

# HANNAH ARENDT, NI JUIVE D'EXCEPTION NI FEMME D'EXCEPTION

Martine Leibovici

Profondément choqué par sa lecture d'*Eichmann à Jérusalem*, Gershom Scholem adressa une lettre à Hannah Arendt dans laquelle il lui écrivait, entre autres, ceci : « Dans la langue juive, il y a une chose que l'on ne peut pas définir complètement, mais qui est tout à fait concrète et que les Juifs appellent *Ahavat Israël*, "l'amour pour les Juifs". En vous, chère Hannah, comme en beaucoup d'intellectuels issus de la gauche allemande, je n'en trouve que peu de traces » ; non sans admettre un peu plus loin : « Je vous considère comme un membre de (notre) peuple, un membre à part entière et rien d'autre »<sup>1</sup>. Du point de vue de Scholem, Arendt est une intellectuelle de gauche, membre certes du peuple juif, mais dépourvue d'*Ahavat Israël*, autant dire d'une marque fondamentale d'appartenance. Dans sa réponse, Arendt reprend ces trois points l'un après l'autre : 1) « Je ne fais pas partie de ces « intellectuels issus de la gauche allemande (...) ». Je n'ai pris conscience que bien tard de l'importance de Marx du fait que dans ma jeunesse je ne m'intéressai ni à l'histoire ni à la politique. S'il faut que je sois "venue de quelque part", c'est de la philosophie allemande » ; 2) « Le fait est que je n'ai jamais fait quoi que ce soit qui puisse manifester que je suis autre que je ne suis (...). Cela m'aurait paru aussi insensé que de dire que j'étais un homme et non une femme (...). Être juive fait partie pour moi des données indubitables de ma

vie et je n'ai jamais voulu changer quoi que ce soit à de tels faits » ; 3) « Vous avez tout à fait raison : je n'ai jamais "aimé" de toute ma vie quelque peuple ou collectivité que ce soit (...). Je n'aime effectivement que mes amis et je suis absolument incapable de tout autre amour ». Autrement dit, Arendt refuse de s'identifier comme une intellectuelle de gauche, elle assume sa judéité et c'est précisément parce que la judéité est une dimension de son être qu'elle veut tenir un quelconque « amour des Juifs » à l'écart de ce qui motive ses positions philosophiques ou politiques : « Étant donné que je suis moi-même juive, écrit-elle, cet amour des Juifs me paraîtrait plutôt suspect »<sup>2</sup>.

En partant d'une acception large du terme « intellectuel », Hannah Arendt, philosophe de formation, théoricienne politique occasionnellement journaliste, est une intellectuelle. De plus, non seulement « être juive » est pour elle une donnée incontestable de sa vie, mais il lui est aussi arrivé plus d'une fois de la revendiquer et de se présenter publiquement comme « une Juive ». Ajoutons à cela que dans de nombreux textes Arendt utilise elle-même la catégorie d'« intellectuel juif ». Avant d'analyser la manière dont, de son propre point de vue, ces différents éléments s'articulent dans son cas, il est nécessaire de rappeler que la vie d'Arendt, née en 1906 à Hambourg dans une famille juive assimilée, a basculé en 1933 lorsqu'elle a fui l'Allemagne

1. Lettre de Gershom Scholem à Hannah Arendt, 23/6/1963, in Hannah Arendt-Gershom Scholem, *Der Briefwechsel*, Suhrkamp Berlin 2010, traduction M. L., p. 429-430.

2. Lettre d'Hannah Arendt à Gershom Scholem, 20/7/1963, in *Écrits juifs*, trad. S. Courtine-Denamy, Paris, Fayard, 2011, p. 644-646.

nazie pour se réfugier en France avant de parvenir à fuir une nouvelle fois aux États-Unis où elle est arrivée en 1941. Je m'attarderai d'abord sur l'articulation de ces éléments dans la perspective juive allemande, avant de donner quelques indications concernant leur reformulation dans le contexte des États-Unis d'après-guerre.

### **I – Se manifester en tant que Juive, se distancier pour penser**

Dans une émission de la ZDF diffusée en 1964, Christian Gauss demanda à Arendt de reconstituer la démarche qui l'avait conduite à fuir l'Allemagne en 1933. Elle raconta alors comment, dès 1931, elle avait été convaincue que les nazis allaient prendre le pouvoir et que, quand cela arriva, elle avait compris d'emblée que les Juifs ne pouvaient pas rester. C'est de ce moment que date son engagement politique aux côtés des sionistes<sup>3</sup> qui seul lui permettait d'adopter la ligne de conduite suivante : « “Lorsqu'on est attaqué en tant que Juif, c'est en tant que Juif que l'on doit se défendre.” Non en tant qu'Allemand, citoyen du monde ou même au nom des droits de l'homme, etc. ». La judéité est une donnée, et l'assumer dans les circonstances des années 1930, c'est se poser une question : « Que puis-je faire de façon très concrète en tant que Juif (*als Jude*) ? »<sup>4</sup> Cet « en tant que Juif » correspond à la reconnaissance par quelqu'un de sa propre implication dans une situation sociale et politique qui ne le vise pas en tant que personne singulière, mais en tant que membre d'un peuple, ce qu'un grand nombre de Juifs allemands assimilés eurent un grand mal à

percevoir. Arendt avait déjà formulé cette subjectivation en 1959, à l'occasion de son discours de réception du prix Lessing à Hambourg : « Dans ce contexte, je ne peux passer sous silence que pendant de nombreuses années, j'ai souligné que la seule réponse à la question : “qui êtes-vous ?” était : une Juive. Seule cette réponse tenait compte de la réalité de la persécution. »<sup>5</sup>

Cet « en tant que Juif » n'est pas énoncé comme celui d'une intellectuelle, dans la mesure où, même si Arendt a su très tôt qu'il lui faudrait émigrer, la cause occasionnelle de sa fuite était liée à ce que devenait le « milieu intellectuel » qu'elle fréquentait : « Je pouvais constater que suivre le mouvement était pour ainsi dire la règle parmi les intellectuels », ce qui signifiait « que les amis aussi s'alignaient » de façon spontanée. Allusion à Heidegger sans doute, mais aussi à des proches comme son condisciple Benno von Wiese par exemple. Ce phénomène était d'autant plus troublant, ajoute-t-elle, que ce qui était la règle chez les intellectuels l'était beaucoup moins chez ceux qui ne l'étaient pas. Le nouveau régime ne suscitait pas seulement l'adhésion souvent enthousiaste d'un nombre important d'entre eux, il leur faisait aussi construire des théories sur Hitler, « fantastiques, passionnantes, sophistiquées et planant très haut, au-dessus du niveau des divagations habituelles », en d'autres termes « grotesques », juge Arendt<sup>6</sup>. Ces ralliements en chaîne provoquèrent chez elle un rejet général

3. Cet engagement, accompagné dès le début d'importantes réserves (cf. « Réexamen du sionisme », *ibid.*), prendra fin aux États-Unis après la mort de Judah Magnes en 1948.

4. « Seule demeure la langue maternelle », in *La tradition cachée. Le Juif comme paria*, trad. S. Courtine-Denamy (légèrement modifiée), Paris, Bourgois, 1987, p. 238.

5. H. Arendt, « De l'humanité dans de sombres temps », in *Vies Politiques*, trad. B. Cassin et P. Lévy, Paris, Gallimard, « Tel », 1974, p. 27. La place manque ici pour montrer comment cette réponse ne correspond pas à la conception sartrienne du Juif par le regard de l'autre.

6. « Seule demeure... », *op. cit.*, p. 237. Le grotesque a aussi concerné les professeurs d'université : « Je ne peux m'empêcher de repenser sans cesse à cette anecdote, inventée je l'espère, selon laquelle Regenbogen aurait traduit le *Horst-Wessel-Lied* en grec », Lettre à Karl Jaspers, 9/7/46, Hannah

des milieux intellectuels auxquels elle se jura de ne plus jamais avoir affaire – de façon « quelque peu exagérée » concéda-t-elle avec le recul. Son intuition à l'époque était que cela « faisait partie intégrante de ce milieu de l'intellectualité »<sup>7</sup>.

En évoquant trente ans plus tard cette période, Arendt retrouve une ancienne formulation qu'elle élaborera par la suite en réfléchissant au rapport que les professionnels de la pensée – les philosophes en particulier – entretiennent avec le domaine des affaires humaines. Pressés de s'extraire de l'écume des événements, même lorsqu'ils ont en vue les choses politiques, les philosophes prétendent accéder à un niveau plus profond sous-trait à la compréhension du commun des mortels. Pour Arendt au contraire, ne pas se détourner des affaires humaines suppose d'abord une attention aux événements politiques appréhendés dans leur unicité, une attention au présent qu'il s'agit de penser dans sa nouveauté avant de le rabattre sur des généralités préconçues. C'est la raison pour laquelle, dans l'interview de 1964, Arendt réagit négativement lorsque Gauss l'aborde comme une philosophe : « Je veux, déclare-t-elle, prendre en vue la politique avec des yeux purs pour ainsi dire de toute philosophie » ou encore : « Mon métier (...) c'est la théorie politique »<sup>8</sup>. S'occuper de théorie politique afin de donner un sens aux événements est une activité intellectuelle qui met à l'œuvre ce qu'Arendt appelle le « moi pensant (qui) est activité pure et (est), par conséquent, sans âge, dépourvu de sexe, sans qualité et sans histoire personnelle »<sup>9</sup>. La pensée se déploie à partir d'une capacité humaine universelle de recul à

l'égard du présent immédiat (le *thaumadzein* du philosophe) donnant lieu à une interrogation sur le sens de l'événement et qui peut ou pas se matérialiser dans ce que Claude Lefort appelle une « œuvre de pensée ».

On peut faire jouer ici la différence entre le Qui et le moi pensant établie par Arendt. La manifestation de soi comme Qui, la réponse que l'on donne au « qui es-tu ? » posée par le monde, rejoue publiquement le donné de la judéité dans un engagement publico-politique qui n'exclut aucunement selon Arendt « de formuler parfois des critiques à l'égard de choses juives, peu importe ici (que l'on) ait raison ou tort »<sup>10</sup>. La réponse « une Juive » n'a pas à être donnée en toute circonstance, il faut identifier à chaque fois la situation où elle est pertinente. En revanche l'intellectualité n'est pas, en tant que telle, qualifiable comme juive. Quand bien même l'auteur de l'œuvre se serait manifesté, voire se manifesterait encore, publiquement comme juif ou juive. Quand bien même aussi l'expérience vécue en tant que juif ou juive orienterait en partie la pensée, comme c'est le cas pour la pensée politique d'Arendt. Emmanuel Levinas lui-même ne se cabrait-il pas lorsqu'on le voulait le désigner comme un philosophe juif ?

## II – Intellectuel juif/intellectuelle juive

Dès lors à quoi correspond la catégorie d'intellectuel juif utilisée dans plusieurs textes par Arendt à propos d'un phénomène qui, d'après elle, concerne spécifiquement le monde germanophone, dans une période comprise entre le Berlin des Lumières au XVIII<sup>e</sup> siècle et « l'effondrement des Juifs allemands » provoqué par le nazisme ? De l'analyse arendtienne de l'émanci-

Arendt/Karl Jaspers, *Correspondance (1926-1969)*, trad. E. Keufholz-Messmer, Paris, Payot, 1996, p. 95.

7. « Seule demeure... », *op. cit.*, p. 237

8. *Ibid.*, p. 223, 221.

9. H. Arendt, *La vie de l'esprit, I*, trad. L. Lotringer, Paris, PUF, 1981, p. 59.

10. Lettre d'Hannah Arendt à Gershom Scholem, trad. ML, 18/8/1963, in Hannah Arendt-Gerschom Scholem, *Der Briewechsel*, *op. cit.*, p. 455.

pation des Juifs et de l'antisémitisme moderne, je retiendrai ici deux points correspondant aux deux vecteurs par lesquels est passée l'assimilation des Juifs en Allemagne surtout. Le premier est la réussite économique de certains, qui ne s'accompagna pas de la conquête de droits politiques. En d'autres termes : « Une sorte de soulèvement social en Prusse servit de substitut à l'émancipation politique française »<sup>11</sup>. De ce fait, après la parenthèse de l'occupation napoléonienne de la Prusse, il fallait pour pouvoir mener à bien une telle assimilation, en passer par le baptême, ce « billet d'entrée vers la culture européenne » (Heine). Ludwig Börne caractérise bien, selon Arendt, l'expérience de ces Juifs baptisés : « Certains me reprochent d'être juif, d'autres me félicitent de l'être, d'autres me le pardonnent, mais aucun ne l'oublie »<sup>12</sup>. Amorcée avec les Juifs de cour au XVIII<sup>e</sup> siècle, la réussite économique se confirma au XIX<sup>e</sup>, sans qu'elle signifiât une véritable intégration sociale, la position des Juifs, même riches, étant celle de parias sociaux, alors même qu'ils continuaient à pratiquer la philanthropie à l'égard des Juifs orientaux qui émigraient régulièrement d'Europe de l'Est vers l'Allemagne ou l'Autriche.

Le second vecteur de l'assimilation fut la culture, à partir du phénomène unique du Berlin des Lumières. Certes il y eut la Haskala, mais la majorité des Juifs cultivés adhèrent avec enthousiasme à la culture non-juive, ce qui donna lieu à une créativité intellectuelle sans précédent, favorisée selon Arendt par la proximité du yiddish avec l'allemand. Ainsi, les Juifs cultivés auraient pu se dire « Allemands par la grâce de Goethe (...) ». C'est par l'intermédiaire de la culture et non de la politique que les Juifs cherchaient à

échapper au statut modeste de leur peuple »<sup>13</sup>. Mais la façon dont ils étaient accueillis par la société non-juive, toujours travaillée par des préjugés négatifs à l'égard des Juifs, reformulés progressivement en antisémitisme moderne, les confronta à des dilemmes intenable. D'un côté, leur existence manifeste que, même au sein d'un peuple méprisable, l'humanité peut s'incarner dans des « spécimens » exceptionnels, injonction à laquelle ils obéissent volontiers. Mais, d'un autre côté, leur acceptation en tant qu'individus exceptionnels suppose le caractère arriéré des autres Juifs. Mieux : ce n'est que sur un tel fond que la notion même d'exception a du sens : « les Juifs qui s'entendaient faire l'étrange compliment qu'ils étaient des exceptions (...) savaient parfaitement que cette ambiguïté même – ils étaient juifs, mais ne *ressemblaient* pourtant pas à des Juifs – leur ouvrait les portes de la société. Ceux qui désiraient ce type de relations s'efforcèrent donc "d'être et de ne pas être des Juifs" »<sup>14</sup>.

Arendt fait apparaître un lien très particulier entre cette réussite économique et le phénomène du Juif cultivé, qui donna lieu à l'apparition d'une « classe radicalement nouvelle, celle des intellectuels modernes qui se consacraient aux professions libérales, aux arts et à la science, et qui n'entretenaient plus aucun lien spirituel ou idéologique avec le judaïsme »<sup>15</sup>. Lien très particulier, car il fut une affaire entre pères et fils. Les pères, explique Arendt, ont souvent maintenu « l'antique croyance juive selon laquelle ceux qui

11. H. Arendt, « Les Juifs d'exception », in *La tradition cachée*, op. cit., p. 127, 146.

12. Cité par Arendt, *ibid.*, p. 154-155.

13. *Ibid.*, p. 152.

14. H. Arendt, « Les origines du totalitarisme », trad. M. Pouteau, révisée par H. Frappat, in *Les origines du totalitarisme. Eichmann à Jérusalem*, Paris, Gallimard, « Quarto », 2002, p. 286.

15. H. Arendt, « Réexamen du sionisme », in *Ecrits juifs*, op. cit., p. 523.

“étudiant” – la Torah ou le Talmud, c’est-à-dire la loi de Dieu – sont l’élite authentique du peuple et ne doivent pas avoir à se soucier de tâches aussi vulgaires que : gagner de l’argent ou travailler dans le but d’en gagner »<sup>16</sup>. Sauf que désormais il ne s’agissait plus de devenir un *talmid haham* (un docteur de la loi), mais d’étudier et de produire dans le domaine de la culture universelle<sup>17</sup>. La nouveauté de cette intelligentsia juive résidait dans le fait qu’en tant que Juifs « il n’y avait pas de place pour eux dans la maison de leurs pères », surtout quand ils étaient écrivains, journalistes, artistes, professeurs, etc., plutôt que médecins ou avocats. « Trop pauvres pour être philanthropes (...), trop riches pour devenir des *Schnorrers* », ils n’avaient pas « besoin de liens sociaux juifs pour vivre », mais plutôt d’être admis dans la société non-juive<sup>18</sup>. Dès lors, « la discrimination sociale, sans importance pour leurs pères qui ne se souciaient guère de relations avec les non-juifs, devint pour eux un problème crucial »<sup>19</sup>. Il faudra attendre la République de Weimar pour que la

carrière universitaire soit ouverte aux Juifs non baptisés. Réfugiée pendant huit ans en France avant de parvenir à fuir aux États-Unis, Arendt constate qu’en France, il y avait certes des « intellectuels juifs cultivés, mais pas vraiment une intelligentsia juive en tant que classe socialement reconnue »<sup>20</sup>.

Une telle situation induisit chez ces intellectuels juifs un certain nombre de positions caractéristiques. Ne désirant ni l’argent ni le pouvoir, ils n’accédaient qu’à des moyens d’existence précaires, tout en subissant de plein fouet de nombreux rejets dus à leur judéité que l’on n’oubliait jamais, quelle qu’ait été leur conviction d’incarner l’individu rationnel et universel des Lumières. Aussi étaient-ils, comme Ludwig Börne, « profondément blessés de voir des gouvernements combler de privilèges et d’honneurs un banquier juif et condamner des intellectuels juifs à crever de faim »<sup>21</sup>. Telle est, selon Arendt, la source des écrits anti-juifs de Börne, Heine ou Marx. Un siècle plus tard, le milieu de la société juive allemande dans l’Allemagne impériale suscite une rébellion comparable chez des jeunes gens comme Gershom Scholem et Walter Benjamin. « N’ayant plus de lien substantiel avec le judaïsme », mais ne pouvant y échapper « en tant que phénomène social », la question juive « se manifestait à eux sous la forme d’une question morale ». S’y confronter à rebours de ce qu’ils considéraient comme l’aveuglement de la société juive, c’était avoir une exigence de cohérence personnelle, en évitant à la fois l’attitude du judaïsme officiel qui combinait une tendance apologétique avec une négation de la haine antijuive émanant de la société. Pour cette

16. H. Arendt, « Walter Benjamin », trad. A. Oppenheimer-Faure et P. Lévy, in *Vies politiques*, op. cit., p. 276.

17. À propos des intellectuels juifs, Günther Anders-Stern, fils de William Stern, professeur de psychologie à Breslau et de philosophie à Hambourg, écrit : « Dès l’instant où ils ont franchi la frontière qui sépare la Prusse et la Pologne (...), est né en eux l’espoir, non la conviction qu’ils allaient réussir à être reconnus immédiatement par tous les Allemands de naissance et à être considérés comme les bienvenus en jouant les sonates de Beethoven ou encore en écrivant des livres sur Lessing et Kant (...). Comme, pendant deux mille ans, ils ne sont restés un peuple que parce qu’ils ont vécu comme le peuple du Livre, ils attendaient quelque chose d’analogue. Ils pensaient pouvoir faire partie du peuple des autres parce qu’ils étudiaient et commentaient leurs livres et, si nécessaire, les écrivaient. C’était le credo naïf, dont ni Salomon Maïmon, ni Moses Mendelssohn, ni père n’ont jamais douté » (*Visite dans l’Hadès*, trad. C. David, Paris, Le bord de l’eau, 2014, p. 17).

18. « Réexamen du sionisme », op. cit., p. 524.

19. « Les origines du totalitarisme », op. cit., p. 281.

20. « Les Juifs d’exception », op. cit., p. 156. On pourrait prolonger cette remarque en reprenant l’analyse par Pierre Birnbaum du milieu spécifique des Juifs d’État en France dont il n’y a pas d’équivalent en pays germaniques.

21. « Les origines du totalitarisme », op. cit., p. 296.

génération le sionisme et le communisme ont pu représenter « des moyens de quitter l'absence de réalité pour le monde, le mensonge et le leurre pour une existence honnête ». En ne se résolvant ni pour l'un ni pour l'autre, en se maintenant dans une position « au sommet d'un mât déjà fendu », Walter Benjamin est pour Arendt l'incarnation même de l'intellectuel juif issu du monde germanophone : « Ce qui lui importait (...) était (...) la critique des conditions existantes, porte de sortie des illusions et de l'imposture bourgeoise, position extérieure à l'establishment littéraire et universitaire aussi bien »<sup>22</sup>.

Se remémorant à Hambourg l'état d'esprit qui était le sien dans ses années d'exil, Arendt précise : « En disant : “une Juive” (...), je ne faisais (...) que reconnaître un présent politique, à travers lequel mon appartenance (au groupe juif) avait tranché la question de l'identité personnelle dans le sens de l'anonymat »<sup>23</sup>, ce qui rendait la posture de Juif d'exception désormais caduque. Tous les Juifs étaient visés, c'était une illusion d'imaginer que l'on pourrait échapper à la persécution en arguant de son nom, de son statut ou de sa réputation : c'était le peuple juif tout entier qui était devenu le paria politique de l'Europe. Dans un tel ouragan, madame le Docteur Arendt n'avait pas plus de poids que « le petit Hans Cohn du coin »<sup>24</sup>. Plus tard aux États-Unis, alors que son œuvre prend forme – *Les origines du totalitarisme* paraissent en 1951, l'année de sa naturalisation américaine – et qu'elle commence à enseigner régulièrement dans les universités américaines, Arendt sera à plusieurs reprises la première femme à accéder à tel ou tel poste de

professeur. À chaque fois, on retrouve la même éthique : elle refuse d'adhérer à la figure de la « femme d'exception », l'exceptionnalité de l'une renforçant la mise à l'écart des autres et se présente comme « individu juif *feminini generis* »<sup>25</sup>, une parmi d'autres.

Dans les différents textes où elle tente de cerner le phénomène des intellectuels juifs, on sent souvent chez Arendt une certaine distance dans laquelle pointe un soupçon d'ironie. Évoquant les conflits entre la génération des pères et celle des fils, elle indique qu'en général ils « étaient résolus par la prétention des fils à être des génies ou, dans le cas des nombreux communistes issus de familles aisées à faire le bonheur de l'humanité »<sup>26</sup>. Notons que ces intellectuels juifs sont toujours des fils et que, si l'on suit Arendt, le soutien qui venait de leurs pères prolongeait une antique tradition qui n'était pas étrangère à cette nouvelle figure de l'intellectuel juif. Notons aussi que, peu avant sa fuite hors d'Allemagne, Arendt avait commencé un travail sur Rahel Varnhagen, qu'elle terminera en France, sous l'amicale pression de Walter Benjamin et de son second mari Heinrich Blücher et qui ne sera publié qu'en 1958 aux États-Unis. Cherchant à comprendre sa propre situation en revenant à la période où se profile « la destruction de la judéité d'Allemagne », Arendt s'interroge sur « la manière dont le processus d'assimilation à la vie spirituelle et mondaine du milieu ambiant a concrètement agi sur une vie humaine »<sup>27</sup>. Il n'est pas anodin qu'elle ait choisi de le faire à partir de la vie d'une femme

22. « Walter Benjamin », *op. cit.*, pp. 281, 285, 288, 286.

23. « De l'humanité dans de sombres temps », *op. cit.*, p. 27.

24. H. Arendt, « Eichmann à Jérusalem. Rapport sur la banalité du mal », trad. A. Guérin, revue par M.-I. Brudny-de Launay, révisée par M. Leibovici, in *Les Origines...*, *op. cit.*, p. 1147.

25. H. Arendt, « Le grand jeu du monde » (1975), trad. M.-I. B. de Launay et A. Enegren, *Esprit*, juin 1980, p. 22.

26. *Ibid.*, p. 277.

27. H. Arendt, *Rahel Varnhagen. La vie d'une Juive allemande à l'époque du romantisme*, trad. H. Plard, Paris, Tierce, 1986, p. 15.



plutôt qu'à partir de celle d'un homme. Comme les hommes, les femmes juives sont entrées dans la vie intellectuelle allemande à partir des Lumières. Mais alors que, pour les hommes, cette entrée s'est appuyée sur une antique tradition, ce ne fut pas le cas pour les femmes. À la génération charnière de Rahel Varnhagen, les filles des Juifs enrichis de Berlin n'étaient pourtant pas sans éducation. Comme dans toutes les bonnes familles on leur enseignait ce qu'on jugeait nécessaire pour en faire de bonnes épouses, à côté d'une éducation juive spécialement destinée aux femmes. Ce qui ne contrevenait pas au fait que, selon Barbara Hahn, traditionnellement, « les femmes étaient les maillons d'une chaîne de transmission maintenue de mère en fille ». Pourtant, dans la tradition juive européenne, « des Juives instruites ont écrit des ouvrages religieux qui ont été transmis sur le mode d'un texte sans nom d'auteur. Elles ont écrit des livres de prières, ont travaillé à l'œuvre massorétique collective ou ont même développé de profondes connaissances de la Michna ou du Talmud, comme Krendel Steinhardt, qui vivait en Alsace au milieu du XVIII<sup>e</sup> siècle ». Mais cette tradition – redécouverte à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle – a été perdue et nul ne s'est appuyé sur elle pour inciter les filles juives à la prolonger<sup>28</sup>. Ces filles – Henriette Herz, Dorothea Veit (plus tard Schlegel), fille de Mendelssohn, Sarah et Marianne Meyer, Rebecca Friedlander, etc. – ont inventé leur propre mode d'entrée dans le monde intellectuel : ne pouvant sortir de chez elles pour y pénétrer, elles le firent venir à la maison en le recevant dans leurs salons.

28. Barbara Hahn, *Die Jüdin Pallas Athene. Auch eine Theorie der Moderne*, Berlin Verlag, Berlin 2002, pp. 25, 33-34. Concernant les Juives instruites de la tradition, B. Hahn s'appuie sur l'ouvrage pionnier de l'historien Meyer Kayserling, *Die jüdischen Frauen in der Geschichte, Literatur und Kunst* (1879).

L'un des salons les plus courus était celui de Rahel Varnhagen née Levin, fille d'un joaillier juif enrichi de Berlin, baptisée en 1814, chez qui de 1790 à 1806, toute l'intelligentsia de l'époque se retrouvait, Juifs et non-juifs, aristocrates et bourgeois mélangés. Même si, comme le montre B. Hahn, le récit d'Arendt participe d'une certaine mythologie du salon<sup>29</sup>, l'essentiel est qu'il repère parfaitement le fait que l'entreprise de Rahel n'a « ni modèle ni tradition ». Rahel Varnhagen, pour qui Goethe fut le « médiateur » lui permettant d'accéder à une certaine compréhension d'elle-même et du monde, n'eut pas le projet de faire œuvre<sup>30</sup>. Intelligente, spirituelle, sa présence est d'abord orale et son activité d'écriture surtout épistolaire et diariste. Le genre de la lettre est accessible à ceux et celles qui sont écartés du domaine public, il mélange de façon non systématique des confidences intimes, des récits, des réflexions philosophiques et éventuellement politiques. Comme le remarque justement B. Hahn, la biographie écrite par Arendt répète ce caractère non systématique, instaurant une correspondance entre le texte fragmentaire transmis de Rahel Varnhagen et sa propre expérience de

29. Pour tenter de cerner au plus près ce phénomène singulier, B. Hahn analyse les éléments de la mythologie qui s'est constituée autour des salons berlinois : à commencer par l'emploi du mot *salon* qui évoque ceux de la haute aristocratie française. Concernant Rahel Varnhagen, on s'est beaucoup représenté, H. Arendt y compris, son « salon » comme une mansarde, alors qu'on y faisait entrer une vingtaine de personnes, des canapés, un piano, une table pour le thé et un grand nombre de chaises... B. Hahn considère aussi que l'image des salons comme société ouverte est pour une bonne part une reconstruction issue des évocations nostalgiques des actrices elles-mêmes (cf. *op. cit.*, p. 95-98).

30. *Rahel Varnhagen*, *op. cit.*, p. 54, 142. « Aucune tradition ne lui a été transmise, son existence n'a été prévue par aucune histoire », (H. Arendt, « Aux origines de l'assimilation. Épilogue pour le 100<sup>e</sup> anniversaire de la mort de Rahel Varnhagen » - 1932, trad. modifiée – in *Écrits juifs*, *op. cit.*, p. 142).

biographe. Cette non-systématicité, le franchissement des frontières disciplinaires académiques est aussi une caractéristique des textes théoriques d'Arendt.

Une figure comme celle de l'intellectuelle juive qui suppose une activité féminine en dehors de l'espace familial n'apparaît que tardivement en Allemagne, à la génération qui a précédé celle d'Arendt. Barbara Hahn s'intéresse à plusieurs d'entre ces femmes : la théoricienne de la littérature, Margarete Sussman (1872-1966), réfugiée en Suisse, la critique d'art Gertrud Kantorowicz (1876-1945), compagne de Georg Simmel et déportée à Theresienstadt où elle mourut, la critique littéraire Bertha Badt-Strauss (1885-1970), émigrée aux États-Unis ou l'historienne Selma Stern (1890-1981), qui émigra elle aussi aux États-Unis et dont les travaux sur les Juifs et l'État prussien sont une référence importante pour Arendt. On pourrait mentionner aussi la philosophe Édith Stein (1891-1942) ou, à l'extrême opposé, Rosa Luxemburg (1871-1919), militante et dirigeante politique, mais intellectuelle aussi, auteur de livres de théorie économique et politique. Et de nombreuses autres. Comme leurs homologues masculins, elles proviennent généralement de milieux juifs aisés assimilés. Mais le fait nouveau est qu'elles ont bénéficié de la possibilité pour les filles d'entrer au lycée et de passer le baccalauréat (1904), ce qui leur ouvrit les portes de l'université à partir de 1908. Elles furent, chacune dans son domaine, parmi les premières à aller jusqu'au doctorat. La République de Weimar abolira les discriminations restantes tant pour les Juifs que pour les femmes qui en principe purent devenir professeurs d'université à partir de 1918, ce qu'aucune n'obtint cependant. On ne saurait trop insister sur les possibilités que l'accès à l'école et à l'université a données aux femmes : une autre socialisation en dehors de la

famille et l'occasion de développer leurs capacités intellectuelles au contact d'un enseignement qui s'adressait à un public d'étudiants sans distinction de sexe.

Les centres d'intérêt, les engagements, le rapport à la judéité des femmes mentionnées ci-dessus se croisent, divergent, sans qu'il soit possible de les inscrire toutes dans la même catégorie. Toutes, même Edith Stein se sont préoccupées de l'émancipation des femmes, mais pas Arendt. Seule parmi les cinq, Edith Stein, philosophe comme Arendt, se convertira au catholicisme et entrera au Carmel, pour périr comme Juive à Auschwitz<sup>31</sup>. À la différence de Rosa Luxemburg, Margarete Sussman, Gertrud Kantorowicz, Selma Stern, Bertha Badt-Strauss et Hannah Arendt s'assumaient comme Juives, mais à la différence d'Arendt et de Stern, cela en passait par un retour au judaïsme religieux. Toutes, sauf Rosa Luxemburg et Edith Stein, se sont intéressées aux débuts de l'assimilation en Allemagne et en particulier aux salons juifs du Berlin des Lumières. Dans un autre contexte que celui-là, elles furent, chacune à sa manière, des pionnières sans précurseurs dans la tradition juive. La seule façon de les rassembler est alors la figure oxymorique imaginée par Paul Celan, « la Juive Pallas Athene ». Rahel Varnhagen elle-même avait été nommée « la Pallas Athene allemande » : on désignait par là « une jeune femme qui fonde une tradition intellectuelle et non une généalogie familiale »<sup>32</sup>, tradition intellectuelle dont la redécouverte est l'enjeu du livre de Barbara Hahn.

31. Cf. l'évocation d'Edith Stein par Gunther Anders (*Visite dans l'Hadès*, op. cit., pp. 16-21). Avant d'être l'étudiante puis l'assistante de Husserl, elle fut l'étudiante du père de Günther Stern-Anders.

32. B. Hahn, *Die Jüdin Pallas Athene*, op. cit., p. 17-18.



### III– Une vie publique aux États-Unis

Ayant survécu matériellement pendant ses années d'exil en France grâce à des emplois dans des organisations dépendant du mouvement sioniste (dont l'*Alyah* des jeunes), c'est toujours dans le cadre de journaux et périodiques juifs – *Aufbau* en particulier, destiné aux réfugiés de langue allemande – qu'Arendt gagne sa vie dans ses premières années aux États-Unis. Elle se situe comme un « écrivain indépendant, quelque chose entre un historien et un journaliste politique »<sup>33</sup>. Elle continue un certain temps de publier dans des revues juives comme *Commentary*, la revue fondée par Elliot Cohen (jusqu'en 1960, avant la virulente prise de position de Norman Podhoretz contre elle au moment de l'affaire Eichmann<sup>34</sup>), *Jewish Frontier* ou *Menorah Journal*. À partir de 1944, elle commence à publier dans des revues plus académiques, ainsi que dans *Partisan Review*, à laquelle était liée son amie Mary McCarthy, lieu de regroupement d'intellectuels de gauche dont beaucoup étaient juifs. Petit à petit, Arendt et Heinrich Blücher élargissent le cercle de leurs relations intellectuelles aux États-Unis, à New York plus précisément. On compte parmi elles Irwing Howe, Nathan Glazer, Alfred Kazin, Randal Jarrell, Mary McCarthy, et tant d'autres.

En s'installant aux États-Unis, pays fondé sur l'immigration et dont les structures politiques ne sont pas celles de l'État-nation à l'européenne, Arendt constate que l'insertion des émigrés dans la communauté politique ne passe pas par une assimilation préalable : « Ici, écrira-t-elle plus tard à son vieil ami Kurt Blumenfeld installé en Israël, on

n'a pas besoin d'être un *native* pour faire partie de la maison (...), il n'est pas nécessaire de s'assimiler »<sup>35</sup>. De même qu'un citoyen américain peut sans contradiction se dire et se faire reconnaître comme italo-américain, polono-américain ou germano-américain, il peut aussi se situer comme juif-américain. Les intellectuels juifs ne sont pas confrontés aux dilemmes qui avaient déchiré les intellectuels juifs allemands et l'antisémitisme ne lui semble pas structurer la société américaine : « L'assimilation commence maintenant et prend vraiment tournure. Une autre que celle que nous avons connue, mais aussi avec le même afflux vers les métiers intellectuels. Finies ces cohortes de dentistes où l'on mettait toutes ses ambitions ("mon fils aussi est docteur"). L'antisémitisme est pratiquement sans audience, tout au plus dans la population catholique, chez les petites gens. Mais là non plus pas en profondeur. (...) Dans notre *boardinghouse*, les gens savent naturellement que je suis juive, ce qui le premier été, eut pour conséquence qu'on ne voulait pas m'associer *partout* où il y avait dégustation de grillades de porc. Mais après explications, j'ai le droit de manger ce que je veux »<sup>36</sup>.

Arendt est souvent intervenue dans la vie publique américaine, s'inquiétant de la place des ex-communistes dans la montée du maccarthysme<sup>37</sup>, adoptant une position qui fit – déjà –

33. H. Arendt, Lettre à Karl Jaspers, 18/11/1945, *op. cit.*, p. 60-61.

34. Cf. Norman Podhoretz, « Hannah Arendt on Eichmann : a study in the perversity of brilliance » (*Commentary*, 9/1/1963), que l'on pourrait traduire par : la perversité de la grande intelligence.

35. H. Arendt, Lettre à Kurt Blumenfeld, 16/12/57, in Hannah Arendt-Kurt Blumenfeld, *Correspondance 1933-1963*, Paris, Desclée de Brouwer, 1998, p. 258.

36. Lettre à Kurt Blumenfeld, 31/7/1956, *ibid.*, p. 196-197.

37. cf. « Les ex-communistes » (1953), trad. M-I.B. de Launay, in *Penser l'événement*, Paris, Belin, 1989. Dans cet article, elle évite cependant de dire publiquement ce qu'elle confie à son ami Kurt Blumenfeld : « Les Juifs se comportent (...) particulièrement mal ; ils fournissent le plus gros bataillon d'ex-communistes, en rajoutant encore au fanatisme dont nous étions déjà comblés » (Lettre à Kurt Blumenfeld, 2/2/1953, *op. cit.*, p.103).

polémique au moment de l'adoption des lois fédérales de déségrégation, soutenant le mouvement étudiant en 1968, tout en émettant un certain nombre de réserves, ou dénonçant l'agression militaire des Américains au Viêt-Nam. Pour résumer, on peut dire qu'aux États-Unis, la réponse à la question Qui êtes-vous ? n'a plus systématiquement à être : « une Juive », dans la mesure où la judéité peut être plus tranquillement assumée comme une donnée, tout comme l'origine européenne qui tranche peut-être encore plus aux États-Unis que la judéité. Prenons l'exemple de *Réflexions sur Little Rock*, article publié une première fois en 1959 par Arendt dans *Commentary*. En 1954, la Cour suprême avait déclaré inconstitutionnelle la ségrégation raciale dans les écoles publiques, décision que les États du Sud n'appliquaient pas. Le mouvement des droits civiques incitant ses militants à contrer cette obstruction, une photo avait fait le tour des États-Unis, qui montrait une jeune fille noire franchissant la porte d'une école de Blancs, protégée par un ami blanc de son père sous les huées des enfants blancs. Arendt écrit son article, sous l'impact du choc provoqué en elle par l'image d'une enfant poussée à l'héroïsme par les adultes. Tout en dénonçant les lois ségrégatives, elle interroge la pertinence d'une « intégration obligatoire » qui ferait suite à « la ségrégation obligatoire » et réfléchit sur les mécanismes sociaux de regroupements électifs qui correspondent d'après elle à une « extension du droit d'association ». Pour étayer son argumentation elle peut à un moment écrire : « Si, en tant que Juive, je veux passer mes vacances dans la seule compagnie de Juifs, je ne vois pas comment qui que ce soit pourrait raisonnablement m'en empêcher ». De même dans l'encart ajouté à la republication de l'article dans la revue *Dissent* après la polémique, elle tient à préciser, pour éviter les malentendus, « qu'en tant

que Juive », elle considère comme allant de soi sa sympathie pour « la cause des Noirs, comme pour toutes les populations opprimées ou défavorisées »<sup>38</sup>. Cet « en tant que Juive » est assumé comme un aspect de la position d'Arendt, mais ce serait aller trop vite en besogne que de la situer uniquement comme « intellectuelle juive » dans une telle affaire.

Bien que son histoire en tant que Juive survivante soit en arrière plan de la motivation d'Arendt à assister en tant que reporter au procès de Jérusalem, le livre, a-t-elle toujours affirmé, « n'est pas le livre d'une "Juive sur les Juifs" ni "l'illustration d'une question plus générale". C'est (...) un rapport sur des faits, concernant des points qui ont été soulevés par le procès »<sup>39</sup>. C'est pourtant la plupart du temps à sa judéité qu'un très grand nombre de critiques la renvoient en termes de reproche. L'apparition publique d'Arendt au moment de l'immense polémique que déclencha *Eichmann à Jérusalem* demanderait un article en soi. Comme tout livre, son contenu est discutable, au sens où il doit être examiné et appeler la discussion voire la controverse. Cependant, même si, dans la polémique, des questions sérieuses ont été et sont encore posées, force est de constater que le tour qu'elle prit a très souvent reposé sur une déformation de ce qu'Arendt avait écrit (elle aurait reproché aux Juifs de n'avoir pas résisté, elle innocenterait Eichmann), mais aussi sur un soupçon sur ses motivations : absence d'*Ahavat Israel*, haine de soi, antisionisme...<sup>40</sup>. Arendt

38. « Réflexions sur Little Rock », trad. J. Roman, in *Penser l'événement*, op. cit., p. 239, 242, 234.

39. H. Arendt, *Ad Norman Podhoretz*, cité par M. Leibovici, *Hannah Arendt, une Juive. Expérience, politique et histoire*, Paris, Desclée de Brouwer, 1998, p. 423.

40. Un auteur avait intitulé son article : « Quand une Juive souffrant de la haine de soi écrit un feuilleton pro-Eichmann »

mit du temps à répondre. Je ne retiendrai ici que quelques éléments permettant de repérer sa place en tant qu'intellectuelle et juive dans ce nouveau contexte.

Ce qu'Arendt découvrit à ses dépens fut la réalité des organisations juives américaines qui organisèrent une véritable campagne contre elle. Par rapport à elles, Arendt mentionne les Juifs qui ont soutenu son livre : ils sont « comme moi, des Juifs qui n'ont pas de lien très étroit avec la communauté juive, mais pour lesquels toutefois le fait qu'ils soient juifs n'est pas indifférent »<sup>41</sup>. Sur ce point comme sur d'autres, Arendt se percevait et se voulait indépendante à l'égard de toute communauté organisée. La façon dont s'est déroulée la polémique lui a aussi fait prendre conscience de la capacité moderne des organisateurs de l'opinion publique à créer des images et à colporter des mensonges. Cet effet provient d'un caractère fondamental du domaine politique, à savoir qu'il repose sur la pluralité des opinions (sur ce qui apparaît) et non sur l'énonciation de la vérité (qui correspond à ce qui est), avec la conséquence inévitable que dans un débat, l'énoncé de la vérité apparaît comme une opinion confrontée à d'autres<sup>42</sup>. Il importe

pourtant qu'à l'extérieur du « domaine politique – à l'extérieur de la communauté à laquelle nous appartenons et de la compagnie de nos pairs – », puisse se déployer l'activité de ceux pour qui la vérité compte, et dont l'établissement suppose une certaine solitude, celle « du philosophe (...) du savant et de l'artiste, (mais aussi) l'impartialité de l'historien et du juge et l'indépendance du découvreur de fait, du témoin et du reporter »<sup>43</sup>. Une solitude dont il s'agit de sortir puisque la vérité demande à être dite. Leur éthique est « de dire la vérité telle (qu'ils la perçoivent) »<sup>44</sup>, c'est ce qu'Arendt appelle la bonne foi. N'est-ce pas ce qu'on est en droit d'attendre d'un intellectuel ou d'une intellectuelle, qu'il ou elle soit juif/juive ou pas ? Quitte ensuite à instaurer avec lui ou elle, toujours de bonne foi, une discussion en cas de désaccord sur le contenu de la vérité qu'il ou elle dit lui apparaître.

---

s'oppose-t-elle pas toujours à une autre opinion ? Dans l'espace public, toute vérité ne devient-elle pas opinion ? » (H. Arendt, *Journal de pensée*, t. II, trad. S. Courtine-Denamy, Paris, Seuil, 2005, p. 816).

43. H. Arendt, « Vérité et politique », trad. C. Dupont et A. Huraut, *La Crise de la culture*, Paris, Gallimard, « Idées », 1942, p. 331.

44. « Réponse à Samuel Grafton », op. cit., p. 659. Formule inspirée de son cher Lessing : « Sage jeder, was ihm Wahrheit dünkt, und diese Wahrheit selbst sei Gott empfohlen (Que chacun dise ce que la vérité lui semble et que la vérité elle-même soit recommandée à Dieu) » (H. Arendt, « Vérité et politique », op. cit., p. 297).

---

(cf. Peter Novick, *L'Holocauste dans la vie américaine*, trad. P.-E. Dauzat, Paris, Gallimard, 2001, p. 179).

41. H. Arendt, « Réponses aux questions posées par Samuel Grafton », in *Écrits juifs*, op. cit., p. 665.

42. C'est la raison pour laquelle un historien n'acceptera jamais de débattre avec un négationniste. « Toute opinion ne