristocratie politique » (1994, p. 37). Elle déplore que « dans les sociétés égalitaires », où « le travail fait vivre ensemble les hommes, il ne reste plus de classe, plus d'aristocratie politique ou spirituelle, qui puisse provoquer une restauration des autres facultés de l'homme ». Reprenant au cours de Heidegger de 1924-25 sur *Le Sophiste* la distinction – sans fondement philologique dans la langue grecque – entre *zôê*, la vie simplement biologique, et *bios*, la vie humaine digne d'être racontée, Arendt promeut un aristocratisme déshumanisant. Elle soutient en effet que « la distinction entre l'homme et l'animal recoupe le genre humain lui-même ; seuls les meilleurs, qui s'affirment comme les meilleurs [...] sont réellement humains ; les autres, satisfaits des plaisirs que leur offre la nature, vivent et meurent comme des bêtes » (p. 55). Sa conception de la communauté politique prend pour modèle la cité grecque où, écrit-elle, « cette égalité [des citoyens dans la cité] supposait l'existence d'hommes "inégaux" qui, en fait, constituaient toujours la majorité de la population d'une cité » (p. 70). En outre, Arendt affirme qu'en dehors de la sphère politique de la cité, « l'homme n'existait pas [...] en tant qu'être vraiment humain » (p. 85). Quant au travail, il n'aurait pas eu « assez de dignité pour constituer une *bios*, un mode de vie [...] authentiquement humain » (p. 48). Il n'est d'humanité qu'en vertu de ce qu'Arendt nomme une « seconde naissance », celle de l'agir compris comme le « gouverner » (p. 233). Elle procède alors à une héroïsation et à une esthétisation de l'action politique, laquelle ne concerne qu'un tout petit nombre, ceux-là seuls qui, distingués de l'« animal laborieux » (*animal laborans*), seront dits véritablement humains. Comment espérer refonder la pensée démocratique et les droits de l'homme à partir de pareille doctrine<sup>38</sup> ? Faut-il rappeler en outre l'hostilité d'Arendt, que les deux auteurs passent sous silence, à l'égard des revendications des Afro-Américains dans leur lutte pour les droits civiques ? Et son refus de considérer comme totalitaire le fascisme italien qui pourtant revendiquait le terme ?

Quant à la défense par Arendt du plaidoyer de Burke contre les droits de l'homme – un plaidoyer qui, écrit-elle dans l'essai *De la révolution*, « n'est ni périmé ni "réactionnaire" » (2012, p. 420) –, il apparaît difficile de la faire passer pour une critique comme le suggèrent les deux auteurs. Ceux-ci entendent fonder ce qu'ils nomment « la politique des droits de l'homme » sur la pratique de « ceux qui se reconnaissent comme des égaux ». Est-ce vraiment ainsi que nos deux auteurs veulent fonder démocratiquement le droit ? Cette reconnaissance mutuelle ne saurait pourtant constituer une démocratie mais bien une aristocratie ou une caste, où ceux qui s'estiment les « meilleurs » se cooptent entre eux. Arendt est explicite sur ce point : elle affirme, dans son essai *De la Révolution*, que la démocratie était considérée par les Anciens comme « le pire des gouvernements » (p. 350) et récuse ce qu'elle nomme « la mentalité démocratique d'une société égalitariste » (p. 580). Arendt lui oppose « un gouvernement d'essence autoritaire », régi par une « élite » que, dit-elle, « personne ne choisit, mais qui se constitue d'elle-même ». « Certes, avoue-t-elle, une telle forme "aristocratique" de gouvernement signifierait la fin du suffrage universel tel que nous l'entendons aujourd'hui » (p. 582-583). Elle aurait pu dire tout aussi bien : *la fin de la démocratie*.

<sup>38</sup> Je reviendrai dans un contexte moins polémique sur l'idée d'humanité, en tant qu'elle rend possible la notion des « droits de l'homme », mais aussi celle de « crime contre l'humanité ».

Si Arendt avait été une démocrate soucieuse de défendre la rationalité et la légitimité des droits de l'homme, nous aurions bien voulu être arendtiens avec J. Lacroix et J.-Y. Pranchère. Mais ils invoquent une Hannah Arendt largement imaginaire, particulièrement célébrée dans l'espace francophone où bien des thèmes et méthodes apologétiques de l'heideggérianisme « de gauche » ont été transposés à la lecture d'Arendt.

Publié dans [laviedesidees.fr](http://laviedesidees.fr), le 14 décembre 2016.