



HAL
open science

Le concept de paria dans l'oeuvre de Hannah Arendt

Iris Mathieu

► **To cite this version:**

Iris Mathieu. Le concept de paria dans l'oeuvre de Hannah Arendt. Philosophie. 2015. dumas-01223441

HAL Id: dumas-01223441

<https://dumas.ccsd.cnrs.fr/dumas-01223441>

Submitted on 2 Nov 2015

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Iris Mathieu

11130104



Mémoire de philosophie de Master 2, recherche en histoire de la philosophie,
dirigé par Katia Genel

Année 2014/2015

Matière : histoire de la philosophie contemporaine

Sujet : le concept de paria dans l'œuvre de Hannah Arendt



Photo extraite du film « The Kid » (1921) réalisé par Charlie Chaplin

Sommaire

Introduction

Première partie : le concept de paria dans la réflexion de Hannah Arendt sur le judaïsme ou les Juifs en tant que peuple paria

A/l'engagement de Arendt pour le judaïsme : le concept de paria, une critique du statut des Juifs soumis au processus d'assimilation

- l'émancipation politique : la fin du statut de paria politique ?
- le projet de l'assimilation : devenir « comme tout le monde » ?
- parias et parvenus au XIXème siècle : deux réponses individuelles au statut social de paria
- engagement de Arendt pour le sionisme : définition des Juifs comme peuple paria

B/Le concept de paria et les critiques de Arendt au sionisme

- critiques contre Israël : un prolongement du statut de paria
- haine des Juifs et antisémitisme
- critiques de l'acosmisme des Juifs en tant que paria et des sionistes

C/Les parias de la « tradition cachée »

- Paria et Schnorrer
- L'art : une sortie de l'acosmisme ?
- Les parias-artistes, des individus isolés ou le paradoxe de la tradition cachée

Deuxième partie : le concept de paria dans la philosophie politique de Arendt, une critique des totalitarismes

A/le paria conscient et la révolte des minorités

- émancipation et rébellion
- la diversité contre l'uniformisation
- action, destin et Realpolitik

B/La question de la responsabilité des parias ou le concept de paria face à la politique comme langage

- le droit, contraire de la charité
- alliance et fraternité
- la notion de responsabilité et le concept de paria

C/Le concept de paria, en tant que sans-État et la critique des Droits de l'Homme

- esclaves, minorités et Sans-États : des degrés du statut de paria
- Droits de l'Homme et Droits du citoyen, ou le problème des parias du « droit d'avoir des droits »

Troisième partie : le concept de paria dans la réflexion sur le statut des minorités, acosmisme et politisation de groupes minoritaires

A/Des peuples et des communautés minoritaires en situation de parias : les Roms et les afro-américains dans les sociétés occidentales

- les Roms, un peuple hôte, un peuple paria
- la figure du bohémien et celle du paria
- la communauté afro-américaine, désobéissance civile et révolte du paria

B/ Le concept de paria et les mouvements féministes : une critique à Arendt ?

- condition féminine et acosmisme
- « parler pour quelqu'un », la définition de la politique comme langage dans la perspective du féminisme

C/Travailleurs et ouvriers au XIXème siècle : statut de parias et émancipation politique

- exclusion sociale et acosmisme de la classe ouvrière au XIXème siècle
- les mouvements ouvriers : une émancipation politique
- politisation d'un domaine social, le travail

Conclusion

Introduction

La philosophie d'Hannah Arendt est encore aujourd'hui célèbre pour son analyse des régimes totalitaires dans le contexte historique de l'après-guerre. Or sa réflexion politique débute avant, dès les années 30, alors que la situation politique en Allemagne commence à se dégrader, Hannah Arendt élabore ses premiers concepts politiques et le concept de paria en fait partie. Ce concept apparaît dans un contexte de pensée particulier : l'histoire des Juifs en Europe. Les parias, dans l'œuvre de Arendt, ce sont avant tout les Juifs européens. Dans les années 20 pourtant, Hannah Arendt semble ne pas s'intéresser à la question juive, comme l'écrit Richard. J. Bernstein, « *She [Hannah Arendt] was more passionately concerned with the subtleties of Christian thinking, and was fascinated by Kierkegaard and St Augustine* »¹, puisque Arendt publie en 1929 une thèse sur le concept d'Amour chez Augustin. Mais on peut observer un tournant radical de la philosophie de Hannah Arendt à partir des années 30 où les thèmes du judaïsme et de la question juive apparaissent dans ses écrits. Ils resteront une source de réflexion jusqu'à sa mort, depuis la biographie de Rachel Varnhagen, *Rahel Varnhagen. La vie d'une Juive allemande à l'époque du romantisme*, écrit pendant son exil à Paris dans les années 30, jusqu'à « La controverse autour d'Eichmann, une lettre à Gersham Scholem » par exemple, un recueil de lettres datant des années 60.

Le concept de paria sert à analyser et surtout à critiquer le statut politique et social de la communauté juive en Europe. Le terme de « paria » est donc repris d'un texte de Max Weber, qui lui aussi semblait critiquer de façon véhémement ce statut des Juifs dans la société. En effet, Max Weber emprunte le mot « paria » à l'analyse de la société indienne composée de castes hiérarchisées, parmi lesquelles la castes des « parias » ou des « intouchables » était considérées comme la plus basse. Les parias en Inde sont décrits par Weber comme « *un peuple-hôte (Gastvolk) vivant dans un environnement étranger dont il est séparé rituellement, formellement ou effectivement* »². En comparant le statut des Juifs à celui des intouchables de la société indienne, Weber met en évidence ce qu'il y a de profondément inégalitaire et injuste dans la situation des Juifs en Europe. Hannah Arendt montre ainsi que « paria » se distingue du terme « opprimé » dans la mesure où le statut de paria semble encore moins avantageux. Le paria contrairement à l'opprimé ou au marginal, vit en dehors de toute société, il n'est pas seulement

¹ R.J. Bernstein, « The Conscious Pariah as a Rebel and Independent Thinker » in *Hannah Arendt and the Jewish Question*, p 15, « Elle [Hannah Arendt] était plus passionnée par les subtilités de la pensée chrétienne et était fascinée par Kierkegaard et Saint Augustin. »

² M. Weber, *Sociologie des Religions*, textes réunis et traduits par Jean Pierre Grossir, introduction de Jean Claude Passeron, Paris, Gallimard, 1996, p 482-484

en marge, il semble au-delà des marges. Les criminels qui sont condamnés par la justice sont considérés comme partie de la société, puisque la loi s'applique de manière égale pour tous. Tandis que pour les parias, la loi même semble ne pas s'appliquer, pour eux valent des lois d'exceptions, qui ne s'appliquent qu'à eux et pas aux autres. La situation des parias se caractérisent par l'anormalité, l'exceptionnel, le hors-la-loi. Comme l'incarne le personnage principal des films de Charlie Chaplin, le paria est toujours celui qui est suspecté, qui se confronte aux autorités, au représentants de la loi, même lorsqu'il est innocent.

L'analyse de la situation des Juifs européens par Arendt la conduit à utiliser le concept de paria de différentes manières, qui sont définies tout au long du présent travail. En effet, le paria désigne tout d'abord le Juif comme paria politique, avant les décrets d'émancipation du XIX^{ème} siècle. La particularité de l'analyse de Arendt consiste dans l'idée que les Juifs, malgré l'émancipation, sont restés, en tant que minorité, des parias sociaux en Europe, contredisant ainsi les théories de l'assimilation qui pensaient pouvoir intégrer les Juifs aux sociétés européennes par l'éducation. S'inspirant de l'analyse du journaliste Bernard Lazare, elle oppose également le paria-Schnorrer au parvenu, c'est-à-dire le juif mendiant dépendant des juifs riches au XIX^{ème} siècle. Ce type de paria est marqué par un autre concept très important, l'acosmisme, l'absence d'engagement politique. Ce concept de paria la démarque radicalement des sionistes nationalistes, qui pensaient les Juif, comme un bloc uni face aux non-juifs antisémites, au contraire, Arendt met à jour les tensions et les problèmes au sein même de la communauté. Enfin, le concept du paria de la « tradition cachée » s'oppose au paria-Schnorrer dans la mesure, où il se libère de la dépendance des parvenus, ce type de paria, Arendt le défend comme un modèle pour les Juifs.

Cependant, il est également intéressant de séparer le concept de paria de l'analyse historique de la situation des Juifs en Europe et de constater comment ce concept s'inscrit dans la réflexion politique générale de Hannah Arendt. La réflexion sur la situation des Juifs en Europe peut en effet servir de point de départ pour comprendre comment Arendt élabore sa description et sa critique des régimes totalitaires. Le concept de paria, en tant que peuple minoritaire exclu socialement et politiquement, est utilisé de façon différente par Arendt. Tout d'abord, le concept du paria conscient est décrit comme un modèle politique. Sous l'influence de la pensée marxiste et notamment de celle du sioniste révolutionnaire Bernard Lazare, Arendt propose le concept du paria conscient comme une solution de sortie de ce statut, alors que les défauts du paria soumis sont sévèrement critiqués par Arendt. De manière générale, la

philosophie politique de Arendt cherche à montrer l'inefficacité des théories sionistes nationalistes et des tenants de l'assimilation face au phénomène politique du XX^{ème} siècle, les totalitarismes. Le paria est au centre de la réflexion critique contre les totalitarismes, en tant que processus d'uniformisation des sociétés, dans la mesure où les totalitarismes cherchent à définir une norme, de laquelle le paria est automatiquement exclu. Les totalitarismes non seulement maintiennent l'exclusion des parias mais ils produisent également de nouvelles exclusions, expulsent du droit les groupes qui auparavant étaient intégrés. Par exemple, le National-socialisme en Allemagne a exclu les Juifs alors qu'ils étaient un groupe intégré, assimilé en Allemagne, et a maintenu l'exclusion d'autres groupes, traditionnellement exclus de la société, comme les Roms. Les parias sont les plus exposés au danger des totalitarismes, qui, selon Arendt, se caractérisent par l'idée qu'ils considèrent les êtres humains comme superflus. Cette réflexion politique sur le paria ne décrit pas seulement le problème des Juifs mais peut s'adresser à tous les groupes ou peuples parias du monde, aux minorités comme les noirs aux États-Unis après la seconde guerre mondiale, comme les Arméniens en Turquie ou encore comme les homosexuels dans de nombreux pays. Pour Arendt, toutes les minorités en tant que paria représentent la pluralité humaine et cela est un principe à défendre face à l'uniformisation du totalitarisme. Dans cette partie également, se poursuivra le travail de définition du concept de paria, dans la mesure où Arendt différencie le paria en tant que minorité et le paria en tant que Sans-État, qui se définit comme le type de paria politique le plus vulnérable. Ainsi le concept de paria présente de multiples déterminations et des degrés.

La problématique de l'ensemble du travail sur le concept de paria chez Arendt, sera de déterminer si le concept de paria se réduit à une analyse de l'histoire des Juifs en Europe, ou bien si le concept de paria peut également désigner d'autres groupes, autrement dit si le concept de paria s'inscrit dans la philosophie politique de Arendt, en tant que critique des totalitarismes ?

Dans une première partie, le concept de paria apparaît comme un élément d'analyse de l'histoire des Juifs en Europe, Arendt définit les Juifs comme peuple paria et cela est le point de départ de sa réflexion politique sur le judaïsme. Dans une deuxième partie, le concept de paria est intégré dans la philosophie politique plus générale de Arendt, en particulier dans sa critique des totalitarismes. Dans une troisième partie, le concept de paria est actualisé et utilisé afin d'analyser la situation de certains groupes à l'époque contemporaine.

Première partie : le concept de paria dans la réflexion de Arendt sur le judaïsme ou les Juifs en tant que peuple paria

« Il semble qu'aujourd'hui l'échec de l'assimilation juive s'annonce en Allemagne.[...]La question du succès ou de l'échec de l'assimilation est plus brûlante que jamais aujourd'hui pour les Juifs assimilés. »

Hannah Arendt, « Aux origines de l'assimilation : Postface à *Rahel Varnhagen* en commémoration du 100^e anniversaire de sa mort » (1932) dans *Écrits juifs*, p 138

La question du paria dans l'œuvre de Hannah Arendt s'inscrit en premier lieu dans l'ensemble de sa réflexion sur le judaïsme, car en effet ce concept est utilisé originairement pour décrire le statut de la minorité juive au XIX^{ème} siècle en Allemagne, mais également dans de nombreux autres pays européens occidentaux, comme la France.

Dès les années 30, alors que les premières lois anti-juives dites de Nuremberg, proposées par le national-socialisme, sont adoptées en Allemagne, Hannah Arendt, en exil à Paris, commence à écrire sur la question juive en rédigeant la biographie de Rahel Varnhagen *Une juive à l'époque romantique*. À ce moment, les Juifs subissent une exclusion légale, organisée par l'État au moyen de lois, de la société et de la vie politique, par exemple ils n'ont plus le droit de se marier avec des non-juifs ni de voter aux élections.

« Les lois de Nuremberg avaient privé les Juifs de leurs droits politiques mais non civiques ; ils n'étaient plus citoyens (Reichsbürger) mais ils restaient membres de l'État allemand (Staatsangehörige). [...] Les relations sexuelles, les mariages mixtes entre Juifs et Allemands étaient interdits. [...] Depuis le 30 janvier 1933, ils avaient été, c'est le moins qu'on puisse dire des citoyens de seconde classe ; en quelques semaines, en quelques mois, on les avait à peu

près complètement isolés du reste de la population – par la terreur mais aussi par la connivence plus que quotidienne de leur entourage. »³

La question juive est donc très préoccupante à ce moment précis dans l’histoire de l’Europe et également dans la vie de Hannah Arendt, elle-même allemande et issue d’une famille juive assimilée. Cependant Arendt, dans ses écrits sur le judaïsme, démontre que le statut de paria existait bien avant l’obligation pour les Juifs de porter l’étoile jaune, elle utilise le concept de paria non pas seulement pour dénoncer la situation de ses contemporains juifs, mais dans une analyse historique de la situation des Juifs depuis le XVIIIème siècle.

« Ceux qui ont fait l’expérience de l’ambiguïté de la liberté qu’assurait l’émancipation, et de la perfidie de l’égalité qu’offrait l’assimilation, ont très clairement pris conscience de ce que le statut des Juifs en Europe n’était pas uniquement celui d’un peuple opprimé, mais également celui d’un « peuple paria », selon la formule de Max Weber. »⁴

Ainsi Hannah Arendt en reprenant le concept de paria de la sociologie de Weber et aussi des analyses de Bernard Lazare, dans son livre *le Fumier de Job*, développe une critique radicale de l’assimilation, tant de la manière dont elle a été réalisée que de son idée même. Mais la critique de l’assimilation ne signifie pas que Arendt se positionne alors sans retenue en faveur du mouvement sioniste contemporain, mouvement politique qui critiquait également l’assimilation des Juifs dans les sociétés européennes du XIXème siècle et défendait la création d’un État juif.

A/L’engagement de Arendt pour le judaïsme : le concept de paria, une critique du statut des Juifs soumis au processus d’assimilation

Le concept de paria constitue l’élément central de l’analyse de la situation des Juifs au XIXème siècle. Cette analyse débouche sur une critique, car, selon Arendt, il est évident que l’assimilation a été non seulement un échec, c’est-à-dire que, d’un point de vue social, les Juifs sont devenus un « peuple paria », ce que tend à prouver la vie de Rachel Varnhagen, dont les efforts pour s’assimiler à la culture allemande et abandonner le judaïsme n’ont jamais

³ H.Arendt, *Eichmann à Jérusalem*, Quarto Gallimard, p1056

⁴ H.Arendt, « le Juif comme paria : une tradition cachée » dans *Écrits juifs*, p434

réellement abouti. Mais il est également clair pour Arendt que le projet même de l'assimilation, en tant que théorie, reposait sur des fondements contestables.

« Compte tenu du risque et de la nécessité de l'assimilation, il semble oiseux de se demander si elle a ou non réussi. Il n'est guère possible de décider si Rahel y est parvenue. Ce qui est sûr c'est qu'elle ne parvint jamais à brouiller les pistes, à renier effectivement ses origines, quand bien même celles-ci lui inspirent les considérations les plus amères et les plus rageuses concernant sa judéité. »⁵

Ainsi Arendt semble, dans les années 30, s'engager en faveur du sionisme et participe activement aux projets sionistes qui s'opposent à l'assimilation.

• L'émancipation politique : la fin du statut de paria politique ?

Hannah Arendt retrace au cours de nombreux écrits, notamment dans son article « L'antisémitisme », l'histoire du statut des Juifs en Allemagne. Son analyse fait apparaître que l'édit d'émancipation de 1812 est une rupture capitale dans cette histoire. C'est pourquoi nous allons d'abord expliquer de façon synthétique dans ce paragraphe la situation des Juifs au XVIIIème siècle, avant l'émancipation, afin d'expliquer cette rupture historique.

Au XVIIIème siècle, la population juive, bien que légalement acceptée sur le territoire prussien, est considérée comme une communauté à part entière. Comme le rappelle Martine Leibovici, le statut des Juifs *« avant l'émancipation, était comparable à celui que le droit romain définissait pour les esclaves : ils étaient « protégés » et ne participaient à l'État que de façon passive, sous tutelle »⁶*, bien que les Juifs, contrairement aux esclaves, n'étaient pas considérés comme des marchandises, ils ne pouvaient rien entreprendre (installation dans une ville ou ouverture d'un commerce par exemple) sans l'autorisation préalable de l'État ou d'une autre autorité. C'est ainsi par exemple que les autorités autorisaient les Juifs à habiter dans des quartiers réservés, les ghettos. De même, certains métiers leur étaient autorisés et même parfois réservés, comme le prêt d'argent.

« Dans la vie sociale, le Juif est partout sujet à des lois d'exception qui l'isolent, mais lui accordent certains privilèges dans ses relations avec les chrétiens, certains droits marginaux, comme tout d'abord le commerce, puis le prêt sur gage et enfin le prêt d'argent. Les Juifs ne

⁵ H. Arendt, « Aux origines de l'assimilation » dans *Écrits juifs*, p142

⁶ M. Leibovici, *Hannah Arendt, une Juive*, p104

sont tolérés qu'aussi longtemps que leurs fonctions économiques s'exercent en marge de la vie économique en général. »⁷

Au sein même de cette communauté, Arendt fait apparaître des inégalités sociales entre les Juifs, ils n'étaient pas un groupe socialement homogène. Seule une élite, nommée « Juifs d'exception » ou « Juifs de cours », possède de grandes fortunes et participe notamment à financer les activités de l'État, ils « *finançaient les transactions de l'État et servaient d'hommes d'affaire aux princes* »⁸. L'État leur accordait en retour des privilèges, ils « *pouvaient vivre où bon leur semblait, voyager à l'intérieur des frontières de leur souverain, porter des armes et exiger la protection spéciale des autorités locales* »⁹. Selon Hannah Arendt, les Juifs de cour étaient utilisés par l'État pour pallier au fait que la noblesse féodale était « *criblée de dettes* »¹⁰ et que les autres groupes sociaux, susceptibles de le financer, comme la bourgeoisie, avaient refusé.

« Les Juifs apparurent alors comme le seul groupe disposé à financer ses débuts de l'État et à lier son sort à son développement ultérieur. Avec le crédit dont ils disposaient et leurs relations internationales, ils se trouvaient en excellente position pour aider l'État-nation à prendre sa place parmi les plus grandes entreprises et les employeurs les plus importants de l'époque. »¹¹

Au XVIIIème siècle, les Juifs d'exception participent donc aux premiers développements de l'État-nation en Europe, c'est-à-dire à la fin du régime politique de féodalité, des pouvoirs locaux de l'aristocratie, et au commencement de l'uniformisation politique des territoires. Mais la communauté juive reste, elle, toujours le sujet d'exceptions, de privilèges ou de désavantages politiques et juridiques par rapport au reste de la population. Même leur richesse ne leur a jamais permis de s'intégrer socialement à la société non-juive, les Juifs, même les Juifs d'exception qui jouissaient d'une plus grande liberté politique que leur communauté, restaient des parias comme le rappelle Martine Leibovici, « *même riche, le Juif est considéré comme « l'un des derniers parmi les derniers de la société »* »¹². Ce qui définit alors le paria n'est pas sa misère ni son niveau de vie, mais l'exception de son statut politique et juridique, c'est-à-dire « *être soumis à une législation inique, à des lois d'exception* »¹³.

⁷ HA.Arendt, « l'antisémitisme » dans *Écrits juifs*, p 198

⁸ H.Arendt, *Les origines du totalitarisme*, Quarto Gallimard, p 233

⁹ H.Arendt, « les Juifs d'exception » dans *La tradition cachée*, p 130

¹⁰ HA.Arendt, « les Juifs d'exception » dans *La tradition cachée* p 150

¹¹ H.Arendt, *Les origines du totalitarisme*, Quarto Gallimard, p 237

¹² M.Leibovici, *Hannah Arendt, une Juive*, p 49

¹³ M.Leibovici, *Hannah Arendt, une Juive*, p 266

« Les Juifs faisaient partie de l' « État dans l'État », de l'armée et de l'économie de guerre. De ce fait, ils étaient d'emblée séparés de toutes les couches de la population, et se retrouvaient dans une position d'exception. Ils entrèrent toutefois en contact plus étroit avec la vie économique dès lors qu'ils eurent affaire avec tous les services concernés par les revenus de l'État. Mais cela ne déboucha jamais sur des relations sociales avec les couches de la population qui se trouvaient dans la même situation financière qu'eux-mêmes. »¹⁴

Ainsi, il semble au premier abord que l'édit d'émancipation mette fin à l'inégalité politique et juridique des Juifs par rapport aux autres communautés, puisqu'il annule le caractère exceptionnel des Juifs pour qu'ils soient enfin considérés comme des citoyens égaux aux autres devant la loi. Mais l'édit d'émancipation en modifiant le statut politique des Juifs, n'a cependant pas permis de développer leur intégration dans la société, à tel point que les Juifs au XIX^{ème} siècle en Europe sont devenus des parias sociaux.

« Face à l'égalité politique, économique et juridique accordée aux Juifs, la société proclama nettement qu'aucune de ses classes n'était prête à leur accorder l'égalité sociale, et que l'on admettrait que des cas exceptionnels. »¹⁵

Alors que la place des Juifs dans la société avait été au XVIII^{ème} siècle définie, assurée et même protégée par l'État, en accordant aux Juifs la majorité, c'est-à-dire la suppression du statut de minorité, l'édit d'émancipation donne à la société la responsabilité de définir le statut social des Juifs, comme l'écrit Martine Leibovici, l'émancipation « *laisse à la société la tâche de l'intégration des groupes, c'est-à-dire l'assimilation* »¹⁶. Selon Arendt, la rupture politique de l'émancipation est corrélée avec l'apparition du statut de paria social, que la théorie de l'assimilation a toujours échoué à expliquer et que le fait de l'assimilation tout au long du XIX^{ème} siècle n'a jamais réussi à résoudre.

• Le projet de l'assimilation : devenir « comme tout le monde » ?

L'idée de l'assimilation a tenté de répondre au problème du statut de paria des Juifs mais Hannah Arendt critique cette solution dès les années 30, une période où elle se trouve intellectuellement plus proche des sionistes, car elle refuse l'idée que les Juifs devraient en quelque sorte se fondre dans les différentes nations européennes où ils vivent. Dans l'article « l'Aufklärung et la question juive », Hannah Arendt explique que le mouvement de

¹⁴ H. Arendt, « L'antisémitisme » dans *Écrits juifs*, p 215

¹⁵ H. Arendt, *Les origines du totalitarisme*, Quarto Gallimard, p 285

¹⁶ M. Leibovici, *Hannah Arendt, une Juive*, p117

l’Aufklärung en Allemagne a posé les bases de la théorie assimilationniste et a cherché à la légitimer. Le but était de faire perdre à la communauté son caractère « étranger ». Ainsi les individus juifs devaient s’approprier les coutumes et les traditions des différents pays européens qui les accueillait et la version la plus radicale de l’assimilation, soutenue par exemple par Friedländer, recommandait de renoncer à la religion juive pour adopter la religion locale, catholique ou protestante.

« Le disciple de Mendelssohn [Friedländer] s’oppose ouvertement à son maître, qui conseillait : « Adaptez-vous aux mœurs et aux lois du pays où vous êtes exilés ; mais respectez sans faillir la religion de vos pères. Supportez ces deux fardeaux aussi bien que vous le pourrez ! » Friedländer contredisait ouvertement cette position lorsque, se réclamant de l’Aufklärung, de la raison et du sentiment moral – lequel doit en effet bien être le même chez tous les hommes - il recommande le baptême pour « marquer publiquement son intégration à la société. » »¹⁷

Arendt met en évidence les présupposés contestables de la thèse de l’assimilation en la replaçant dans son contexte intellectuel, celui de l’Aufklärung. Bien que le projet semble au premier abord vouloir améliorer la situation des Juifs, il présuppose en lui une dévaluation morale du judaïsme et peut servir d’arguments aux antisémites. En effet, pour Arendt, le projet de l’assimilation et l’émancipation s’associent avec la réflexion sur l’éducation caractéristique de l’Aufklärung. Alors que l’Humanisme considérait la nature humaine comme immuable et déterminée, l’Aufklärung met en valeur les concepts de progrès et de perfectibilité, qui s’effectuent « grâce à l’éducation mais aussi grâce à la modification de l’environnement social et politique »¹⁸. L’Aufklärung définit les Juifs comme partie de l’humanité et explique leur statut de paria par leur manque d’éducation. Arendt démontre comment le concept d’émancipation est solidaire du concept d’assimilation, les droits politiques sont accordés en échange d’une réforme culturelle, d’une éducation des Juifs, comme l’écrit Martine Leibovici :

« Si les droits politiques sont justifiés d’avance par l’universalité humaine, ils ont de surcroît un effet moralisateur : Dohm attend des Juifs une « amélioration » en échange de leur accession à l’égalité, Grégoire « une régénération » qui signifie pour lui une assimilation. »¹⁹

¹⁷ H.Arendt, « l’Aufklärung et la question juive » dans *Écrits juifs*, p125

¹⁸ M.Leibovici, *Hannah Arendt, une Juive*, p182

¹⁹ M.Leibovici, *Hannah Arendt, une Juive*, p187

Arendt montre comment la théorie de l'assimilation n'a pas mis un terme au statut de paria, mais a identifié ce statut, ce caractère étranger des Juifs, comme lié à la culture juive et non au fonctionnement de la société. L'Aufklärung n'a pas identifié les Juifs comme un peuple paria, c'est-à-dire un peuple pour qui la Loi ordinaire ne s'appliquait pas, mais comme des opprimés²⁰, c'est-à-dire des individus que la société empêchait de s'éduquer. Ainsi, le projet n'était pas d'accepter le judaïsme, ni d'intégrer les Juifs en tant que juifs à la société, mais de transformer les Juifs en un modèle de l' « homme éduqué » selon les critères et principes qui étaient jugés moralement bons par l'Aufklärung.

« [...] ces non-Juifs tolérants, bien élevés et cultivés, ne pouvaient s'intéresser socialement qu'aux Juifs exceptionnellement bien éduqués. Parmi ces gens cultivés, la revendication de l'abolition des préjugés allait devenir rapidement un processus à sens unique : finalement ce sont les seuls Juifs que l'on pressa d'acquérir l' « éducation » .»²¹

Ainsi, les Juifs étaient admis dans la société dans la mesure où ils étaient considérés comme des « individus exceptionnels », exceptionnellement bien éduqués par rapport au reste de la population juive et selon les critères de la société non-juive. Les relations entre Juifs et non-juifs n'étaient jamais « normalisées », dans le sens où le « Juif exceptionnel » accueilli dans les salons du XVIIIème siècle gardait le statut de paria des membres de sa communauté, c'est-à-dire un statut d'individu à part entière, pour qui les règles habituelles ne s'appliquent pas.

« Mendelssohn était tout à fait conscient du fait que l'estime extraordinaire dont il jouissait personnellement correspondait seulement au dédain extraordinaire dans lequel son peuple était tenu. »²²

Si les présupposés de la théorie de l'assimilation contiennent une dévaluation morale du judaïsme selon Hannah Arendt, alors qu'en est-il du fait historique de l'assimilation dans les sociétés européennes occidentales au XIXème ? Hannah Arendt ne s'oppose pas seulement à la thèse philosophique de l'assimilation, elle analyse également le phénomène historique de l'assimilation. Hannah Arendt ne critique pas le fait de l'assimilation, dans la mesure où elle ne préconise pas un retour en arrière au stade pré-émancipatoire, elle analyse le processus d'assimilation historique des Juifs pour en montrer les défauts et les manques.

²⁰ H.Arendt, « L'Aufklärung et la question juive » dans *Écrits juifs*, p 124

²¹ H.Arendt, *Les origines du totalitarisme*, Quarto Gallimard, p286

²² H.Arendt, « les Juifs d'exception » dans *La Tradition cachée*, p145

• **Parias et parvenus au XIXème siècle : deux réponses individuelles au statut social de paria**

Bien que le statut de paria politique semble avoir été supprimé par l'émancipation, on retrouve le concept de paria dans le processus historique d'assimilation du XIXème siècle décrit par Arendt, et ce concept-ci se définit en opposition à un autre, celui de parvenu. Ce concept de paria est emprunté à Bernard Lazare, un journaliste sioniste français de la fin du XIXème siècle, témoin de l'affaire Dreyfus, que Hannah Arendt lit pendant son exil à Paris.

L'émancipation ne favorisa pas l'intégration des Juifs à la société, mais provoqua dans la communauté juive deux attitudes différentes chez ses individus, que Hannah Arendt décrit comme deux types humains opposés, le paria et le parvenu. Tandis que le paria, attaché aux traditions et aux valeurs du judaïsme, reste exclu de la société non-juive et l'accepte, le parvenu lui, aspire à intégrer la « bonne société », en faisant oublier aux autres et en cherchant lui-même à oublier ses origines juives.

« [...] à chaque génération, chaque Juif eut à un moment donné à choisir son personnage – le paria totalement exclu de la société, ou celui qui s'adapte à la société au prix d'une condition démoralisante, non pas tant dissimuler son origine que « trahir avec le secret de son origine, le secret de son peuple » (la formulation est de Karl Kraus, vers 1912. Voir *Untergang Der Welt durch schwarze Magie* [1922], 1925). »²³

Le parvenu est défini comme « une échappatoire individuelle » au statut de paria, mais une échappatoire que Arendt semble condamner moralement et non pas politiquement, dans la mesure où cette décision relevait à chaque fois d'un choix personnel. Ainsi, paria et parvenu ne sont pas encore des attitudes politiques pour Hannah Arendt. Le paria et le parvenu appartiennent à la judéité, un ensemble de qualités et de défauts psychologiques attribuées aux individus juifs, concept que Hannah Arendt différencie nettement du judaïsme, en tant que religion d'un groupe ou d'une communauté juifs.

« Les Juifs cessèrent d'apparaître à leurs propres yeux comme à ceux de leurs voisins comme des hommes ayant une certaine origine et une certaine religion, pour devenir un groupe doté d'attributs qualifiés de juifs. Le judaïsme devint la judéité – une qualité psychologique – et la question juive devint un problème personnel. »²⁴

²³ H.Arendt, *Les origines du totalitarisme*, Quarto Gallimard, p298

²⁴ HA.Arendt, « Les Juifs d'exception » dans *La tradition cachée*, p 166

Les concepts de paria et de parvenu chez Hannah Arendt s'inspirent de l'analyse de la condition des Juifs par Bernard Lazare dans son livre *Le Fumier de Job*. Hannah Arendt démontre que l'émancipation et l'assimilation n'ont pas permis aux Juifs de s'intégrer, comme le voulaient les défenseurs de l'assimilation, mais ont créé ces deux attitudes, paria et parvenu, qui se définissent également comme des situations sociales exceptionnelles ou anormales. Le paria, d'un côté, ne respecte le jeu social, puisqu'il choisit de rester en dehors de la société, le parvenu, d'un autre côté, accepte le jeu social mais ne respecte pas les hiérarchies établies. Le parvenu veut « s'élever » dans la société, il contourne les lois de la société traditionnelle qui assignent à chacun sa place dans la société en fonction de sa naissance. Cependant la position de paria semble jugée moralement bonne et la position de parvenu moralement déconsidérée, comme l'écrit Hannah Arendt

« Le type juif inventé était doté d'attributs qui sont l'apanage des parias et que les Juifs possédaient effectivement : l'humanité, la gentillesse, l'absence de préjugé, la révolte contre l'injustice. Le type du « Juif en général », créé par les antisémites était doté de certaines qualités que le parvenu devait acquérir s'il voulait réussir et dont les parvenus juifs faisaient effectivement montre : inhumanité, avarice, basse servilité et ambition. »²⁵

Les deux témoignent de la situation sociale anormale des Juifs malgré l'émancipation et l'égalité politique. Et ce caractère anormal tend à effacer la différence entre paria et parvenu aux yeux de la société. Ainsi, paria et parvenu sont tous deux des statuts qui n'appartiennent en réalité à aucune classe, ils ne sont ni bourgeois, ni prolétaires, de même que, avant l'émancipation, les Juifs n'appartenaient à aucun ordre, ils n'étaient ni du peuple, ni des aristocrates, ni du clergé. Alors que le paria a renoncé à avoir une place dans la société, le parvenu, qui cherche désespérément à se faire une place, est de toute façon sans cesse ramené à ses origines par la « bonne société ». Le paria social n'appartient pas à la hiérarchie établie, comme le personnage de K. dans le roman de Kafka, *le Château*, qui n'est ni du village ni du château, il ne trouve sa place ni parmi le peuple ni parmi les aristocrates.

« K.- c'est le nom du héros – est un étranger que l'on ne peut jamais faire rentrer dans le rang du fait qu'il n'appartient ni au bas peuple ni à ses dirigeants (« Vous n'êtes pas du Château, vous n'êtes pas du village, vous n'êtes rien »). »²⁶

²⁵ H. Arendt, « les Juifs d'exception » dans *La Tradition cachée*, p167

²⁶ H. Arendt, « le Juif comme paria : une tradition cachée » dans *Écrits juifs*, p451

Selon Hannah Arendt, Bernard Lazare, en tant que témoin de l'affaire Dreyfus, a perçu comment un parvenu, c'est-à-dire Dreyfus, un officier très haut gradé, reste considéré comme un paria, un individu hors-la-loi. Dreyfus avait atteint une des positions les plus prestigieuses au sein de l'armée française de la III^{ème} République, alors que l'armée est à cette époque considérée comme un milieu non seulement très conservateur, antirépublicain et antisémite mais également fonctionnant comme une caste²⁷. Même la réussite sociale de Dreyfus ne lui a pas donné droit à un procès équitable, seule la grâce du président Loubet, c'est-à-dire une décision exceptionnelle, lui a permis d'échapper à sa condamnation.

*« Le procès du malheureux capitaine Dreyfus avait montré au monde que dans tout Juif, même noble et multimillionnaire, subsistait encore quelque chose du paria d'antan, sans patrie, pour qui les droits de l'homme n'existent pas, et que la société exclut volontiers de ses privilèges. »*²⁸

Ainsi on peut se demander si le « salut » ou l'échappatoire qu'offrait la position sociale de parvenu ne semblent pas superficiels. Paria et parvenu en tant qu'attitudes individuelles ne se distinguent pas dans la mesure où ils sont tous les deux des statuts sans classe, hors de la hiérarchie sociale. Ainsi il semble que pour Hannah Arendt, ces réponses à l'émancipation n'ont été que temporaires. Les Juifs sont restés des parias sociaux, un groupe à part entière dans la société, qui ne se situe dans aucune classe sociale. De même le très faible nombre de mariages mixtes, entre Juifs et non-juifs, tend à montrer l'isolement social de ce groupe²⁹. Hannah Arendt pense qu'à partir des années 30, il est temps pour les Juifs de changer d'attitudes et de stratégies, comme elle l'écrit elle-même

*«[...] aujourd'hui la vieille idéologie s'est effondrée. Le paria juif et le parvenu juif sont dans le même bateau, ramant désespérément sur la même mer déchaînée. Tous deux portent le même stigmate, tous deux sont également des parias»*³⁰

Pour Hannah Arendt, le sionisme est la thèse qui s'oppose le plus radicalement aux théories assimilationnistes, car au lieu de définir les Juifs comme français, allemands ou autrichiens et de chercher à intégrer les individus juifs aux sociétés européennes occidentales, les sionistes

²⁷ H.Arendt, *Les origines du totalitarisme*, livre sur « l'antisémitisme », chapitre « l'armée et le clergé contre la république », p 341

²⁸ H.Arendt, *Les origines du totalitarisme*, Quarto Gallimard, p 362

²⁹ H.Arendt, « les Juifs d'exception » dans *La tradition cachée*, p149 « ces mariages mixtes étaient quelque peu remarquables... »

³⁰ H.Arendt, « Le Juif comme paria : une tradition cachée » dans *Écrits juifs*, p457

semblent les premiers à vouloir défendre l'existence d'un peuple juif qui se distingue des sociétés européennes chrétiennes.

• Engagement de Arendt pour le sionisme : définition des Juifs comme peuple paria

Le refus du statut de paria des Juifs semble tout d'abord dans les années 30 engager Hannah Arendt sur la voie du sionisme, en réaction aux thèses assimilationnistes. Car en effet, Hannah Arendt participe dans un premier temps activement au mouvement sioniste. En 1935, par exemple, Hannah Arendt écrit un article élogieux à propos du philosophe sioniste Martin Buber, qu'elle oppose explicitement aux thèses assimilationnistes.

« Il y a cent cinquante ans, au début de l'émancipation, la traduction allemande de la Bible en lettres hébraïques, faite par Moses Mendelssohn, a amené la jeunesse juive du ghetto à apprendre l'allemand pour pouvoir, par cette voie singulièrement détournée, pénétrer dans la vie germanique et européenne de l'époque ; de même aujourd'hui cette formidable entreprise de Buber n'est qu'un moyen détourné de ramener les Juifs à l'hébreu, langue de la Bible ; de les ramener au passé juif, à ses valeurs et à ses exigences. »³¹

Le sionisme selon Hannah Arendt ne peut se définir comme un retour au passé, une nostalgie de la période d'avant l'émancipation. Si elle loue l'entreprise de Buber de ramener les Juifs au « passé juif », c'est dans la perspective de leur faire saisir l'existence de l'histoire du peuple juif, l'idée qu'ils ont fait des expériences communes, qu'ils ont un passé commun et donc des intérêts communs.

« Réussira-t-on [...] à les [les Juifs] rattacher les uns aux autres par un lien judaïque, à en faire de nouveau de vrais Juifs ? »³²

Hannah Arendt défend le sionisme dans sa volonté d'assumer positivement le judaïsme et la judéité et de refuser sa dévaluation morale et culturelle par l'Aufklärung. Mais les raisons de son engagement pour le sionisme ne sont pas personnelles, Arendt l'a souvent affirmé, elle n'« aime » pas le peuple juif et ce n'est pas par affection pour ses origines que le sionisme l'intéresse. Le concept de paria joue en réalité un rôle important dans son engagement en faveur du sionisme. En effet, tandis que les théories de l'assimilation ont tendance à nier le fait que les Juifs soient des parias et à les définir comme des individus opprimés, le sionisme, selon Arendt,

³¹ H.Arendt, « un guide pour la jeunesse : Martin Buber » dans *Écrits juifs*, p 150

³² H.Arendt, « un guide pour la jeunesse : Martin Buber » dans *Écrits juifs*, p148

a le mérite de partager son analyse quant au statut des Juifs et de poser les mêmes questions politiques et philosophiques qu'elle-même pose. Les sionistes ont dénoncé la naïveté des théories de l'assimilation qui ont affirmé que l'intégration des Juifs se produirait automatiquement grâce à l'éducation, en affirmant au contraire, comme l'écrit Martine Leibovici, que « *de fait ils [les Juifs] ne sont pas assimilés et n'appartiennent à aucune classe de la société* »³³. Selon Hannah Arendt, le sionisme prend comme une donnée réelle et décisive le statut de paria du peuple juif, et, comme eux, elle refuse la naïveté de l'Aufklärung qui avait foi dans le progrès et postulait que, plus l'humanité avancerait dans l'histoire, plus les hommes seraient éduqués et tolérants.

Ainsi, il est à remarquer que Hannah Arendt s'est engagée plusieurs fois au côté des sionistes, notamment en travaillant pour des associations sionistes en Europe. En 1935, Arendt se trouve alors en exil à Paris et travaille comme secrétaire au sein de l'association « Agriculture et Artisanat ». Cette association, explique Derwent May dans son autobiographie de Arendt, se chargeait d'organiser le départ de jeunes gens juifs vers la Palestine.

« *Nach ihrer Ankunft in Paris fand Hannah Arendt schon bald eine neue Stelle als Sekretärin, und zwar bei der Organisation Agriculture et Artisanat. Diese unterwies junge Juden in der Landwirtschaft und in anderen Fertigkeiten, die sie für Emigration nach Palästina brauchten.* »³⁴

Cet engagement de Arendt on peut le retrouver dans un article de 1935 « Des jeunes s'en vont chez eux », publié dans *le Journal juif*, dans lequel elle semble encourager le travail d'une autre association sioniste, l'Aliyah, qui s'occupe également de l'émigration des jeunes Juifs vers la Palestine. Arendt, au lieu de plaindre la situation des Juifs en Europe, semble décrire l'émigration en Palestine et la construction de l'État d'Israël comme une occasion pour les Juifs de reprendre leur destin en main et surtout de ne plus être dépendants des États européens, de ne plus être politiquement passifs. Ainsi la fondation d'un État juif devrait pour Hannah Arendt permettre aux juifs de s'identifier comme un peuple et non plus comme des individus isolés les uns des autres. Elle écrit à propos d'un jeune Juif qui part pour la Palestine :

³³ M. Leibovici, *Hannah Arendt, une juive*, p 117

³⁴ D. May, *Hannah Arendt, eine bedeutende Repräsentantin...*, p 52, « À son arrivée à Paris, Hannah Arendt trouva rapidement un nouveau poste de secrétaire, et cela au sein de l'organisation Agriculture et Artisanat. Celle-ci instruisait de jeunes Juifs à l'agriculture et à d'autres techniques, dont ils avaient besoin pour émigrer en Palestine. »

« [...] ce n'est point sa misère privée : c'est celle de tout son peuple. On ne change ni n'améliore rien par le silence ou l'hypocrisie. Oui, il ira en Palestine, non point pour remédier à des soucis individuels, mais comme un des membres de tout un groupement, non point parce qu'il est dans l'indigence, mais parce que là-bas on a besoin de lui ; il va construire le pays pour lui et pour les autres, et pour ceux qui viendront après lui ; là-bas il ne sera pas seul, et ici déjà il n'a plus le droit de se sentir seul, car il est solidaire de tous ceux qui connaissent le même sort. »³⁵

Hannah Arendt soutient donc avec un certain optimisme, malgré la difficile situation des Juifs en Europe pendant ces années-là, l'émigration en Palestine et la fondation d'un État juif. Bien que ce projet soit attribué aux mouvements sionistes, Derwent May rappelle que Hannah Arendt a toujours gardé ses distances par rapport aux sionistes, qu'elle n'a par exemple jamais été membre officielle d'une organisation sioniste³⁶. En effet, on ne peut identifier la pensée de Hannah Arendt à l'idéologie sioniste. Si Arendt s'est trouvée dans en premier temps proche des sionistes, elle est restée intellectuellement indépendante et même critique vis-à-vis du sionisme. Sa réflexion autour du statut de paria des Juifs semble se séparer radicalement de la conception des sionistes, notamment quant à la question de l'interprétation de l'antisémitisme et aux solutions à apporter au statut de paria.

B/Le concept de paria et les critiques de Hannah Arendt au sionisme

Les relations ambiguës de Hannah Arendt au sionisme s'éclaircissent lorsque l'on considère son analyse de l'histoire du mouvement sioniste. Friedrich Georg Friedmann dans son essai sur Arendt met en évidence les deux tendances du sionisme, deux tendances souvent opposées qui s'affrontent dès le début de la création du mouvement sioniste au XIX^e siècle : d'un côté une tendance social-révolutionnaire et de l'autre une tendance nationaliste³⁷. La critique radicale de Arendt vise cette tendance nationaliste, dans la mesure où ce sionisme n'apporterait selon elle pas les bonnes solutions au statut de paria des Juifs. De plus, Arendt

³⁵ H.Arendt, « Des jeunes s'en vont chez eux » in *Écrits juifs*, p 154

³⁶ D.May, *Hannah Arendt, eine bedeutende Repräsentantin...*, p 47

³⁷ F.G.Friedmann, *Hannah Arendt, eine deutsche Jüdin...*, p 43

refuse l'interprétation de l'antisémitisme tel que le sionisme nationaliste le propose, c'est-à-dire comme éternel et naturel et propose une définition historique de l'antisémitisme.

• **critiques contre Israël : un prolongement du statut de paria**

Le sionisme nationaliste dont Theodor Herzl est considéré comme un des plus importants fondateurs, proposait comme solution au statut de paria l'émigration des Juifs d'Europe en Palestine et la fondation d'un État Juif. Hannah Arendt se rapproche ici encore des analyses de Lazare, qui rejetait cette proposition et critiquait radicalement cette pseudo-solution au statut de paria des Juifs :

« La solution de Herzl au problème juif consistait, en dernière analyse, dans la fuite ou la délivrance dans une patrie. À la lumière de l'affaire Dreyfus, le monde tout entier des Gentils lui paraissait hostile ; à ses yeux il n'y avait que des Juifs et des antisémites [...] Pour Lazare, en revanche, la question territoriale était secondaire. »³⁸

La fondation d'Israël pour Hannah Arendt s'apparente donc à une fuite et non à une résistance de la part des Juifs et elle critique tant les buts de cette politique que la manière dont cette pseudo-solution a été mise en œuvre. En effet, la politique sioniste de fuite en Israël n'est pas considérée comme une solution acceptable au statut de paria puisque dans une certaine mesure elle intègre le statut de paria et ne le combat pas. Étant donné que les Juifs ne peuvent pas s'assimiler en Europe, la politique sioniste pense que la solution est d'accepter cette exclusion et de s'auto-exclure par conséquent géographiquement.

« Il s'enfuirent en Palestine comme on pourrait avoir envie de fuir sur la lune, c'est-à-dire vers une région qui échappe à la méchanceté du monde. Fidèles à leurs idéaux, ils s'installèrent sur la lune, et grâce à l'extraordinaire force de leur foi, ils furent capables de créer des îlots de perfection. »³⁹

Pour Hannah Arendt, cette politique vient de l'idée que la raison pour laquelle les antisémites persécutaient les Juifs était parce qu'ils ne pouvaient pas s'intégrer aux nations parmi lesquelles ils vivaient. Il découle de ce présupposé que si les Juifs souhaitent exister en tant que Juifs et non plus en tant que parias, la solution serait de construire une nation juive au sein de laquelle ils ne seraient plus des minorités. Pour Hannah Arendt, cette politique tend en dernier lieu à mettre en place exactement ce que les antisémites désirent, c'est-à-dire l'expulsion des Juifs

³⁸ H.Arendt, « Herzl et Lazare » in *Écrits juifs*, p 507

³⁹ H.Arendt, « Réexamen du sionisme » in *Écrits juifs* p 516

des nations européennes. Paradoxalement, la politique sioniste nationaliste rejoindrait les projets antisémites. Lors du procès de Eichmann, Hannah Arendt rappelle comment le parti national-socialiste de Hitler, une fois au pouvoir, avait lui-même compris que les projets des sionistes pouvaient intéresser les nazis et avait en quelque sorte encourager l'émigration vers la Palestine. Ce qui comptait alors pour les nazis étaient de dépouiller les Juifs de leurs biens et de leur argent mais non pas de les empêcher de fonder leur propre nation. Arendt rapporte ces paroles de Eichmann :

« *« La solution que j'envisageais était de mettre de la terre ferme sous leurs pieds, pour qu'ils aient un endroit à eux, un sol qui leur appartient[...] » Si les fonctionnaires juifs étaient « idéalistes », c'est-à-dire sionistes, il les respectait, les « traitait en égaux », écoutait toutes leurs « requêtes, plaintes et demandes de soutien »... »⁴⁰*

Ainsi, avant la mise en place de la « solution finale », de l'extermination des Juifs, l'émigration vers la Palestine avait été considérée par le III^{ème} Reich comme une solution acceptable et Hannah Arendt parle alors d' « une certaine coopération non criminelle » entre le régime nazi et les organisations sionistes. Le compte rendu du procès décrit certains de ces accords notamment celui de la *Haavara* entre les autorités nazies et l'Agence juive pour la Palestine : un Juif allemand souhaitant émigrer en Palestine pouvait transférer son argent uniquement sous forme de produits ou denrées allemands⁴¹. De cette manière il évitait légalement de se faire confisquer son argent par les autorités nazies. Eichmann semble alors être une des figures nazies les plus présentes lors de ses dialogues et accords entre autorités nazies et organisations sionistes. Mais cette solution fut temporaire et tenait à la seule volonté des nazis, puisque l'interdiction d'émigrer pour les Juifs fut officiellement décidée à l'automne 1941. Pour Hannah Arendt, cette sorte de coopération entre autorités nazies et organisations juives ne signifie certes pas que les sionistes nationalistes s'accordaient réellement avec les nazis, mais que la solution de l'émigration n'est pas à considérer comme une réponse directe à l'antisémitisme. Les sionistes nationalistes n'ont pas résolu le statut de paria des Juifs mais ont cherché une solution rapide pour échapper à la persécution.

Hannah Arendt a également radicalement critiquée la façon dont s'est déroulée la fondation de l'État d'Israël, en premier lieu le statut des Arabes que les organisation sionistes leur attribuaient. Dès les années 40, Arendt critique la politique de David Ben Gourin, lequel,

⁴⁰ H.Arendt, *Eichmann à Jérusalem*, Quarto, p 1074

⁴¹ H.Arendt, *Eichmann à Jérusalem*, Quarto, p 1077

lors d'une conférence sioniste internationale en 1942 à New York proposa la réduction des Arabes au statut de minorités au sein de l'État d'Israël. Traités comme des citoyens à part entière, les Arabes devenaient à leur tour des parias en Israël, acceptés sur le territoire israélien par le bon vouloir de la communauté majoritaire.

« Sie [Hannah Arendt] verurteilte die palästinensischen Terroristen und ihr Bestreben, zukünftiges jüdisches Gebiet östlich des Jordans auszudehnen. Dabei handelte es sich um dieselbe Art von jüdischen Nationalismus, verbunden mit derselben Missachtung arabischer Rechte, von der sie sich in den dreißiger Jahren in Deutschland losgesagt hatte. »⁴²

Arendt a critiqué cette politique non seulement parce que cette dernière niait les droits de la communauté arabe d'Israël, mais également parce qu'une telle politique agressive tendait à faire d'Israël un État paria, dans la mesure où il s'isolait par rapport à ses pays voisins et parce qu'il était soutenu financièrement principalement par les États Unis. Arendt dénonce le danger, selon elle, d'une telle dépendance économique dans un article de 1950, « la Paix ou l'armistice au Proche-Orient ? ». Comme le souligne Ron.H.Feldmann, le projet d'un État juif qui était à l'origine un moyen pour les Juifs de s'émanciper réellement des États européens semble en fait selon Arendt perpétuer le statut de paria, puisque son existence est maintenue non pas de par sa seule volonté autonome mais par des soutiens extérieurs.

« En devenant souverain, le peuple juif n'a pas cessé d'être un paria – il a créé un État paria. Dans la mesure où Israël est un petit État situé dans une région clef pour les superpuissances rivales, son destin est presque tout autant sujet à des événements accidentels, incontrôlables et imprévisibles que l'était le destin des Juifs en diaspora. »⁴³

Ainsi nous pouvons préciser que le statut de paria ne se définit pas seulement par l'exclusion de la société mais également par l'absence d'autonomie et une dépendance envers des protecteurs, de même que la situation des « Juifs d'exception » au XVIII^e siècle dépendait de la protection du roi. La critique de Arendt envers la politique sioniste nationaliste inspirée de Herzl est donc sévère et radicale. Le bilan qu'elle dresse de la création d'Israël met en évidence que le statut de paria des Juifs n'a pas été résolu et ne pouvait pas l'être de cette

⁴² D.May, *Hannah Arendt, eine bedeutende Repräsentantin*, p 76, « Elle condamnait les terroristes palestiniens et leur souci d'étendre à l'avenir le territoire juif à l'Est du Jourdain. Il s'agissait exactement du même type de nationalisme juif, du même non-respect du droit des Arabes, que ceux qu'elle avait renié dans les années 30 en Allemagne. »

⁴³ R.H.Feldmann, introduction aux *Écrits juifs*, p 102

manière puisque, selon elle, une telle politique n'a pas réellement pour but de réfuter ni de combattre l'antisémitisme.

• antisémitisme et haine des Juifs

La stratégie de « fuite » en Israël, pour Hannah Arendt, s'explique lorsqu'on la relie avec l'interprétation que le sionisme proposait de l'antisémitisme. En effet, Hannah Arendt met à jour le manque d'analyse politique des sionistes quant au sujet de l'antisémitisme : ce phénomène était pour eux naturel et éternel, ce que les antisémites haïssaient était l'existence pure et simple des Juifs en Europe. Pour les sionistes nationalistes, les Juifs ont toujours été considérés comme des parias, l'émancipation n'a pas créé de véritable rupture ni un tournant profond dans l'histoire des Juifs. Comme l'analyse de l'article de Arendt « Réexamen du sionisme » par Ron.H.Feldmann le résume :

« L'histoire juive est réduite à de simples manifestations de surface d'une loi immuable sur laquelle les Juifs n'ont aucun contrôle et dont l'origine est leur simple existence en tant que nation. »⁴⁴

Arendt oppose à l'interprétation simplificatrice des sionistes une analyse historique de l'histoire des Juifs en Europe. Cette histoire est directement influencée par l'histoire des nations européennes et l'antisémitisme est interprété comme un phénomène historique et non pas immuable. Arendt pose une distinction très importante entre haine des Juifs et antisémitisme, que les sionistes ne faisaient pas apparaître. L'hostilité des chrétiens par rapport aux Juifs se trouvait effectivement dans les sociétés traditionnelles européennes, dans le cadre des sociétés féodales. Mais, comme l'écrit Richard Bernstein dans son article « Anti-Semitism as a Political Ideology », l'antisémitisme moderne est pour Hannah Arendt un phénomène nouveau, corrélé à l'apparition des États-nations, aux bouleversements sociaux, politiques et économiques du XIX^{ème} siècle et surtout aux débuts des partis et des mouvements de masse⁴⁵. L'édit d'émancipation et les changements profonds de la société européenne au XIX^{ème} siècle sont un tournant dans l'histoire des Juifs en Europe.

« La disparition de la haine des Juifs et la naissance de l'antisémitisme moderne des XIX^{ème} et XX^{ème} siècle ont été précédées par un changement décisif dans les relations entre les Juifs et leurs peuples hôtes en Europe centrale et occidentale. Ce changement s'est amorcé dès le

⁴⁴ R.H.Feldmann, introduction aux *Écrits juifs*, p 90

⁴⁵ R.J.Bernstein, « Anti-Semitism as a political ideology » in *Hannah Arendt and the Jewish Question*, p 49

XVIIème siècle, et il s'est poursuivi tout au long du XVIIIème siècle, prenant la forme juridique et politique de l'assimilation au XIXème siècle. »⁴⁶

Les sionistes, contrairement aux théories de l'assimilation, avaient très justement constaté le maintien du statut de paria des Juifs. De parias politiques, l'édit d'émancipation les a transformé en parias sociaux. Ce que les sionistes manquent ce sont les réelles différences de situation et les profonds changements que l'émancipation a provoqué. Ainsi Arendt fait remarquer que leur interprétation de l'antisémitisme est faible, dans le sens où elle est issue d'une vision substantialiste de l'histoire⁴⁷. Cette interprétation justifie parfaitement la fuite en Israël : pour les sionistes nationalistes, étant donné que l'hostilité envers les Juifs a toujours existé en Europe, il est inutile de continuer à y vivre, il n'est rien que les Juifs puissent faire pour s'intégrer socialement, ils sont et seront toujours des parias. Pour Hannah Arendt, le passage du statut de paria politique à celui de paria social a eu d'autres conséquences. L'hostilité envers les Juifs que l'on trouve au Moyen Âge se définit comme une peur populaire, un sentiment diffus au sein de la population. L'identification de l'antisémitisme moderne à une simple « barbarie moyenâgeuse » rate ce qu'il y a de spécifique dans cet antisémitisme et de réellement dangereux pour les Juifs, comme l'écrit Hannah Arendt :

« [...] *en ce qui concerne la barbarie, la modernité a largement surpassé le Moyen-Âge.* »⁴⁸

Arendt met en évidence l'idée très importante que l'antisémitisme a transformé en mouvement politique ces peurs presque inconscientes de la société féodale et ces anciens préjugés culturels contre les Juifs. Au XIXème siècle on voit apparaître les premiers partis politiques antisémites, les premiers idéologues antisémites. L'hostilité envers les Juifs n'est alors plus un sentiment individuel et confus chez les individus chrétiens, mais prend la forme de théories politiques qui s'adressent à des masses d'électeurs. L'histoire substantialiste des sionistes nationalistes a au contraire vidé le caractère politique de l'antisémitisme et n'explique jamais les conditions de possibilité de l'antisémitisme. Ainsi les écrits de Arendt sur l'antisémitisme constituent des analyses historiques détaillées et s'appuient sur des faits et des événements historiques précis, comme par exemple l'affaire Dreyfus par rapport à l'antisémitisme à la fin du XIXème siècle en France. Le passage de paria politique à celui du paria social est un tournant et a eu en réalité de lourdes conséquences sur la situation sociale de la communauté juive.

⁴⁶ H.Arendt, « L'antisémitisme » dans *Écrits juifs*, p 201

⁴⁷ M.Leibovici, *Hannah Arendt, une juive*, p 121

⁴⁸ H.Arendt, « L'antisémitisme » dans *Écrits juifs*, p 197

• critiques de l'acosmisme des Juifs en tant que parias et des sionistes

L'histoire substantialiste des sionistes permet d'éviter, selon Arendt, de se poser la question de la responsabilité des Juifs eux-mêmes par rapport à l'antisémitisme et à l'extermination de leur propre communauté. Ce problème, Hannah Arendt le décrit comme « *le plus sombre chapitre de cette sombre histoire* »⁴⁹. Pour les sionistes, le statut de paria des Juifs semble synonyme du statut de victime. Pour Hannah Arendt la frontière entre victimes et bourreaux n'est pas aussi nette et le statut de paria se différencie clairement du statut d'innocent. Le statut de paria ne peut s'identifier avec l'innocence, de même que le statut de citoyen intégré à une société ne signifie pas la culpabilité. En revanche, pour Arendt, le statut de paria a un rapport avec la passivité politique et avec le concept d'acosmisme. L'acosmisme est en effet central dans la notion de paria et dans l'histoire du judaïsme selon Arendt, comme l'écrit Martine Leibovici, l'acosmisme de la communauté juive est un acosmisme de fraternité et a paradoxalement des conséquences néfastes sur le statut social et politique des Juifs :

*«Pour qualifier l'attitude des parias, Arendt reprend elle aussi le terme de fraternité. Comme Lazare son jugement sera partagé : elle en reconnaitra à la fois la grandeur et l'insuffisance politique, car fondé sur un rapport non pas tant négatif que privatif au monde – l'acosmisme – qui détermine une attitude de retrait par rapport au politique, une attitude apolitique. »*⁵⁰

Hannah Arendt ne considère pas la communauté juive seulement comme une communauté opprimée, victime. Hannah Arendt veut mettre à jour l'idée que le rapport des Juifs en tant que paria au pouvoir est un rapport de soumission/protection. Un citoyen intégré à une société a des droits et des devoirs qui sont garantis par une Loi, tandis qu'un paria supporte des désavantages et reçoit des privilèges de la part d'une personne qui décide de le prendre sous sa protection. Avant l'émancipation, les Juifs en tant que parias politiques sont protégés par le Roi, il sont donc sous la tutelle d'une personne. Ainsi selon Arendt, les Juifs avaient traditionnellement une attitude de soumission par rapport au pouvoir politique et, contrairement aux théories des idéologues antisémites du XIX^{ème} siècle, les banquiers juifs ne formaient pas un groupe organisé pour défendre ses intérêts.

⁴⁹ H. Arendt, *Eichmann à Jérusalem*, Quarto, p 1132

⁵⁰ M. Leibovici, *Hannah Arendt, une juive...* », p 279

« Les banquiers [juifs] n'avaient aucune stratégie en tant que groupe. Le pouvoir politique ne les intéressait pas. [...] Le souci millénaire des Juifs fut guidé par la notion de protection. Dans un environnement hostile il s'agissait de savoir qui pouvait les protéger. »⁵¹

Une des premières manifestations de l'acosmisme des Juifs en tant que parias est en effet l'idée qu'ils n'ont pas formés un groupe politique, qu'ils ne se sont pas organisés pour donner une réponse politique à l'antisémitisme, mais que la communauté juive du XIXème s'est dispersée en individus, cherchant des stratégies individuelles pour s'intégrer à la société. Contrairement à la conception des sionistes qui définissent les Juifs en tant que parias comme un peuple uni contre les antisémites et les non-Juifs, Hannah Arendt remet clairement en question cette illusion de l'unité et de l'uniformité du peuple paria. Comme le signale Martine Leibovici, Hannah Arendt s'inspire ici encore de l'analyse de Bernard Lazare selon laquelle l'acosmisme des Juifs en tant que paria a provoqué une soumission des Juifs pauvres envers les Juifs riches, c'est-à-dire les parvenus⁵². La critique de l'acosmisme se rapproche ici de la critique de la philanthropie et du paternalisme des élites juives envers les masses pauvres de leur communauté. Le statut de paria ne signifie donc absolument pas que les Juifs étaient des rebelles, pour Hannah Arendt, statut de paria et soumission semblent caractériser tous les deux la communauté juive du XIXème siècle. La séparation sociale entre l'élite juive et le peuple juif n'a pas eu pour conséquence de révoltes de la part des parias, mais a, au contraire, fait naître une certaine admiration des pauvres envers les riches et une soumission sociale et politique. Hannah Arendt dans la biographie de Rahel Varnhagen, met en valeur un épisode de la vie de cette juive berlinoise qui illustre justement cette analyse de la société juive du XIXème siècle : une visite des parents de Rahel Varnhagen, une famille de riches Juifs assimilés, accueillis par des parents juifs pauvres de la province, « *comme si c'était le Grand Turc* »⁵³. Comme l'écrit Ron.H.Feldman, l'élite juive a gardé le contrôle sur sa propre communauté, mais sans l'intention d'influencer d'autres communautés non-juives, et le décret d'émancipation, mettant fin aux privilèges des Juifs d'exception, n'a pas été vécu comme une amélioration de la situation des Juifs en tant que peuple mais comme une détérioration de leur situation personnelle.

« Les Juifs riches, impliqués dans la « politique de finances », se montraient plus préoccupés de maintenir la discrimination juridique à l'égard des masses de Juifs pauvres, afin de

⁵¹ M.Leibovici, *Hannah Arendt, une juive...*, p 197

⁵² M.Leibovici, *Hannah Arendt, une juive...*, p 276

⁵³ H.Arendt, *Rahel Varnhagen...*, p 261

préserver leur situation privilégiée de prestige et de pouvoir au sein de la communauté juive, que d'obtenir le pouvoir sur les Gentils. »⁵⁴

L'acosmisme des Juifs du XIX^{ème} siècle concerne donc les parias comme les parvenus. Les parias ne se sont pas révoltés contre leurs élites, tandis que les élites n'ont pas osé affronter politiquement les partis antisémites. Pour Arendt, cette attitude s'est révélée non seulement incapable de défendre les Juifs contre l'antisémitisme au XIX^{ème} siècle mais a également eu des conséquences très graves pendant la seconde guerre mondiale. L'acosmisme est également lié à la question de la responsabilité de l'élite juive dans le processus d'exclusion et de d'extermination des Juifs, thèse que les sionistes ont jugé scandaleuse. Pour Hannah Arendt, le but de cette réflexion n'est pas du tout d'accuser l'élite juive mais de montrer que l'attitude acosmique des Juifs en tant que paria recherchait avant tout la sécurité⁵⁵. La révolte apparaissait à leurs yeux comme une mise en danger d'eux-mêmes. Cette recherche de sécurité a conduit effectivement les responsables juifs à tenter de coopérer avec les autorités nazies pendant la seconde guerre mondiale, comme le signale Martine Leibovici, ce n'est pas par machiavélisme que l'élite juive a coopéré mais plutôt par aveuglement, un aveuglement de la situation politique réelle⁵⁶. Ainsi Hannah Arendt reproche aux sionistes d'avoir mal analysé le statut de paria des Juifs. Être un paria ne signifie pas que l'on est la victime d'un ennemi tout puissant, pour Hannah Arendt, cette idée simplifie à outrance la réalité. Le statut de paria des Juifs a mis en danger les Juifs parce qu'ils ne se sont pas organisés politiquement, les Juifs en tant que paria ont recherché la protection d'amis et n'ont pas exprimé de revendications politiques, c'est-à-dire ne se sont pas exprimés en tant que groupe sur la scène politique pour revendiquer des droits politiques et sociaux. Cette attitude, qualifiée d'acosmisme par Hannah Arendt, semble avoir poussé les Juifs au XIX^{ème} siècle vers des centres d'intérêt loin du pouvoir politique et de la réalité, comme le mysticisme, les arts et la spiritualité.

C/les parias de la « tradition cachée »

Hannah Arendt semble donc critiquer les deux théories, sionisme et théorie de l'assimilation. Les deux préjugés principaux que Hannah Arendt réfute sont, premièrement, le

⁵⁴ R.H.Feldman, introduction aux *Écrits juifs*, p 84

⁵⁵ M.Leibovici, *Hannah Arendt, une juive...*, p 277

⁵⁶ M.Leibovici, *Hannah Arendt, une juive...*, p 447

fait que la théorie de l'assimilation semble incapable d'expliquer l'antisémitisme et deuxièmement, que le sionisme décrète impossible l'insertion des Juifs dans la société européenne. Dans un article de 1944, « le Juif comme paria : une tradition cachée », Arendt met en évidence une autre idée du paria, celui des poètes et des artistes juifs du XIX^{ème} et du début du XX^{ème} siècle et analyse quatre types de paria : celui de Heinrich Heine, de Charlie Chaplin, de Franz Kafka et de Bernard Lazare (la figure du paria conscient de Bernard Lazare occupe une place particulière dans la mesure où il n'est pas issu d'une œuvre littéraire mais d'une pensée politique, ainsi il n'est pas seulement un type mais aussi un concept. Ce présent paragraphe se concentre surtout sur les figures des parias-artistes). L'article semble suggérer que les artistes comme Heinrich Heine et Franz Kafka avaient bien mieux analysé la situation des Juifs en Europe que ne l'avaient fait les sionistes. Ces types de paria sont des critiques de leur propre communauté, c'est en cela que Arendt les considère comme une voie de sortie de l'acosmisme. Ce concept du paria-poète est cependant lié à la notion paradoxale de « tradition cachée », en effet ce sont des parias isolés les uns par rapport aux autres, qui ne forment pas un groupe conscient de lui-même, mais qui présentent les mêmes caractéristiques.

• Paria et Schnorrer

L'article de Arendt « le Juif comme paria : une tradition cachée » propose une analyse de différents types de parias littéraires, c'est-à-dire des écrivains et des poètes juifs qui ont volontairement adopté l'attitude du paria. Alors que jusqu'à présent Arendt semblait critiquer le statut politique et social des Juifs en tant que parias, il semble que cet article soit relativement élogieux à l'égard de cette attitude artistique.

« Ils s'émancipèrent à leur manière, en qualité d'individus, ils émancipèrent leur cœur et leur esprit. »⁵⁷

Arendt expose alors une distinction importante pour comprendre pourquoi ce texte semble faire l'éloge de l'attitude de ce type de parias. Les parias-artistes se distinguent des parvenus mais également des parias qui sont soumis aux parvenus, ils n'appartiennent pas au système de soumission/protection des parias et des parvenus juifs du XIX^{ème} siècle. Ainsi, le paria soumis aux parvenus est nommé par Arendt d'après un mot yiddish, le Schnorrer, qui signifie le mendiant. On retrouve également cette expression dans l'article de 1935 « Des jeunes s'en vont chez eux », dans lequel Hannah Arendt voit dans le projet de construction d'Israël un moyen pour les nouvelles générations de juifs d'échapper au paternalisme des parvenus et donc au

⁵⁷ H.Arendt, « Le Juif comme paria » in *Écrits juifs*, p 434

statut de paria-Schnorrer⁵⁸. Le Schnorrer est un paria soumis dans la mesure où il entretient la position de pouvoir du parvenu, tandis que le parvenu fait perdurer le statut de paria de sa communauté en maintenant les pauvres dépendants de ses dons et de sa charité.

« [...] une fois que le paria se fait Schnorrer, il ne vaut plus rien, non parce qu'il est pauvre et qu'il mendie, mais parce qu'il mendie précisément auprès de ceux qu'il devrait combattre, et parce qu'il évalue sa pauvreté en vertu des critères de ceux qui l'ont provoquée. »⁵⁹

Les figures de paria des œuvres de Heinrich Heine, Charlie Chaplin et Franz Kafka ne sont pas Schnorrer pour Hannah Arendt. Ce sont des parias dans la mesure où ils se distinguent radicalement des parvenus, qui refusent leurs origines juives. Ainsi la poésie de Heinrich Heine par exemple, mêle volontairement culture juive et culture allemande. Arendt cite quelques vers de Heine du poème « Le réveil », dans lequel Heine utilise l'hébreu et l'allemand et fait allusion à des traditions juives, tandis que les parvenus du XIX^{ème} siècle méprisaient la langue de l'hébreu pour signifier ostensiblement qu'ils étaient « éduqués », c'est-à-dire qu'ils vivaient selon la culture et les coutumes allemandes. Le poème de Heine fait l'éloge du « schalet » qui est un plat cuisiné traditionnellement par les Juifs la veille du Shabbat, tout en citant Friedrich Von Schiller, un poète allemand.

« Il suffit de se souvenir avec quel zèle les Juifs assimilés évitaient de prononcer un vocable hébreu en présence des non-Juifs, [...] pour prendre la pleine mesure de ce que Heine accompli lorsqu'il écrivait comme s'il s'agissait de vers purement allemands les lignes ci-dessous, dans lesquelles il fait l'éloge d'un plat typiquement juif :

Schalet, schöner Götterfunken,

Tochter aus Elysium !

Telle aurait été la grande ode de Schiller

S'il avait jamais goûté du schalet. »⁶⁰

Ainsi, pour Arendt, la figure du poète de Heine se définit comme un paria non pas par soumission au parvenu, mais par le choix délibéré de retourner à la culture juive alors que lui-même était un exemple d'assimilation parfaite à la culture allemande. L'insolence et le retour volontaire à la culture populaire juive après l'assimilation semblent caractériser le type de paria

⁵⁸ H.Arendt, « Des jeunes s'en vont chez eux » in *Écrits juifs*, p 154

⁵⁹ H.Arendt, « le Juif comme paria : une tradition cachée » in *Écrits juifs*, p 445

⁶⁰ H.Arendt, « le Juif comme paria : une tradition cachée » in *Écrits juifs*, p 440

incarné par la posture poétique de Heine, que Arendt nomme « le Schlemil ou le seigneur du monde des rêves ». Comme l'écrit Antonia Grunenberg dans son article « Die Figur des Paria zwischen Böhme und Politik », ces différentes postures de paria, que Hannah Arendt met en évidence, refusent l'assimilation alors que ce sont des intellectuels, des écrivains qui maîtrisent non seulement parfaitement la culture européenne chrétienne, mais qui sont également partie intégrante de la culture européenne en générale.

« Es ist in dieser Kontext einer verborgenen Tradition, wonach [...] eine ganz andere Geschichte erkennbar wird : die der gegen die Assimilation solch behauptenden jüdischen Parias als Künstler, als Dichter, als Denker, deren Werke zum Besten der europäischen Kultur gehören. »⁶¹

En effet, Hannah Arendt dans son article « Le Juif comme paria » cite le célèbre poème de Heine, « Die Lorelei », qui s'inspire d'un conte populaire allemand. Le poème de Heine a ainsi fait passer ce conte dans la culture classique allemande. Il semble qu'aujourd'hui Heinrich Heine soit considéré bien plus comme un poète allemand que juif. Ainsi les parias-artistes se différencient des Schnorrer dans la mesure où leur appartenance à la culture juive est mélangée avec une profonde connaissance de la culture allemande. De plus, ils se caractérisent également par un refus de dépendre des parvenus juifs et critiquent le reniement de la culture juive causé par l'assimilation.

• **L'art : une sortie de l'acosmisme ?**

Les parias-artistes du XIX^{ème} siècle semblent pour Arendt indépendants des parvenus. Ce qui intéresse Arendt dans les quatre types de parias décrits c'est la dimension critique de leurs œuvres. Arendt semble accorder à la création artistique le pouvoir d'échapper à l'acosmisme par une attitude critique vis-à-vis de la communauté dont ils sont issus. Comme le remarque Martine Leibovici, les quatre auteurs analysés par Arendt sont critiques non seulement envers le parvenu mais également envers le Schnorrer, ils critiquent ce système de soumission et de hiérarchie de leur propre communauté. Ils s'éloignent donc de l'attitude de l'acosmisme dans la mesure où leurs œuvres rejettent également l'idée anhistorique d'un peuple juif uni contre les antisémites, mais mettent en évidence ce malaise au sein même de leur

⁶¹ A.Grunenberg, « Die Figur des Parias... » in *Dichterisch Denken*, p 290, „c'est à ce contexte d'une tradition cachée que l'on reconnaît une toute autre histoire : celle des parias juifs s'affirmant contre l'assimilation, en tant que poètes et en tant que penseurs, dont les œuvres appartiennent au meilleur de la culture européenne. »

communauté, malaise provoqué par la soumission des juifs pauvres aux riches parvenus au XIX^{ème} siècle.

*« Grâce à la créativité poétique, le paria réintègre le monde, sort de l'acosmisme. Mais il n'est pas un parvenu, aussi n'accepte-t-il pas le monde tel qu'il est. Le retour au monde du paria qui veut assumer sa provenance est un retour critique. »*⁶²

L'article de Arendt décrit l'œuvre de Heinrich Heine comme une critique de la fausse liberté que représente l'émancipation et également de la dépendance des Schnorrer envers les parvenus. Pour Heine également, les Schnorrer, en vivant de la philanthropie des parvenus, participent à maintenir ce système de soumission et se réduisent eux-mêmes au statut de paria.

*« Pour Heine, la liberté n'a plus rien à voir avec l'affranchissement d'un joug plus ou moins juste. L'homme est né libre et il ne peut perdre sa liberté qu'en se vendant comme esclave. Heine décharge sa colère – tant dans sa prose que dans ses poèmes politiques – non seulement sur les tyrans, mais également sur ceux qui les tolèrent. »*⁶³

Ainsi Heine met en évidence, selon Arendt, l'ambiguïté de l'émancipation et de l'assimilation en montrant qu'elle n'a pas libéré les Juifs mais a asservi les Juifs pauvres aux parvenus, a transformé le paria politique du XVIII^{ème} siècle en Schnorrer, c'est-à-dire en paria soumis à la charité des Juifs riches.

L'œuvre de Franz Kafka est également interprétée par Arendt comme une critique de l'assimilation. Dans le roman *Le Château*, Kafka dépeint ce que Arendt nomme « *le dilemme du Juif moderne en mal d'assimilation* ». Le personnage K. tente de s'installer dans un ville étrangère pour lui, mais on ne lui donne sa place ni au village, parmi le peuple, ni au château, parmi les dirigeants. Le village, pour Arendt, représente les parias-Schnorrer dans la mesure où leur vie est décidée par les dirigeants, d'en haut, et non par eux-mêmes.

*« Aussi longtemps que le village demeure sous le contrôle du château, ses habitants ne peuvent être que les victimes passives de leurs « destins » respectifs, il n'y a pas de place pour un homme de bonne volonté qui souhaite décider de sa propre existence. »*⁶⁴

Le personnage K. est le type du paria appelé « l'homme de bonne volonté » par Arendt, parce qu'il ne désire qu'une vie normale, c'est-à-dire ni un statut de paria ni un rôle de parvenu, mais

⁶² M. Leibovici, *Hannah Arendt, une juive*, p 319

⁶³ H. Arendt, « le Juif comme paria : une tradition cachée » in *Écrits juifs*, p 439

⁶⁴ H. Arendt, « le Juif comme paria : une tradition cachée » in *Écrits juifs*, p 454

un statut de citoyen qui ait le droit de vivre sa vie comme il l'entend. Pour Arendt, Kafka dénonce l'échec de l'assimilation des Juifs en Europe et la dépendance du Schnorrer envers le parvenu en montrant que cette dépendance empêche les parias de vivre leur propre vie. Ainsi les parias de la tradition cachée semble esquisser une sortie de l'acosmisme dans la mesure où ils échappent à une vision naïve de l'histoire des Juifs en Europe. En effet ils ont une fonction de visionnaire car ils critiquent le fonctionnement de la communauté juive du XIX^{ème} siècle et au lieu de considérer le paternalisme des parvenus juifs comme un cadeau, le dénoncent comme un arme de domination, ils sont donc comme des parias au sein même de leur communauté. Comme l'écrit Martine Leibovici, Kafka montre dans son roman la différence entre le privilège, le cadeau et le droit, qui marquent la différence entre le paria et le citoyen.

« Il [K.] est le seul à ne jamais renoncer aux principes universels d'après lesquels il ne doit pas revendiquer de privilèges mais un droit : « je ne veux pas de cadeau que daignerait m'octroyer le Château mais mon bon droit. » »⁶⁵

Arendt interprète la poésie de Heine et les romans de Kafka comme des possibilités d'échapper à l'acosmisme, dans la mesure où ils analysent la réalité de la communauté juive et de cette manière, reviennent dans le monde, c'est-à-dire quittent la position du Schnorrer qui ne critique pas son statut de dépendance et laisse les riches Juifs et les autorités non-juives décider de sa vie. Ainsi, contrairement aux théories de l'assimilation, les parias-artistes saisissent le problème de la situation de la communauté juive après l'émancipation en montrant que l'assimilation n'a pas libéré les Juifs, de même, contrairement aux sionistes, leurs œuvres témoignent également du problème de la soumission du Schnorrer au parvenu juif.

• **Les parias-artistes, des individus isolés ou le paradoxe de la tradition cachée**

Bien que les figures du paria chez les poètes juifs semblent une voie de sortie vers l'acosmisme, Arendt met également en évidence les difficultés et les impasses de cette posture. L'analyse de Arendt montre également que les œuvres de Heine, de Kafka et de Chaplin ne sont pas reliées entre elles par un lien politique, elles ne se présentent pas non plus comme des travaux scientifiques sur l'histoire des Juifs en Europe, comme l'écrit Martine Leibovici, les figures du paria des poètes sont *« des métaphores ou encore des conceptions à valeur existentielle et morale dont chaque auteur dégage une version »⁶⁶*. Pourtant la figure du paria semble commune à ces différents artistes, bien qu'ils ne partagent pas explicitement une même

⁶⁵ M.Leibovici, *Hannah Arendt, une juive*, p 322

⁶⁶ M.Leibovici, *Hannah Arendt, une juive*, p 307

tradition politique ni une même philosophie politique, ces parias-poètes sont en effet des individus isolés historiquement et géographiquement. Pour qualifier ce paradoxe, Arendt nomme ces individualités qui se ressemblent, une « tradition cachée », c'est-à-dire une tradition qui ne s'est pas transmise de façon officielle et consciente dans la communauté juive.

« Le concept de paria est en effet devenu un concept traditionnel, bien que la tradition en soit que tacite et latente, et sa poursuite automatique et inconsciente. »⁶⁷

Ce concept paradoxal semble donner une définition très particulière au terme de tradition. En effet, si l'on considère qu'une tradition est une habitude appartenant à une communauté et qui perdure grâce à une transmission de générations en générations, le concept de tradition cachée semble ne pas correspondre à ces critères. La tradition cachée du paria selon Arendt est décrite comme une habitude que l'on retrouve chez différents individus, elle n'est pas transmise officiellement, mais semble apparaître de façon spontanée chez ces individus, sans que ceux-ci ne se réfèrent à des écrits, à une institution ni même à une tradition orale. Comme l'écrit Martine Leibovici, cette tradition cachée n'est pas une tradition au sens habituel du terme, parce qu'elle n'est pas vécue comme une tradition par ces individus, c'est une tradition inventée a posteriori par Hannah Arendt elle-même.

« Celle qui effectue la mise en relation, qui renoue les liens de famille, n'est autre qu'Arendt elle-même faisant apparaître des affinités entre les conceptions d'individus dont aucun n'a constitué pour l'autre une référence, comme aurait pu le faire une tradition au sens habituel du terme. »⁶⁸

Ainsi on peut apercevoir que la tradition cachée des parias présente en effet des fragilités selon Arendt. En tant que tradition cachée, n'ayant jamais appartenu au judaïsme officiel ou hétérodoxe, la posture des parias en tant que tradition juive est avant tout sans cesse menacée par l'oubli⁶⁹. Le projet de Hannah Arendt est de redonner à la communauté juive cette tradition. En effet, il semble important de comprendre que, pour Hannah Arendt, la tradition juive ne se caractérise pas par définition par l'acosmisme, au contraire, de nombreux individus juifs, comme ces artistes de la tradition cachée ont tenté de sortir de l'acosmisme. Le problème réside dans le fait historique qu'ils n'ont pas été considérés par les Juifs eux-mêmes comme des représentants de la communauté juive.

⁶⁷ H. Arendt, « le Juif comme paria : une tradition cachée » in *Écrits juifs*, p 435

⁶⁸ M. Leibovici, *Hannah Arendt, une juive*, p 311

⁶⁹ M. Leibovici, *Hannah Arendt, une juive*, p 312

« *L'histoire juive officielle ne retenant dans sa tradition que les auteurs écrivant en yiddish ou en hébreu, le peuple juif s'est laissé dérober ses poètes sans protester « dès lors qu'ils ne s'exprimaient plus en hébreu ». »*⁷⁰

Les différents types de paria que Arendt décrit, semblent tous avoir échoué à un moment donné à se faire comprendre par la communauté juive elle-même et par l'opinion publique générale. Au moment de la seconde guerre mondiale et après, la disparition de la figure du Paria et de sa tradition semble pour Arendt imminente. Elle écrit donc l'article « Le Juif comme paria » comme une réponse à cette situation. Le type du paria de Charlie Chaplin, qui incarne la simplicité et la gentillesse des gens du peuple, semble confronté dans les années 40 avec le film *Le Dictateur* à l'incompréhension du public. Pour Arendt, la figure du paria est alors en concurrence avec la figure de « Superman »⁷¹, un genre de surhomme, c'est-à-dire le contraire du paria modeste et humain de Chaplin.

« *Lorsque, à la fin du film, il [Charlie Chaplin] jeta le masque et chercha à réaffirmer la sagesse simple, à lui donner raison en son nom propre et à justifier la philosophie du « petit homme », son plaidoyer touchant et passionné ne reçut pratiquement aucun écho dans le public. Il n'était plus l'idole des années 30. »*⁷²

De même, la figure du paria insolent de Heinrich Heine semble pour Arendt « *lointaine et irréaliste* »⁷³ et reste malgré tout en marge de la communauté juive. La position du paria-artiste bien qu'elle soit une revendication de liberté, une manière réussie de s'affranchir en même temps de la domination des parvenus et des non-Juifs, c'est également une figure qui semble marquée par l'échec, c'est-à-dire, selon Hannah Arendt, la marginalité au sein même de la communauté juive qui ne prend pas conscience de cette tradition qui lui est pourtant attachée. Les parias-artistes restent considérés comme des individus exceptionnels, des êtres anormaux. Ainsi Hannah Arendt conclue l'article « Le Juif comme Paria » en mettant en évidence le caractère désespéré de ces figures de paria. Elle reprend alors la morale du roman de Kafka, *Le Château*, qui montre que le héros, K., ne peut pas vivre en tant que paria, c'est-à-dire en tant qu'individu exceptionnel, l'être humain doit avoir droit à une vie normale. La liberté de ces individus parias semble donc très ambiguë. Pour Hannah Arendt, le paria des poètes juifs ne peut être un statut réellement envisageable, il n'est qu'une étape à franchir. La liberté que donne

⁷⁰ M. Leibovici, *Hannah Arendt, une juive*, p 313

⁷¹ H. Arendt, « Le Juif comme paria : une tradition cachée » in *Écrits juifs*, p 448

⁷² H. Arendt, « Le Juif comme paria : une tradition cachée » in *Écrits juifs*, p 448

⁷³ H. Arendt, « Le Juif comme paria : une tradition cachée » in *Écrits juifs*, p 439

à ces artistes l'indépendance envers les parvenus juifs et les autorités non-juives ne leur donne cependant pas droit à un statut de citoyen normal et égal aux autres.

« ... « rien de plus désespéré que cette liberté, cette attente, cette inviolabilité ». Toutes ces choses n'ont aucun but et ne tiennent pas compte du désir humain d'accomplir quelque chose ici-bas, ne serait-ce que d'assumer la direction de sa vie. »⁷⁴

Le concept de paria chez Hannah Arendt semble donc attaché à son analyse de l'histoire des Juifs et du judaïsme en Europe. Le concept de paria lui permet de réfuter l'analyse des théories de l'assimilation qui définissent les Juifs non pas comme un peuple paria, mais comme un peuple opprimé. Le concept de paria est également le sujet de sa critique du sionisme dans la mesure où elle montre que les parias ne sont pas des victimes de l'antisémitisme. Au contraire, Arendt réfléchit sur l'acosmisme politiquement dangereux des Juifs en tant que parias au XIX^{ème} siècle. Enfin, le concept de paria prend également un nouveau sens quand il s'agit d'analyser la figure du paria critique envers l'acosmisme de la communauté juive chez les poètes et artistes juifs. Ces figures prouvent que l'acosmisme n'est pas un trait automatiquement présents chez tous les Juifs européens, mais qu'il se trouve au sein même de leur communauté une tradition cachée qui refuse cet état de fait, ce statut de citoyen de seconde zone, cette soumission. Ainsi le travail philosophique de Arendt est de mettre à jour cette tradition cachée, de promouvoir la figure du paria conscient comme une solution pour les Juifs européens afin de sortir de l'acosmisme et de la passivité politique.

⁷⁴ H.Arendt, « Le Juif comme paria : une tradition cachée » in *Écrits juifs*, p 455

Deuxième partie : le concept de paria dans la philosophie politique de Hannah Arendt, une critique des totalitarismes

« *Nous ne naissons pas égaux ; nous devenons égaux en tant que membres d'un groupe, en vertu de notre décision de nous garantir mutuellement des droits égaux.* »

Hannah Arendt, *Les origines du totalitarisme*, Quarto, p 604

La réflexion de Hannah Arendt sur l'histoire des Juifs en tant que parias ne peut se résumer à une analyse strictement historique, le thème du Juif paria joue au contraire le rôle d'une introduction à sa réflexion philosophique sur la politique. En effet, on peut noter d'emblée que dans son célèbre livre politique *Les origines du totalitarisme*, le premier chapitre traite de l'antisémitisme et donc du statut des Juifs comme paria. La connaissance de Hannah Arendt de la question juive est donc l'ouverture d'une longue réflexion sur la politique et c'est à partir de la situation particulière des Juifs qu'elle semble créer beaucoup de ses concepts politiques. Le concept de paria n'a pas seulement pour rôle de dénoncer la situation des Juifs en Europe mais il est également un contre modèle dans la philosophie politique de Hannah Arendt. La figure du paria conscient, inspiré des travaux de Bernard Lazare, devient alors un concept politique très important, car il met en valeur l'idée centrale de Hannah Arendt, selon laquelle les minorités doivent se révolter avant tout contre l'acosmisme et contre le danger du totalitarisme. Le paria conscient se définit comme un rebelle, c'est-à-dire un sujet politique qui revendique l'identité de son peuple minoritaire avant tout contre l'uniformisation des régimes totalitaires. Le paria soumis en revanche, est un contre-modèle politique pour Arendt, dans la mesure où il développe des stratégies apolitiques afin de supporter son quotidien sans changer sa situation politique en profondeur. Les concepts de responsabilité et d'action sont ici fondamentaux pour comprendre les critiques de Arendt au paria soumis et pourquoi le paria conscient se définit comme un modèle pour les minorités. Le concept de paria, c'est-à-dire un peuple minoritaire réduit au statut de paria, est alors fortement lié à la critique par Arendt des régimes totalitaires et à sa conviction que les théories politiques des sionistes et des assimilationnistes sont incapables de résister à la politique totalitaire. Enfin, le concept de paria, en tant que Sans-État occupe une

place centrale dans sa critique de la politique des Droits de l'homme et de la définition de la Nature humaine que ces derniers présupposent. Les Sans-États sont en effet dans une situation politique encore plus extrêmes que les minorités car ils ne bénéficient plus de statut d'exception, ils n'ont plus d'État et plus de lois du tout. Ainsi ses écrits ne racontent pas seulement l'histoire des Juifs en tant que parias, mais se présentent aussi en quelque sorte comme une mise en garde aux générations futures, pour leur montrer les dangers du statut de paria, comme l'écrit Ron.H.Feldmann :

« En tant que paria consciente, Arendt se préoccupe des Juifs parce qu'elle est à la fois une Juive, et une Européenne, et elle s'adresse aussi bien au monde en général qu'aux Juifs en particulier. Au monde, pour lui dire que la condition juive est liée à la condition de tout en chacun, que ce qui est arrivé aux Juifs n'est pas un exemple isolé, mais peut arriver à n'importe qui... »⁷⁵

Le concept de paria permet d'éclairer la critique de Arendt des interprétations fatalistes de l'histoire, mais également la critique d'une certaine politique que l'on pourrait appeler pragmatiste, c'est-à-dire qui ne défend pas d'idéaux. Tandis que dans le roman de Franz Kafka, *le Château*, le héros K. « meurt d'épuisement » à la fin, sans avoir jamais réussi à trouver sa place dans la société, la philosophie politique de Arendt a pour but d'enrayer ces mécanismes inhumains qui entraînent les individus malgré eux et les broient.

A/Le paria conscient et la révolte des minorités

Le concept de paria conscient de Hannah Arendt se réfère à l'œuvre de Bernard Lazare et à sa réflexion sur le sionisme révolutionnaire. Contrairement au sionisme nationaliste qui met en avant la création d'un État juif, le sionisme révolutionnaire, influencé par la pensée marxiste, s'attache à la notion de peuple juif. Ainsi, à la place d'une « fuite » en Israël, solution des sionistes nationalistes, comme l'écrit Arendt, le sionisme révolutionnaire préconise la résistance et la révolte du peuple paria minoritaire face à ses oppresseurs en Europe même. Le but du sionisme de Lazare est de transformer les faiblesses du statut de paria du peuple juif en une force, c'est-à-dire de transformer le paria opprimé en paria conscient. Sur la base de ce concept de paria conscient, Hannah Arendt développe une réflexion philosophique de critique

⁷⁵ R.H.Feldmann, introduction aux *Écrits juifs*, p 110

de la passivité politique et met en évidence l'idée que le paria conscient, par la rébellion organisée, échappe au statut de paria opprimé. La résistance des minorités est alors résistance au phénomène du totalitarisme, à l'uniformisation des masses, contrairement aux sionistes nationalistes qui ne cherchent pas à s'opposer à ce phénomène politique.

• émancipation et rébellion

La figure du paria conscient appartient à la tradition juive cachée, analysée en première partie. En effet, le paria conscient a en commun avec les figures littéraires du paria l'appartenance à la culture juive et l'assimilation à une culture européenne (par exemple française pour Lazare, allemande pour Arendt). Mais le paria conscient se distingue des autres figures du paria de la tradition cachée car c'est un concept politique, dans la mesure où il permet à Lazare et à Arendt de poser les bases d'une pensée de l'action politique. Les autres figures du paria que l'on trouve chez Heine, Kafka et Chaplin semblent constituer des critiques du statut de paria mais n'apportent pas de solutions politiques. Le concept de paria conscient ne peut s'identifier à une simple critique de l'émancipation et de l'assimilation, Arendt et Lazare défendent l'idée que l'émancipation est une étape décisive pour le paria afin de devenir paria conscient. Comme l'écrit Martine Leibovici, l'émancipation ne doit pas être perçue comme la fin du statut de paria politique, mais comme l'élément déclencheur pour commencer à se rebeller contre ses oppresseurs réels et à sortir de l'acosmisme.

« [...] l'émancipation acquiert un rôle éducatif, non pas au sens prévu à l'origine par l'Aufklärung, mais au sens où elle transforme la sensibilité du paria, l'affine et la libère de sa propension à pâtir. En d'autres termes, « la terrifiante atrophie de tous les organes » qu'Arendt associait à l'acosmisme s'estompe : devenu conscient le paria peut commencer à se rebeller. »⁷⁶

L'émancipation a un caractère éducatif, dans la mesure où les parias émancipés ne peuvent plus désormais compter sur la protection d'une puissance politique supérieure. Cet événement marque la rupture de la communauté avec la société traditionnelle, dans laquelle les Juifs en tant que parias et les autres membres de la société ont une place et un rang social définis par la naissance. L'émancipation est la possibilité pour le paria de devenir paria conscient, parce que son statut de paria ne sera alors plus décidé d'en haut par la société.

⁷⁶ M. Leibovici, *Hannah Arendt, une Juive...*, p 328

Mais Arendt et Lazare ne considèrent pas l'émancipation comme la fin du problème du paria. L'émancipation politique a un sens si elle est associée à une rébellion de la part du paria. L'émancipation politique seule, en tant que donnée par une autorité supérieure, ne met pas fin au statut de paria car elle ne rend pas le paria acteur de sa libération. La rébellion est un acte par lequel le paria marque sa réelle indépendance vis-à-vis des autorités et des autres communautés. Dans de nombreux articles pour le journal *Aufbau*, de avril 1944 à avril 1945, Arendt fait souvent l'éloge des rébellions juives face aux antisémites et à l'armée nazie. Ainsi, dans l'article « Pour l'honneur et la gloire du peuple juif », Arendt compare la révolte du ghetto de Varsovie commencée le 28 juillet 1942 à la révolte des Maccabées en -167, un peuple juif qui s'était révolté contre la domination des Grecs. Ces exemples de rébellion tendent à prouver que l'histoire juive n'est donc pas condamnée à l'acosmisme ni à la passivité politique.

« L'honneur et la gloire sont des vocables nouveaux dans le vocabulaire politique de notre peuple. Il nous faudrait remonter jusqu'à l'époque des Maccabées, peut-être, pour entendre à nouveau ce langage. Ce n'est pas là le langage des martyrs, qui ne connaissent que la gloire de Dieu, ni celui des désespérés, qui ne possèdent que le triste courage du suicide. »⁷⁷

La révolte est donc pour Arendt un moyen nécessaire pour la sortie du statut de paria. Arendt défend tout type de révolte, même la révolte armée semble justifiée, à partir du moment où elle a un intérêt politique et non militaire⁷⁸. Ainsi ses articles défendent la création d'une armée juive indépendante. Pour Arendt, la révolte armée permet de sortir du statut de paria, du statut d'exception et donc de victime passive. En effet, l'erreur serait de croire qu'en ne résistant pas, les victimes seront bien traitées par les bourreaux, que la passivité les mettra à l'abri de représailles. Il semble que, c'est en tant que combattants, en tant que militaires, que les Juifs peuvent espérer survivre et peut être vaincre leurs oppresseurs. Arendt, dans l'article « Les Partisans juifs dans l'insurrection européenne », choisit quelques exemples où les combattants juifs ne subirent pas le même sort que les victimes juives passives, notamment lors de la révolte du ghetto de Varsovie.

« À Varsovie, les nazis ont cherché à négocier avec les Juifs et leur ont offert – laissant ainsi manifestement de côté les lois raciales – le statut de prisonnier de guerre à condition qu'ils abandonnent le combat. »⁷⁹

⁷⁷ H. Arendt, « L'organisation politique du peuple juif » in *Écrits juifs*, p 343

⁷⁸ M. Leibovici, *Hannah Arendt, une Juive...*, p 382

⁷⁹ H. Arendt, « L'organisation politique du peuple juif » in *Écrits juifs*, p 370

Bien que cette révolte échoua, pour Arendt, il est important de remarquer comment les combattants juifs furent considérés par les nazis dans cette situation : non plus comme des victimes à exterminer mais comme des soldats à qui l'on accordait des droits et donc pour qui s'appliquait le droit militaire international. Ainsi les Juifs rebelles sortent du statut de paria passif, à qui des mesures d'exception s'appliquent, pour devenir des individus « normaux », c'est-à-dire des citoyens à qui on applique les lois et le droit. Même si la révolte échoue, elle permet au paria de sortir du statut de victime subissant une autorité, d'échapper à un « destin » pour se rendre acteur d'une histoire.

La révolte du paria conscient n'est pas seulement une résistance à l'antisémitisme, à ses ennemis directs mais également une révolte contre les élites de sa propre communauté. En effet, le paria conscient, contrairement au paria soumis, refuse de dépendre des élites et des autorités de sa communauté. Pour Bernard Lazare, ses élites participent à la réduction au statut de paria des membres de la communauté juive, comme l'écrit Arendt, Bernard Lazare met en évidence la « double servitude »⁸⁰ des parias soumis, envers les communautés dominantes de la société européenne et envers les élites juives, les parvenus. Le paria conscient se révolte contre l'attitude d'acosmisme, c'est-à-dire le fait que les parias laissent les élites prendre des décisions pour eux, pour leur vie. L'émancipation permet au paria de devenir paria conscient en rompant le lien fraternel et passionnel avec sa communauté, car l'émancipation met fin au modèle féodal de la société qui obligeait les Juifs à vivre en communauté. La critique des élites juives est un thème très important dans l'œuvre de Arendt et également très controversé, parce qu'elle défend l'idée que la coopération des élites juives avec les nazis explique en partie le nombre si élevé de victimes juives.

« Toute la vérité c'est que si le peuple juif avait été vraiment non organisé et dépourvu de direction, le chaos aurait régné, il y aurait eu beaucoup de misère, mais le nombre total des victimes n'aurait pas atteint quatre et demi à six millions. »⁸¹

La soumission des parias à l'élite peut avoir pour Arendt des conséquences fatales. Ainsi le paria conscient doit effectuer une double révolte. Être conscient de son statut de paria signifie être conscient de son statut dans la société mais également au sein de sa propre communauté.

L'émancipation et la révolte semblent donc les deux caractéristiques importantes du paria conscient. À partir du moment où l'émancipation est accordée au paria, sa libération et

⁸⁰ H. Arendt, « Le Juif comme paria » in *Écrits juifs*, p 443

⁸¹ H. Arendt, *Eichmann à Jérusalem*, Quarto, p 1139

son indépendance ne peuvent s'achever que par sa propre révolte et non par un don des autorités ou de la communauté dominante. L'émancipation en tant que don est la marque de la domination des nations européennes sur les Juifs, elle a pour but de nier le judaïsme et les Juifs en tant que peuple. L'émancipation et la sortie du ghetto permettent d'échapper à l'oppression mais pas au statut de paria. Pour Hannah Arendt, la révolte, au lieu de faire du paria un hors-la-loi, le ramène dans le monde politique et dans le droit. Le paria rebelle quitte le statut de victime passive et manipulable pour s'affirmer comme membre d'un peuple égal aux autres peuples. Le paria conscient accepte l'émancipation mais en détourne le projet d'assimilation. La révolte lui permet d'affirmer son identité, l'identité de son peuple, face aux communautés dominantes et de sortir de l'acosmisme.

• la diversité contre l'uniformisation

Le paria conscient, en tant que membre d'un peuple minoritaire, choisit de défendre son identité et non de s'assimiler. La révolte du paria est une critique de la politique de « fuite », que l'on trouve chez beaucoup de sionistes nationalistes, mais également une critique de l'assimilation en tant qu'uniformisation, phénomène qui semble également présent dans les régimes totalitaires. La révolte du paria conscient, en tant que résistance à l'uniformisation, est donc très importante dans la philosophie politique de Arendt. Les actes du paria conscient, comme expliqué dans le premier paragraphe, apportent des bénéfices au paria lui-même, dans le sens où sa révolte achève réellement son indépendance. Elle semble plus efficace que la soumission et la coopération pour se défendre. Mais la révolte du paria conscient ne concerne pas seulement le peuple paria, mais a des répercussions sur la société entière et a même des visées universelles et cette idée est très importante chez Arendt, car elle définit la révolte du paria conscient comme politique. La révolte en tant que revendication de son identité (juive par exemple) est une résistance à l'uniformisation caractéristique, selon Arendt, des régimes totalitaires, comme l'écrit Margaret Betz Hull, dans son ouvrage *The Hidden Philosophy of Hannah Arendt* :

« *Lazar and Arendt shared the belief that the plurality of distinct human beings should be protected and defended at all costs.* »⁸²

Le totalitarisme, dont la forme achevée se découvre dans le système concentrationnaire, vise à effacer les identités multiples et les pensées divergentes, et à les fondre en une masse uniforme.

⁸² M.B.Hull, *The Hidden Philosophy of Hannah Arendt*, p 141 « Lazare et Arendt partageaient l'idée que la pluralité des différents êtres humains devrait être protégée et défendue à tout prix. »

Comme l'analyse Arendt dans *Les origines du totalitarisme*, le totalitarisme cherche à supprimer l'idée que différents groupes puissent vivre ensemble et avoir des intérêts différents, des opinions différentes⁸³. On peut ainsi interpréter la stratégie du parti national-socialiste de Hitler qui n'a pas seulement exterminé le peuple juif mais également les Roms. De même, les homosexuels et les handicapés mentaux figurent parmi ses victimes, des catégories que les nazis appelaient « déviantes », montrant de cette manière qu'ils cherchaient à imposer un modèle de la « normalité » au détriment de la pluralité. C'est de cette manière que l'on peut expliquer la déclaration de Arendt affirmant que, si l'on n'est attaqué en tant que juif, il faut se défendre en tant que juif et non en tant que membre d'une nation, ni en tant qu'être humain. Le paria conscient se défend en tant que juif, parce qu'il défend l'idée d'une pluralité humaine à travers sa résistance.

Si pour Arendt, les parias conscients rejettent l'assimilation, ce n'est pas seulement pour se défendre mais aussi pour défendre une certaine conception de l'homme et de la politique. Cette défense de la pluralité des êtres humains est également une réponse à une pensée nationaliste telle que le sionisme, qui souhaite en définitive faire vivre les Juifs dans un État juif, au détriment des autres communautés. C'est pourquoi Lazare et Arendt défendent l'idée d'un peuple juif et non d'un État. Ainsi Arendt a beaucoup critiqué les attitudes des dirigeants sionistes et de leurs opposants palestiniens, comme l'écrit Ron.H.Feldmann, car ces deux parties semblaient refuser la possibilité d'une cohabitation de deux peuples et vouloir réduire le territoire palestinien à un seul peuple :

« Arendt pensait que la coopération entre Juifs et Arabes au Proche-Orient pouvait, en développant la région, être le fondement d'une véritable souveraineté et de l'indépendance. Mais, pour que cela se produisit, encore fallait-il que les deux parties renoncent à leurs perspectives et à leurs revendications nationalistes et chauvines. »⁸⁴

Cet exemple permet de comprendre la différence entre la revendication de son identité par le paria conscient et le chauvinisme ou la volonté d'imposer une identité unique aux autres communautés. La révolte du paria conscient, en revendiquant son appartenance à un peuple, ne défend pas ses propres intérêts au détriment des autres peuples, au contraire, sa révolte favorise la pluralité de façon universelle et peut même, par un effet d'entraînement, améliorer le statut d'autres communautés ou peuples minoritaires. Mais l'existence de différents groupes ou

⁸³ H.Arendt, *Les origines du totalitarisme*, Quarto, p 615

⁸⁴ R.H.Feldmann, introduction aux *Écrits juifs*, p 100

différentes communautés ne doit pas traduire un cloisonnement de la société, comme celui de la société féodale qui séparait politiquement et géographiquement les Juifs et les non-Juifs. C'est pourquoi la revendication de son identité par le paria conscient s'effectue après le mouvement d'émancipation, car, de cette manière, son identité n'est pas imposée par la société, mais choisie par lui-même, le paria conscient. Ici Hannah Arendt dénonce l'incapacité du sionisme nationaliste à s'opposer au totalitarisme, en tant qu'uniformisation des masses, une telle théorie politique peut se réduire à un évitement des problèmes, parce qu'elle a pour but de donner aux Juifs la possibilité d'échapper à l'oppression, aux violences, mais ne résout pas le problème du statut de paria.

• action, destin et Realpolitik

La révolte du paria conscient s'inscrit dans la réflexion de Arendt sur l'action en politique opposée aux notions de destin et de Realpolitik. En effet, la révolte est présentée par Arendt comme le moyen politique d'échapper tout d'abord à l'acosmisme, la passivité politique qui donne l'impression aux victimes de subir un « destin », une voie tracée à l'avance. Pour Arendt, c'est en fait la passivité politique qui donne aux autorités, aux groupes dominants le pouvoir de décider de la vie des peuples parias soumis. Le paria conscient échappe à ce soi-disant destin par l'action. Arendt, dans son analyse du procès de Eichmann, cite l'exemple du Danemark pendant la guerre contre l'Allemagne nazie : elle décrit le Danemark comme un pays que l'Allemagne dominait militairement et pourtant la résistance du gouvernement et des dirigeants politiques a eu pour conséquence que les Juifs danois ou réfugiés au Danemark ont été bien plus épargnés que dans d'autres pays qui ont collaboré, comme en France.

« Quand les Allemands abordèrent avec une certaine précaution le sujet de l'étoile jaune, on leur dit simplement que le roi serait le premier à la porter et les fonctionnaires du gouvernement danois tinrent à faire remarquer que toute espèce de mesure anti-juive aurait pour conséquence leur démission immédiate. »⁸⁵

Les Juifs danois bénéficièrent du soutien de la population non juive et également de l'élite juive qui informait la communauté des possibles arrestations de Juifs et les aidait à se cacher⁸⁶. La fuite des Juifs du Danemark vers la Suède put ainsi s'organiser. Pour Arendt, la résistance d'un pays comme le Danemark, qui n'était pas une grande puissance militaire à cette époque, est un exemple remarquable en science politique des possibilités qu'offrent la résistance et la révolte

⁸⁵ H. Arendt, *Eichmann à Jérusalem*, Quarto, p 1184

⁸⁶ H. Arendt, *Eichmann à Jérusalem*, Quarto, p 1186

au contraire de la soumission et de la collaboration avec ses bourreaux. La collaboration n'est pas seulement une faute morale mais également une faute de stratégie politique. Pour Hannah Arendt, le paria conscient agit, c'est-à-dire qu'il refuse l'idée qu'il ne peut rien changer à l'ordre du monde, et que, par conséquent, les forces dominantes doivent automatiquement dominer les autres, comme l'écrit Ron.H.Feldmann :

« Le jugement critique que pose Hannah Arendt sur l'histoire juive se fonde sur la conviction politique fondamentale que le monde est ce que nous en faisons. Il n'y a pas comme chez Hegel de « ruse de la raison »... »⁸⁷

Pour le paria conscient, contrairement à la pensée sioniste nationaliste, l'antisémitisme et l'extermination des Juifs ne sont non seulement pas des phénomènes naturels mais ce ne sont pas non plus des phénomènes inéluctables, il est possible de les combattre dans la mesure où ce sont des phénomènes politiques. Rahel Jaeggi dans son article « Hannah Arendts Theorie der Politisierung » montre que cette thèse de l'action politique peut se référer à la thèse de Karl Marx qui est un des premiers à penser la pauvreté non pas comme un phénomène naturel, mais comme un phénomène politique, qui se définit comme l'enjeu de luttes et de conflits politiques⁸⁸. Une telle référence aux théories de Karl Marx montre que Hannah Arendt rejette les conceptions fatalistes de l'histoire et conçoit le paria conscient comme un rebelle qui refuse le monde tel qu'il est pour se préoccuper du monde possible. Le statut de paria du peuple juif n'est donc pas un destin inéluctable, mais un enjeu politique, qui peut donc être changé.

L'idée que la politique puisse se jouer sur le mode du possible est très important pour Arendt et s'oppose à la notion de Realpolitik. L'action politique du paria conscient n'a de sens que si elle modifie le réel présent et tend vers un nouveau possible. La politique pour Arendt ne se conçoit pas comme une gestion d'un état de fait. La Realpolitik est un mode de politique basé sur le réel mais pour Arendt, ce réel se réduit toujours au passé. La Realpolitik ne peut prendre en compte que les faits qui ont déjà eu lieu et que l'on a déjà constatés. La Realpolitik en refusant de défendre des idéaux au profit des intérêts immédiats a tendance à confondre présent et passé, comme l'écrit Martine Leibovici :

⁸⁷ R.H.Feldmann, introduction aux *Écrits juifs*, p 80

⁸⁸ R.Jaeggi, « Hannah Arendts Theorie der Politisierung » in *Hannah Arendt : Verborgene Tradition – Unzeitgemäße Aktualität?* p 246

« *La Realpolitik se trompe de réel : elle prend le passé pour le réel et rate le seul réel significatif pour l'action : le possible.* »⁸⁹

Le paria conscient défend par son action un idéal, mais cela ne fait pas de lui un utopiste, comme le montre la critique de la Realpolitik par Arendt dans l'article « La politique juive ». Dans la Realpolitik, « *la force fait droit* »⁹⁰, celui qui domine est conforté dans sa domination et les parias conscients qui défendent des idéaux différents de la réalité sont alors considérés comme de « *doux rêveurs* », des utopistes. Mais, à cela Arendt réplique que l'utopie politique n'est pas un idéal, mais un rêve, un lieu qui n'existe pas, parce que personne ne met en œuvre d'action pour la réaliser, l'idéal du paria conscient est au contraire un possible, dans la mesure où il est le but d'une action, c'est-à-dire le but de la révolte du paria conscient. L'utopie est encore marquée par l'acosmisme, parce qu'elle réduit la politique à un rêve et à l'impossible. Le passage au possible caractérise la révolte du paria conscient pour Hannah Arendt.

Ainsi la révolte est un concept lié à celui du paria conscient dans l'œuvre de Arendt. La révolte achève la libération du paria soumis, esquissée par les décrets d'émancipation. Refusant l'assimilation, le paria conscient se rebelle contre les antisémites mais également contre les parvenus de sa propre communauté. Sa révolte consiste à revendiquer l'identité de son peuple paria, à devenir visible et ainsi à faire barrage au processus d'uniformisation de la société des régimes totalitaires. Le Juif en tant que paria conscient réclame le droit de vivre en Europe en tant que Juif, au lieu de fuir en Israël. Entre utopie et Realpolitik, le paria conscient ne choisit pas, mais trouve une autre voie, celle de la politique comme possible. Grâce à l'action et au refus du fatalisme, de l'acosmisme, le paria conscient transforme l'idéal en possible. La révolte en tant qu'action politique définit le paria conscient comme un sujet politique et non plus comme une victime passive. Cependant Hannah Arendt insiste sur l'idée que la révolte est avant tout une échappatoire à l'acosmisme et ne signifie pas automatiquement la victoire sur les bourreaux. Lors du procès Eichmann, Hannah Arendt note comme un épisode marquant la question du procureur Hausner aux survivants des camps de concentration : « *Pourquoi êtes-vous montés dans le train ? Pourquoi ne vous êtes pas révoltés ?* »⁹¹. Cette question est pour Hannah Arendt « *bête et cruelle* » dans la mesure où elle ne prend pas en compte la situation politique des Juifs à ce moment précis, qui étaient redevenus des parias politiques. Ainsi les révoltes de Juifs pendant la seconde guerre mondiale semblent presque toutes avoir mené à

⁸⁹ M. Leibovici, *Hannah Arendt, une Juive...*, p 347

⁹⁰ H. Arendt, « La politique juive » in *Écrits juifs*, p 393

⁹¹ H. Arendt, *Eichmann à Jérusalem*, Quarto, p 1029

l'échec, en provoquant des représailles encore plus cruelles de la part des nazis. En effet, la révolte semble avoir besoin de conditions de possibilité précises pour accomplir son but. Hannah Arendt, dans *Les origines du totalitarisme* cherche justement à montrer en quoi le système des camps de concentration et la terreur organisée par les totalitarismes détruisent la possibilité même de la révolte.

B/La question de la responsabilité des parias ou la définition de la politique comme langage

L'attitude apolitique du paria soumis ne se traduit pas seulement par l'absence de révolte. Les parias ont cependant des stratégies afin d'assurer leur sécurité. Hannah Arendt analyse ces stratégies apolitiques des parias et définit, au contraire, ce que, elle, définit comme politique. Le paria est menacé par le fait qu'il tend à se réduire à un statut d'animal, puisqu'il vit hors de la société. Influencée par Aristote et sa définition de l'homme comme animal politique, Hannah Arendt considère que la politique doit permettre au paria d'échapper à cette condition animale. Hannah Arendt définit alors la différence fondamentale entre le droit et la charité et démontre comment la charité en tant que stratégie apolitique est en réalité une dépendance, comme elle-même l'écrit dans un article de 1942 « L'armée juive : un moyen pour la réconciliation des peuples » :

« Nous ne voulons pas que l'on nous accorde la miséricorde, mais la justice. « Il faut toujours rendre justice avant d'exercer la charité » (Malebranche)... »⁹²

La politique se définit comme un lien entre les hommes effectué par le langage et non par la compassion, ni par d'autres sentiments si bien intentionnés soient-ils. Les solutions des parias pour supporter leur condition sont incapables de mettre réellement fin à ce statut, car elles ne font pas comprendre au paria qu'il est lui-même responsable de sa situation. Le concept de responsabilité est central pour comprendre le statut de paria et les critiques de Arendt.

• le droit, contraire de la charité

⁹² H.Arendt, « L'armée juive : un moyen en vue de la réconciliation des peuples » in *Écrits juifs*, 418

En 1941, Hannah Arendt répond dans un article intitulé « la Gratitude de la maison de Juda ? Lettre ouverte à Jules Romains » à une lettre ouverte de Jules Romains à Ferdinand Bruckener, dans laquelle celui-ci se plaint de l'absence de reconnaissance des Juifs qui ont été sauvés des camps de la mort, ceux qui ont été protégés, cachés ou qu'on a aidé à s'enfuir d'Europe. Cet épisode démontre la différenciation que fait Arendt entre le droit et la charité, qui correspond également à la différence entre le paria et le citoyen. En effet, tandis que Jules Romains s'offusque de n'avoir pas été remercié à la hauteur du service rendu à ces Juifs, Hannah Arendt réplique en défendant que cette attitude est au contraire un signe que ces personnes ne se comportent plus en parias, c'est-à-dire en individus dépendants du bon vouloir d'autres individus.

« Le fait que ces parias du monde entier aient osé s'opposer à leurs bienfaiteurs, ou du moins ne pas se ranger à leurs côtés dès lors qu'ils n'étaient plus d'accord avec leur politique, parle non pas contre les Juifs, mais en faveur de ces Juifs, non pas contre leur lâcheté mais en faveur de leur courage. »⁹³

Selon Hannah Arendt, en souhaitant être « remercié », Jules Romains présuppose que ce service n'était pas obligatoire, qu'il était exceptionnel. En effet, quand il s'agit de recevoir quelque chose auquel on a droit, il n'est pas besoin de remercier la personne qui nous l'accorde, puisque celui-ci nous revient légitimement, et de plus il n'est pas donné par une personne mais garanti par les lois d'un État. Le paria soumis pour Hannah Arendt est exactement dans la situation de celui qui reçoit des cadeaux, c'est-à-dire la charité de la part d'une personne, d'un mécène protecteur, qui s'engage personnellement. Hannah Arendt critique radicalement cette situation qui a créé une forme de dépendance des parias envers leurs protecteurs, puisque les parias ne peuvent pas rendre la pareille à ces personnes, et sont condamnés à témoigner de la reconnaissance. Cette situation décrit également la relation entre les parias politiques du XVIIIème siècle et le Roi et celle entre les parias juifs du XIXème siècle et les parvenus juifs. La charité renvoie le paria à son statut de victime passive et l'empêche de se révolter et de devenir un sujet politique, comme l'écrit Hannah Arendt dans un article de 1944 « une Leçon en six coups de fusil » :

⁹³ H. Arendt, « La guerre juive qui n'a pas lieu, Articles d'Aufbau, octobre 1941-novembre 1942, la gratitude la maison de Juda ? Lettre ouverte à Jules Romains » in *Écrits juifs*, p 268

« ...nous savons que la « machine de la bienfaisance » [...] servira peut être demain à étouffer les exigences politiques de ceux qu'elle a précisément libérés. »⁹⁴

De plus, Arendt met en évidence l'argument que la charité est un don d'un individu vers quelques individus isolés, tandis que le droit est garanti par les lois d'une institution à des groupes, à des peuples. Arendt critique toujours cette attitude des parias qui tentent de résoudre leurs problèmes de façon personnelle ou par des stratégies individuelles. Ses stratégies consistent par exemple en des mariages pour les femmes juives du XIX^{ème}, comme le montre la vie de Rahel Varnhagen qui s'est mariée avec un protestant allemand. L'ascension et la sécurité sociale est alors assurée par le bon vouloir d'un mari. Sur ce point, il semble que la critique de la charité rejoigne la critique des théories de l'assimilation. En effet ces théories de l'Aufklärung présupposent également l'intégration des parias en tant qu'individus par l'éducation et non le droit d'un groupe ou d'un peuple à vivre sur un territoire. C'est sur la base de cette défense du droit plutôt que de la charité, que Hannah Arendt cite dans un article de 1946, « Les Juifs d'exception », une phrase au premier abord surprenante de l'humaniste Wilhelm von Humboldt :

« ... Wilhelm von Humboldt – l'un des rares démocrates allemands qui joua un rôle important dans l'émancipation des Juifs de Prusse en 1812, et un rôle encore plus considérable en intervenant en faveur des Juifs au Congrès de Vienne – disait : « En fait je n'aime réellement les Juifs qu'en masse ; en détail j'aime mieux les éviter ». »⁹⁵

Cette affirmation, extraite d'une lettre de Humboldt, ne témoigne pas d'un antisémitisme de sa part, ce serait un contre-sens, mais de sa volonté de défendre les Juifs en tant que peuple, de se battre pour leur droit d'exister en tant que peuple. Ainsi, Wilhelm Von Humboldt s'oppose aux thèses de l'assimilation qui considéraient les Juifs uniquement comme des individus. En effet, cette attitude de la part des assimilationnistes peut se retrouver également chez les antisémites, qui n'hésitent pas à affirmer qu'ils « ont des amis juifs », et cela signifie qu'ils acceptent les Juifs seulement à titre exceptionnel, seulement s'ils le méritent. Pour Wilhelm Von Humboldt, les Juifs ne doivent pas mériter des cadeaux, mais on doit leur garantir des droits. Hannah Arendt démontre dans quelle mesure cette déclaration de Humboldt n'est pas du tout à considérer comme une confidence sur sa vie privée (Wilhelm Von Humboldt avait en réalité

⁹⁴ H.Arendt, « L'organisation politique du peuple juif, Articles d'Aufbau, avril 1944-avril 1945, une leçon en six coups de fusil » in *Écrits juifs*, p 365

⁹⁵ H.Arendt, « les Juifs d'exception » in *La tradition cachée*, p 122

beaucoup d'amis juifs⁹⁶) mais plutôt comment il faut la considérer comme une déclaration à caractère politique.

Ainsi, pour Arendt, la question du droit est essentielle afin de définir le paria. Ce dernier est dans une situation politique dangereuse pour lui-même, dans la mesure où il se situe dans une zone de non droit, c'est-à-dire qu'il n'a pas de droits garantis par des lois, mais des cadeaux et des privilèges donnés par des individus charitables. Paradoxalement, c'est donc l'absence de droits politiques qui empêche alors le paria de se révolter pour son peuple, car celui-ci est obligé envers ses bienfaiteurs. Il est cependant important de nuancer les critiques de Arendt contre la charité, celle-ci ne doit pas être totalement rejetée. En période de guerre, la charité est évidemment nécessaire à la survie de réfugiés, en tant que aide spontanée pour autrui, la charité n'est absolument pas à remettre en question. Elle apparaît par compassion envers autrui et cela est un sentiment tout à fait louable pour Hannah Arendt. Le problème est que la charité semble pertinente dans les situations d'urgence, parce qu'elle permet la survie de ceux qui en bénéficient. La critique de Arendt vise précisément ce terme de survie, comme le rappelle Martine Leibovici :

« ...La charité, bien que nécessaire pour que les hommes survivent, ne peut leur assurer plus que la survie. »⁹⁷

La charité, en assurant la survie des parias, a pour vocation de les protéger. Or pour Arendt, le droit et la justice n'ont pas seulement pour but la protection, la sécurité, mais assure la possibilité d'une vie. Or vivre pour les êtres humains ne consiste pas seulement à rester en vie. Pour échapper au statut de paria, c'est-à-dire au statut d'exception, le droit est nécessaire car il « normalise » les situations des hommes. De plus, dans la notion de charité, le concept de peuple disparaît également et les parias se retrouvent isolés les uns des autres ou bien sont considérés comme une masse de pauvres faibles, sans identité. La charité s'adresse à un autrui anonyme, on éprouve de la compassion envers quelqu'un parce qu'on le considère seulement comme un autre être humain, sans se préoccuper de son identité. Pour Hannah Arendt, le politique est donc relié aux termes de groupe, de peuple et de communauté et ne concerne ni les individus ni l'être humain, réduit à sa survie, comme le sont les parias. C'est en tant que peuple que le paria peut échapper à la domination des autres communautés et à la disparition de son identité dans une

⁹⁶ H.Arendt, « les Juifs d'exception » in *La tradition cachée*, p 123

⁹⁷ M.Leibovici, *Hannah Arendt, une juive...*, p 358

masse uniforme et non par des stratégies individuelles, comme le soutiennent les théories de l'assimilation de l'Aufklärung.

- **alliance et fraternité**

La réponse à l'indignation de Jules Romains comprend également une autre critique à la situation des parias : une critique de la notion de fraternité. En effet, Hannah Arendt critique aussi l'idée que les Juifs en tant que parias ne peuvent compter que sur des amis, sur la fraternité. La fraternité se distingue de la charité dans la mesure où la charité s'exerce entre deux individus inégaux, qui ont un statut différent : le parvenu envers le Schnorrer, le riche envers le pauvre. La fraternité au contraire est un mode de relation entre les parias eux-mêmes. Dans les qualités du paria, nous avons signalé en première partie que les parias sont décrits comme des humanistes fraternels, cultivant la simplicité et l'amitié, contrairement aux parvenus. Ce qui était alors considéré comme une qualité morale, semble également être l'objet de critique de la part de Arendt. En effet, la fraternité est un mode de relation apolitique aux autres. Comme l'écrit Martine Leibovici, la fraternité est à comprendre en rapport direct avec le concept d'acosmisme des peuples parias.

« Fraternité issue de la proximité compatissante des hommes, absence d'espace d'apparence, sont aussi des caractéristiques propres à l'expérience des peuples parias. »⁹⁸

En effet, si les parias se caractérisent par une attitude acosmique, ils entretiennent cependant des liens avec les autres hommes. Ces liens ne sont pas politiques mais dépendent d'une fraternité selon Hannah Arendt. La fraternité est alors définie comme apolitique, dans la mesure où elle évite tout rapport conflictuel aux autres dans la société et ainsi l'attitude d'acosmisme fraternel, comme l'écrit Martine Leibovici, ne cherche pas à modifier la société mais à s'accommoder aux mieux possible des conditions actuelles, les parias ont donc tendance à *« cultiver une contre société sans chercher à modifier les conditions à cause desquelles il y a persécution ou oppression »⁹⁹*. Tandis que le paria conscient cherche à modifier le monde, en se révoltant, en transformant la relation du paria à la société en un conflit, les parias soumis par l'acosmisme fraternel maintiennent le statu quo actuel. L'acosmisme fraternel considère non pas les hommes comme d'autres groupes aux intérêts divergents, mais comme des frères, c'est-à-dire les membres d'une famille, ainsi la fraternité peut se définir comme une forme du concept d'amour. Ce type de relation étouffe toute critique, toute contestation possible, selon Arendt.

⁹⁸ M. Leibovici, *Hannah Arendt, une juive...*, p 285

⁹⁹ M. Leibovici, *Hannah Arendt, une juive...*, p 292

Dans sa réponse à Jules Romains, Arendt met en évidence que les Juifs en tant que parias pendant la seconde guerre mondiale n'ont reçu le soutien que de la part d'« amis condescendants »¹⁰⁰, c'est-à-dire de personnes qui ont eu de la compassion pour les Juifs en tant qu'êtres humains. À la place de cette attitude fraternelle, Hannah Arendt semble valoriser les termes de « compagnons d'armes »¹⁰¹ et, dans d'autres articles défendant la création d'une armée juive, celui d'« alliés ». Ces termes ne sont pas militaires pour Arendt mais ont une signification politique. L'alliance n'est pas fraternelle, elle ne repose pas sur un sentiment d'amour, car l'alliance est contractée entre deux parties égales qui espèrent recevoir des avantages et des bénéfices de la part de l'autre, l'alliance n'est pas gratuite ni spontanée comme le sont la fraternité, l'amour et l'amitié, elle est le résultat d'un calcul politique. Ainsi une alliance peut être temporaire, une fois que le but commun des deux parties est atteint. La fraternité est apolitique, car elle ne résulte pas de calculs ni de raisonnements rationnels. Martine Leibovici explique ainsi la différence entre un lien politique et un lien fraternel en identifiant le lien politique au langage, tandis que le lien fraternel se passe du langage :

« Le lien des hommes en tant que lien mondain n'est pas un lien d'identification : il suppose à la fois que les individus soient séparés et reliés, et [...] une telle relation n'est véritablement actualisée que par le langage. »¹⁰²

Dans une relation fraternelle, les parias semblent pour Arendt reliés a priori, par des liens familiaux, c'est-à-dire naturels. Le paria est dans cette situation réduit à son être naturel ou animal. Le lien entre les parias sont leurs expériences directes et quotidiennes de souffrance, de privation, qui définissent le paria comme un corps dans le présent. Le langage se définit alors comme un lien politique, parce qu'il permet à l'homme de se détacher de son expérience privée, immédiate. Le politique selon Arendt se définit comme un langage dans la mesure où il définit ses acteurs non pas comme des êtres réduits à des corps, mais comme des hommes capables de communiquer avec autrui, de comprendre autrui de façon rationnelle. Pour Arendt, la fraternité des parias, marquée par le silence et en tant que compassion, sentiment immédiat et corporel, est donc apolitique. Le lien politique peut par exemple s'actualiser entre deux parties qui n'ont a priori aucune expérience commune, entre deux communautés éloignées socialement, mais qui perçoivent de façon rationnelle qu'elles ont des intérêts à s'allier. Le lien fraternel des parias

¹⁰⁰ H.Arendt, « La guerre juive qui n'a pas lieu, Articles d'Aufbau, octobre 1941-novembre 1942, la gratitude la maison de Juda ? Lettre ouverte à Jules Romains » in *Écrits juifs*, p 269

¹⁰¹ H.Arendt, « La guerre juive qui n'a pas lieu, Articles d'Aufbau, octobre 1941-novembre 1942, la gratitude la maison de Juda ? Lettre ouverte à Jules Romains » in *Écrits juifs*, p 268

¹⁰² M.Leibovici, *Hannah Arendt, une Juive...*, p 284

semble paradoxalement très fort et fragile à la fois. Il est fort parce qu'il repose sur des expériences émotionnelles profondes, comme la souffrance. Les parias n'ont pas besoin de se parler pour se comprendre. Mais c'est aussi un lien fragile dans le sens où il est automatiquement limité, les parias ne peuvent avoir beaucoup de « frères », car, comme l'écrit Martine Leibovici, « à proprement parler, la souffrance ne se partage pas »¹⁰³. Le lien politique par le langage peut, au contraire de la fraternité, s'étendre à de multiples alliés différents, parce que le lien politique relie des êtres séparés et éloignés (géographiquement, culturellement, socialement), alors que le lien fraternel existe entre des êtres liés naturellement. Ainsi il apparaît comment Arendt définit les parias comme des hommes qui ont tendance à se réduire à leur statut d'animaux, à leurs corps et à leur nature, les parias sont occupés seulement à leur survie comme des animaux, et non à leur vie en tant qu'homme.

• la notion de responsabilité dans le concept de paria

Les critiques de Arendt envers l'attitude du paria et par conséquent à la communauté juive repose sur un présupposé, celui de la responsabilité de chacun dans le domaine politique. En effet, Arendt critique la fraternité des peuples parias et de cette manière, montre que elle-même, membre d'un peuple paria refuse, par ses actes, cette fraternité. La fraternité, la charité, l'acosmisme maintiennent les parias dans l'illusion qu'ils ne seraient que des victimes, qu'ils ne pourraient que subir leur destin, que les autres groupes de la société auraient légitimement le pouvoir. Au contraire, dans son article « Le Juif comme paria », Arendt maintient cette affirmation qui peut sembler très sévère à l'égard des parias :

« ...politiquement parlant, tout paria qui refusait d'être un rebelle était responsable en partie de sa propre position et, simultanément, de la souillure qui en rejaillissait sur l'humanité dont il était un représentant. Il n'y avait aucun moyen d'échapper à cette honte, ni par l'art, ni par la nature. »¹⁰⁴

Une telle déclaration met donc en évidence deux types de responsabilité pour Arendt : responsabilité des parias envers eux-mêmes et responsabilité devant l'humanité. La responsabilité des parias envers eux-mêmes est à mettre en perspective avec la critique de Arendt de la théorie du bouc émissaire. Cette théorie pour Arendt refuse de comprendre pourquoi précisément les Juifs, ou un autre peuple en particulier, sont à un moment donné précis de l'histoire, pris comme cible et désignés comme parias. Arendt met en évidence qu'une telle

¹⁰³ M. Leibovici, *Hannah Arendt, une Juive...*, p 294

¹⁰⁴ H. Arendt, « Le Juif comme paria » in *Écrits juifs*, p 444

conception de l'histoire est clairement indéfendable et que cette théorie ne résiste pas longtemps à un minimum de réflexion qui fait apparaître que :

« le soi-disant bouc émissaire cesse nécessairement d'être l'innocente victime que le monde charge de tous ses péchés afin d'échapper au châtement ; il devient un groupe parmi d'autres groupes, et tous ont leur part dans les affaires de ce monde. »¹⁰⁵

L'attitude apolitique des parias consiste non seulement à se retirer des affaires publiques, du débat de la cité, mais aussi à croire que cela les décharge de toute responsabilité. Or, pour Arendt, la responsabilité ne se prend pas, elle est donnée a priori à chaque groupe, quoiqu'il fasse ou ne fasse pas. Pour Arendt, si l'on suit la théorie du bouc émissaire jusqu'au bout, désigner les Juifs comme boucs émissaires, c'est-à-dire des victimes choisies presque par hasard malgré eux, présuppose également qu'on ne puisse pas expliquer pourquoi tel groupe précis joue le rôle des bourreaux. Ainsi la théorie de l'antisémitisme éternel des sionistes désignent également les bourreaux comme des êtres dépourvus de libre arbitre, qui ne font qu'obéir à des lois immuables. La théorie du bouc émissaire et l'histoire substantialiste des sionistes ont pour point commun qu'elles présupposent que les groupes d'hommes ne sont pas acteurs de l'histoire mais soumis à un destin mécanique au-dessus d'eux et contre leur volonté et de cette manière, écrit Arendt :

« ...l'histoire elle-même est détruite, et sa compréhension – fondée sur le fait qu'elle est l'œuvre des hommes et peut donc être comprise par eux... »¹⁰⁶

Le paria selon Arendt ne subit donc pas l'histoire, il ne se définit pas comme « innocent absolu ». La critique envers les parias et plus précisément envers le peuple juif à travers le concept de responsabilité, concept que beaucoup de sionistes ont reproché à Arendt, tient à l'idée, comme nous l'avons déjà expliqué, que Arendt refuse l'attitude compatissante dans la mesure où elle est apolitique. Arendt insiste sur le fait qu'elle veut garder un regard politique sur sa propre communauté et non pas une relation affective. Mais cette critique a également une autre raison, qui concerne la conception de la philosophie chez Arendt. En effet, il est important de souligner que Arendt ne signifie pas, avec le concept de responsabilité, que les parias soient coupables, pour elle, le but de sa pensée est de comprendre pourquoi un groupe est désigné comme paria et le sens de cette démarche n'est pas d'accuser ni d'innocenter des personnes. Or les théories du bouc émissaire et de l'antisémitisme éternel sont des semblants d'explications.

¹⁰⁵ H. Arendt, *Les origines du totalitarisme, I/L'antisémitisme*, Quarto, p 224

¹⁰⁶ H. Arendt, *Les origines du totalitarisme, I/L'antisémitisme*, Quarto, p 227

Dans *Les origines du totalitarisme*, Arendt les compare aux discours des sophistes de l'époque de Socrate : ces théories ont du succès parce qu'elles persuadent facilement les auditeurs. Cette critique de la persuasion se retrouve également au début du compte rendu du procès de Eichmann, lorsque Arendt émet des critiques quant au « goût pour la mise en scène »¹⁰⁷ du procureur Hausner. Arendt écrit explicitement dans *Les origines du totalitarisme* qu'elle se situe elle-même dans la tradition philosophique de Socrate, qui considère la vérité étrangère au domaine de la persuasion¹⁰⁸. Ainsi Arendt refuse d'aborder la question du paria d'un point de vue compatissant et flatteur. Les peuples parias sont à considérer de la même manière que les autres groupes, ils sont tout aussi responsables du cours de l'histoire, tandis qu'une conception de l'histoire qui présuppose l'innocence des parias avant toute recherche est erronée, car elle est orientée par une idéologie qui nie la possibilité d'une histoire-même.

Le reproche que Arendt émet aux peuples parias en général et aux Juifs en particulier semble donc de présupposer une conception fautive de leur histoire et de la politique et de se croire irresponsable. Mais la critique de Arendt met aussi en avant le concept de responsabilité des parias devant l'humanité et cela s'inscrit dans sa critique du totalitarisme et la définition de l'homme présupposée. En effet, dans la citation extraite précédemment, Arendt parle de « souillure » en affirmant que la « souillure » du paria touche l'humanité entière et ce terme est très important quant à la problématique du paria. Comme le rappelle Marie-Claire Caloz-Tschopp, dans son article « Les Sans-États » paru dans la revue *Tumultes*, le terme de souillure désigne originellement l'impureté du paria dans la société indienne¹⁰⁹. Dans l'analyse des parias en Europe, Arendt n'utilise jamais le mot « souillure », dans la mesure où c'est un terme religieux et non politique. Les parias en Europe ne sont pas exclus selon des lois religieuses mais par des forces politiques. Or ici, il est question de souillures faites à l'humanité, Arendt parle comme si l'humanité était souillée au contact du paria, de même que les Brahmanes indiens sont considérés comme souillés quand ils sont en contact avec un intouchable. Arendt présuppose une responsabilité des parias devant l'humanité, parce que, en tant que membres de l'humanité, ce sont eux qui participent à sa définition, à ce qui la compose. Pour Arendt, la définition de l'humanité ne dépend pas d'une nature humaine donnée et éternelle, mais elle est construite par l'histoire et par les groupes d'hommes qui font l'histoire. Ainsi les parias et leurs oppresseurs sont responsables devant l'humanité et doivent par conséquent répondre de leurs

¹⁰⁷ H. Arendt, *Eichmann à Jérusalem*, Quarto, p 1022q

¹⁰⁸ H. Arendt, *Les origines du totalitarisme, I/L'antisémitisme*, Quarto, p 227

¹⁰⁹ M-C. Caloz-Tschopp, « Les Sans États « ni minoritaires, ni prolétaires, en dehors de toutes les lois » » in *Tumultes*, numéro 21-22, 2003, p 22

actes pas seulement devant leur peuple, ni devant leur pays, mais aussi devant l'humanité, comme l'écrit Ron.H.Feldmann :

« Cette responsabilité à l'égard du monde humain, que l'on soit victime ou oppresseurs, est au cœur de la philosophie politique d'Hannah Arendt... »¹¹⁰

C'est pour cette raison que dans son ouvrage *Penser l'évènement*, alors que de nombreux allemands affirmaient avoir honte d'être allemand à cause de la Shoah, Arendt déclare que les hommes devraient avoir honte d'être des hommes, parce que la Shoah a été causée par des êtres humains et que ce crime définit donc en partie l'humanité toute entière et non l'Allemagne seule. Les parias conscients, ceux qui se révoltent et refusent un statut inhumain ont donc, selon Arendt, le devoir d'éveiller la conscience des autres parias. Comme le chapitre précédent à propos de la révolte l'explique, le paria conscient ne se révolte pas seulement pour améliorer sa propre situation, il se révolte également par devoir envers l'humanité, sa révolte profite à l'humanité et aux autres peuples, parce qu'elle est une résistance au système totalitariste. En effet ce concept de responsabilité devant l'humanité s'oppose à la conception de la nature humaine des idéologies totalitaires comme celle du National-socialisme de Hitler. Cette dernière imposait un modèle d'une soi-disant nature humaine à laquelle devaient se conformer tous les hommes, les individus déviants devant être éliminés. Dans ce cas, l'homme correspond à une nature imposée par une autorité d'en haut. Pour Arendt, il n'y a pas de nature humaine qui précède les êtres humains, l'humanité se compose de ses représentants et chacun de ses représentants la définit et est responsable de sa définition.

Le concept de paria se définit dans ce chapitre comme un contre-modèle politique pour Arendt. En effet, elle démontre que le paria, en tant que minorité, a des stratégies afin de supporter sa condition, mais n'organise aucune action afin de modifier la réalité. Les possibilités que s'offre le paria sont la charité de la part d'un groupe ou d'une personne dominants ou encore la fraternité avec d'autres parias, ces postures sont apolitiques selon Arendt et laissent les parias dans l'illusion qu'ils ne sont pas responsables de leur situation. Au contraire, Arendt met au centre de sa théorie politique le concept de responsabilité. Le paria rebelle est conscient de cette responsabilité, parce qu'il porte dans sa révolte la volonté de changer lui-même sa situation et non pas de subir un destin ni la domination d'autres groupes. Ainsi les concepts d'action et de responsabilité dans l'œuvre de Arendt semblent directement liés. Le paria soumis, inconscient de sa propre responsabilité, est marqué par la passivité

¹¹⁰ R.H.Feldmann, introduction aux *Écrits juifs*, p 94

politique. Le concept de responsabilité, de même que celui de révolte chez le paria en tant que minorité s'opposent à celui d'acosmisme et s'inscrivent également dans la réflexion de Arendt sur le totalitarisme.

C/Le concept de paria, en tant que Sans-État, dans la critique des Droits de l'Homme

La figure du paria n'est pas seulement au cœur de la dénonciation par Arendt de l'incapacité des théories sionistes et assimilationnistes à proposer une réelle résistance face aux totalitarismes, le concept du paria est également utilisé dans son analyse de l'impuissance de la politique des Droits de l'Homme, comme l'écrit Stefan Gosepath dans son article « Hannah Arendts Kritik der Menschenrechte und ihr « Recht, Rechte zu haben » » :

« es ist genau diese totalitäre Herrschaftsform [die nationalsozialistische Terrorherrschaft], die nach Arendt die Idee der Menschenrechte als ohnmächtig erwiesen hat. »¹¹¹

Le Sans-État se définit comme un paria politique moderne d'une grande vulnérabilité. Pour Arendt, tandis que le minoritaire, dans la mesure où il fait partie d'un groupe, bénéficie de conditions de possibilité afin de se révolter, le Sans-État ne peut rien exiger. Pendant la seconde guerre mondiale, la dénationalisation de nombreux Juifs allemands, devenus Sans-États et contraints à se réfugier chez d'autres pays occidentaux et traités à nouveau de façon inhumaine (enfermés dans des camps comme en France par exemple) présenta à Arendt la preuve de l'inefficacité des Droits de l'Homme, que ces droits étaient, comme elle l'écrit elle-même de façon radicale, « un idéalisme sans espoir », « une hypocrisie hasardeuse et débile »¹¹². À cette situation sans équivalent des parias Sans-États, Arendt tente de répondre par le concept du « droit d'avoir des droits ». Ainsi, le concept de paria apparaît encore comme vulnérable de par sa non appartenance à un corps politique.

¹¹¹ S.Gosepath, « Hannah Arendts Kritik der Menschenrechte und ihr „Recht, Rechte zu haben“ » in *Hannah Arendt, verborgene Tradition : Unzeitgemäße Aktualität?* P 279 , „c'est justement cette forme de domination totalitaire [la domination par la terreur du National-socialisme] qui a révélé à Arendt l'idée d'impuissance des Droits de l'Homme. »

¹¹² H.Arendt, *Les origines du totalitarisme*, Quarto, p 564

• Esclaves, minorités et Sans-États : des degrés du statut de paria

La figure moderne du paria politique se cristallise autour du statut des Sans-États pour Arendt. Cette nouvelle définition du paria s'explique par une distinction que Arendt propose dans *Les origines du totalitarisme* entre les Sans-États, les minorités et les esclaves où l'on voit apparaître clairement dans quelle mesure les Sans-États peuvent être considérés comme les parias politiques modernes. Arendt analyse les Droits de l'Homme comme un texte qui a pour présupposé fondamental la suppression de l'esclavage de naissance, statut qui existait dans les sociétés traditionnelles et féodales en Europe où c'était la naissance qui déterminait de la liberté ou non d'un être humain. Par exemple le serf était un homme qui naissait paysan et était attaché en quelque sorte à la terre où il était né, qui elle-même appartenait à un seigneur. Mais pour Arendt les Droits de l'Homme n'ont pas prévu le cas des Sans-États et elle décrit leur sort politique comme étant pire que celui des esclaves :

« À la lumière des évènements récents, on peut dire que même les esclaves faisaient encore partie d'une certaine forme de communauté humaine ; leur travail était nécessaire, utilisé, exploité et cela les maintenait au sein de l'humanité. Être esclave, c'est après tout avoir un signe distinctif, une place dans la société ... »¹¹³

Le phénomène des Sans-États semble spécifique au XXème siècle, puisqu'il découle de l'organisation de tous les États européens en nations, des territoires politiques homogènes et politiquement uniformes. Pendant la seconde guerre mondiale, par exemple, de nombreux Juifs allemands et russes se sont retrouvés Sans-États à la suite de la dénationalisation organisée par les régimes totalitaires comme en Allemagne nazie. Le statut des Sans-États, contrairement à celui des esclaves n'est alors plus réglementé par les lois du pays, pour les Sans-États, la loi ordinaire n'est plus valable, c'est en cela qu'ils sont des parias politiques. Pour Arendt, le sort du Sans-État est donc pire que celui de l'esclave parce qu'il ne fait pas partie d'une communauté ni d'une quelconque organisation politique, au sein de laquelle il pourrait revendiquer des droits. L'esclave, bien que soumis, est un statut politique, reconnu par une communauté politique, au sein de laquelle il peut se révolter, faire changer son statut. En revanche il est impossible pour le Sans-État d'adopter la révolte du paria conscient. Ainsi le Sans-État, comme

¹¹³ H. Arendt, *Les origines du totalitarisme*, Quarto, p 600

le définit Marie-Claire Caloz-Tschopp dans son article « Les Sans-États : « ni minoritaires, ni prolétaires, en dehors de toutes les lois » » est caractérisé par la privation radicale.

« Chez Arendt, la « souillure » du paria indien devient une absence de place et d'appartenance quand il devient, dans l'histoire du XXe siècle, une personne déplacée, réfugiée, une minorité ou un peuple sans État »¹¹⁴

Contrairement aux peuples minoritaires qui sont considérés comme des parias dans la mesure où ils sont devant la loi des cas à part entière et vivent sous une juridiction spéciale, les Sans-États sont des parias politiques, parce qu'ils ne bénéficient plus d'aucun droit, même pas des lois d'exception. Le danger pour les minorités vivant dans un État nation est donc de se retrouver relégué au rang de Sans-État. Ainsi Arendt semble montrer qu'il existe des degrés dans le statut de paria, d'après lesquels les Sans-États apparaissent comme le statut le plus vulnérable.

« Les minorités n'étaient qu'à moitié apatrides ; elles appartenaient de jure à un corps politique, même si elles avaient besoin d'une protection supplémentaire [...] mais d'autres droits plus élémentaires, comme le droit à la résidence et au travail, restaient intacts. »¹¹⁵

Les Sans-États se définissent donc comme un type de paria moderne extrêmement vulnérable. Ne bénéficiant pas d'appartenance à une communauté, ils sont réduits à recevoir la charité, en tant qu'aide gratuite, dans cette situation d'urgence, elle semble alors indispensable, dans la mesure où les Sans-États ne peuvent pas réclamer qu'on leur accorde ce à quoi ils auraient droit. Ainsi il apparaît sur ce point comment Arendt définit les conditions de la révolte du paria conscient, comme ce fut déjà expliqué dans un chapitre précédent, c'est donc au sein d'une communauté, même minoritaire mais reconnue par des lois, que le paria peut se rebeller. Une minorité, telle que les Juifs ou les Roms enfermés dans les camps de concentration, sont déjà réduits au statut de Sans-États et la révolte est désormais impossible. Hannah Arendt met en évidence l'idée que les Droits de l'Homme, en cherchant à résoudre le problème de l'esclavage traditionnel, n'ont pas prévu l'apparition de nouveaux statuts spécifiquement modernes, comme celui des Sans-État, qui caractérisent l'histoire du XXème et encore celle du début du XXIème siècle.

¹¹⁴ M-C. Caloz-Tschopp, « Les Sans-États: « ni minoritaires, ni prolétaires, en dehors de toutes les lois » » in *Tumultes*, numéro 21-22, p 222

¹¹⁵ H. Arendt, *Les origines du totalitarisme*, Quarto, p 573

• **Droits de l'homme et droits du citoyen, ou le problème des parias du « droit d'avoir des droits »**

Ainsi, le concept du paria en tant que Sans-État ne concerne plus les théories sionistes et assimilationnistes, qui ont pour but de défendre une minorité. Au contraire, le problème des Sans-États se réfère aux manques de la politique des Droits de l'Homme selon Arendt. L'expérience des Sans-États au XXème siècle est la preuve que les Droits de l'Homme sont impuissants à réellement garantir des droits, pour Arendt, seul un être humain en tant que citoyen a des droits garantis, tandis qu'un être humain, en tant qu'être humain, comme le sont justement les parias en tant que Sans-États, ne peut bénéficier que de la charité occasionnelle, mais pas de droits. Or les Droits de l'Homme se présupposent comme des droits universels, donnés à la naissance, mais l'expérience des génocides et des dénationalisations a montré comme l'écrit Marie-Claire Callot-Tschopp, que :

« La perte des droits nationaux a entraîné la perte des droits humains. « Le monde n'a rien vu de sacré dans la nudité abstraite d'un être humain », écrit-elle [Hannah Arendt]. »¹¹⁶

Être privé d'État cela signifie, dans la philosophie de Arendt, être privé de politique, de la possibilité de revendiquer des droits. Les Droits de l'Homme sont définis comme une déclaration pré-politique et c'est cela qui les rend impuissants face aux méthodes totalitaires. Les Sans-États sont caractérisés politiquement par la « Weltlosigkeit » c'est-à-dire l'absence de monde ou l'acosmie. Il faut différencier clairement l'acosmie des Sans-États de l'acosmisme des parias des peuples minoritaires. L'acosmisme se définit comme une attitude spécifiques des parias en tant que peuples minoritaires. Ce type de paria est encore inclus dans une communauté, considérés comme une exception par l'État, mais son attitude politique, l'acosmisme, tend à le séparer du politique. En revanche, l'acosmie désigne la séparation radicale et définitive des Sans-États par rapport au politique, c'est-à-dire au monde. Les parias Sans-États sont définis comme des sauvages, c'est-à-dire des hommes réduits à leur existence en tant qu'être humain, ils ne sont que « *la nudité abstraite d'un être humain* », comme l'écrit Waltraud Meints-Stender dans son article « Hannah Arendt und Das Problem der Exklusion – eine Aktualisierung » publié dans le recueil *Hannah Arendt : Verborgene Tradition – Unzeitgemäße Aktualität ?* :

¹¹⁶ M-C. Calloz-Tschopp, « Les Sans-États: « ni minoritaires, ni prolétaires, en dehors de toutes les lois » » in *Tumultes*, numéro 21-22, p 233

« Er [Der Staatenlose] wird seines Bezugs zur Welt gewaltsam beraubt, reduziert auf die nackte Existenz, und dadurch in den Naturzustand zurückgeworfen. »¹¹⁷

Les Droits de l'Homme sont incapables de protéger les hommes de l'acosmie, dans la mesure où ces droits sont pensés comme naturels. Pour Arendt, il est naïf voire même dangereux pour les hommes de penser qu'ils existeraient des droits pré-politiques, garantis par la Nature, les droits sont toujours possibles et garantis dans un monde, c'est-à-dire un espace politique, pour des sujets politiques et non pas pour de simples hommes comme le sont les Sans-États. Ainsi l'idée d'un « droit d'avoir des droits » dépend, dans la philosophie de Arendt, de ce présupposé selon lequel seule l'appartenance à un monde, c'est-à-dire à une communauté politique, peut garantir des droits et donner la possibilité de revendiquer des droits, ainsi l'écrit Stefan Gosepath dans son article « Hannah Arendts Kritik der Menschenrechte und ihr « Recht, Rechte zu haben » » :

« Arendt schlägt deshalb eine grundsätzlichere Neubestimmung vor. Für sie gibt es nur „ein einziges Menschenrecht“ und das ist das „Recht, Rechte zu haben“. Was nötig sei, sei das Recht, zu einer politischen Gemeinschaft zu gehören... »¹¹⁸

Arendt montre en quoi le concept de droits humains reposant sur la nature est non seulement contradictoire, puisque des droits sont toujours garantis par une communauté politique et non par la nature, mais ces droits, dans la situation des parias Sans-États, se sont révélés dans les faits totalement impuissants et inutiles face au caractère destructeur des régimes totalitaires.

Le concept de paria dans la philosophie politique de Arendt comporte donc de multiples sens mais se situe toujours dans le cadre de la mise en garde de Arendt face aux totalitarismes. Tout d'abord le paria conscient des peuples minoritaires met en évidence la notion d'action, qui peut se présenter sous la forme de la révolte politique pour Arendt. Le paria conscient s'oppose donc au paria soumis des minoritaires qui ne se révolte et n'a pas conscience de sa propre responsabilité dans l'histoire. Pour Arendt, les deux concepts d'action et de responsabilité sont

¹¹⁷W.Meints-Stender, „Hannah Arendt und das Problem der Exklusion – eine Aktualisierung“ in *Hannah Arendt : Verborgene Tradition – Unzeitgemäße Aktualität?* P 256, « Il [Le Sans-État] est violemment privé de son rapport au monde, réduit à l'existence nue, et de cette manière rejeté dans l'état de nature. »

¹¹⁸S.Gosepath, « Hannah Arendts Kritik der Menschenrechte und ihr „Recht, Rechte zu haben“ » in *Hannah Arendt, verborgene Tradition : Unzeitgemäße Aktualität?* P 282 « c'est pourquoi Arendt propose une redéfinition fondamentale. Pour elle il n'y a qu'un seul « droit de l'homme » et c'est le « droit d'avoir des droits ». Ce qui est nécessaire, selon elle, c'est le droit d'appartenir à une communauté politique... »

toujours corrélés, dans la mesure où elle présuppose que l'histoire est faite par les actions des hommes et refuse l'idée d'un destin. Le paria conscient est une forme de résistance aux totalitarismes, car il s'oppose à l'uniformisation des groupes en masse. Le concept du paria conscient sert donc pour Arendt à réfuter les théories sionistes et assimilationnistes qui ne proposent aucune résistance face aux phénomènes totalitaires. Le sionisme choisit de créer un État spécifiquement juif, donc en quelque sorte uniformisé, et l'assimilation prône également une forme d'uniformisation. Cependant la figure du paria Sans-État dépasse celle du paria minoritaire, il y a donc pour Arendt des degrés dans le statut de paria. La figure du paria Sans-État pose problème, car il est dans l'impossibilité de se révolter, il est empêché de devenir un sujet politique. Ce cas extrême conduit Arendt à conclure à l'impuissance des Droits de l'Homme et la nécessité de l'appartenance à une communauté politique.

Troisième partie : Le concept de paria dans la réflexion sur le statut des minorités, acosmisme et politisation de groupes minoritaires

«Présumer que ces horreurs sont quelque chose qui relève du passé serait commettre la plus grande erreur. »

Hannah Arendt, « L'Histoire du grand crime » (1952) in *Écrits juifs*, p 640

La réflexion sur le paria par Arendt se présente comme une mise en garde aux générations futures, Arendt ne considère pas son travail comme une pure analyse du passé mais également comme des outils pour le futur. Le concept de paria est fondamentalement lié à son analyse des régimes totalitaires, mais il serait réducteur de penser que cette analyse est seulement une analyse historique du nazisme allemand et du communisme soviétique. Le totalitarisme n'est pas un phénomène historique, lié à des États en particulier, mais s'identifie plutôt à une tendance politique, qui peut réapparaître. Pour Arendt, le totalitarisme s'interprète comme une menace sur l'homme, une menace qu'il faut sans cesse repousser. Ainsi il est intéressant de se demander comment le concept de paria peut s'utiliser pour comprendre la situation d'autres peuples que les Juifs européens en dehors du contexte de la seconde guerre mondiale et du régime nazi. Les autres peuples minoritaires analysés dans ce présent travail ne peuvent évidemment pas correspondre trait pour trait à la situation des Juifs, du fait que leur

histoire est automatiquement différente, ils ne sont pas en contact avec les peuples européens occidentaux de la même manière. Cependant le concept de paria proposé par Arendt permet d'éclairer certains aspects de la situation de ces peuples minoritaires, leur rapport à l'acosmisme et dans d'autres cas, leur sortie de l'acosmisme et leur entrée dans le politique. Le présent travail propose une actualisation du concept de paria, de même que Seyla Benhabib dans son article « The Pariah and Her Shadow : Hannah Arendt's Biography of Rachel Varnhagen », publié dans *Feminists Interpretations of Hannah Arendt*, refuse de considérer le travail de Arendt comme un fait historique et pense l'actualisation du concept de paria non pas comme un anachronisme, mais comme un questionnement du présent grâce à un concept de philosophie politique.

*« Applied to Arendt's work, this would mean that all questioning of her work, particularly on the women's issue, would be considered anachronistic and insensitive to her own historical concerns. [...] In view of the enormity of Arendt's contribution to political thought in this century, I resist the conclusion that we should only treat her as a sociological curiosity. »*¹¹⁹

Ainsi, alors que les interprétations historiques de l'œuvre de Arendt semblent montrer une certaine réticence de la part de Arendt à défendre la cause féministe, il sera présenté, dans quelles mesures le concept de paria est pertinent dans l'analyse de la condition féminine, car il met principalement en évidence le problème de l'acosmisme de la condition féminine. Enfin, la question des mouvements ouvriers au XIXème siècle est également analysée par Arendt comme un processus historique au cours duquel un domaine social, le travail, devient un enjeu politique. Martine Leibovici propose de comprendre comment les ouvriers, de groupe atomique, proches des parias, se sont constitués comme un groupe et une force politique. Ainsi, les groupes étudiés dans ce présent travail rassemblent tous ces deux caractéristiques, une tendance à l'acosmisme d'un côté, qui les définit comme parias et une volonté ou une recherche de politisation, à l'image du paria conscient de Arendt.

¹¹⁹ S.Benhabib, « The Pariah and Her Shadow : Hannah Arendt's Biography of Rahel Varnhagen" in *Feminists Interpretations of Hannah Arendt*, p 85 « Appliqué au travail de Arendt, cela signifierait que tout questionnement de son travail, surtout en ce qui concerne la question des femmes, serait considéré comme anachronique et insensible à ses propres préoccupations historiques. [...] Étant donné l'énorme contribution de Arendt à la pensée politique au cours de ce siècle, je résiste à la conclusion que nous devrions la traiter uniquement comme une curiosité sociologique. »

I/Des peuples et des communautés minoritaires en situation de paria : les afro-américains et les Roms dans les sociétés occidentales

De nombreux peuples ont été et peuvent être considérés comme minoritaires dans les sociétés occidentales. Au cours du XX^{ème} siècle, on peut noter de nombreuses guerres dont l'enjeu était l'indépendance d'un peuple minoritaire, contenu au sein d'un État, comme par exemple le Kosovo en Serbie dans les années 90. D'autres peuples font encore parties d'États, en tant que communauté à part entière, comme par exemple les peuples amérindiens aux États-Unis qui ont subi la colonisation de leurs territoires par des peuples étrangers. Dans le présent travail, nous nous proposons d'analyser tout d'abord comment la situation du peuple rom en Europe actualise le concept de paria. Les Roms semblent au cours de l'histoire du XX^{ème} siècle très proches des Juifs, dans la mesure où ils se sont également retrouvés être les cibles du National-socialisme dans les années 30 et 40. De même la situation des communautés afro-américaines aux États-Unis sera analysée dans la mesure où Arendt elle-même s'est intéressée à leur histoire et leur révolte politique dans les années 50 et 60, qui les rapproche de la figure du paria conscient.

• les Roms, un peuple hôte, un peuple paria

Le concept de paria permet d'expliquer la situation du peuple rom en Europe occidentale et également orientale. En effet la situation de ce peuple est tout d'abord marquée par une exclusion géographique et sociale clairement identifiables. Les Roms semblent donc définis comme un peuple hôte en Europe, dans la mesure où l'on estime qu'ils sont un peuple originaire d'Inde et dont l'émigration en Europe commence clairement à partir du XIV^{ème} siècle. Les Roms adoptent souvent la religion des pays où ils vivent, mais conservent certains rites et cultes spécifiques à leur peuple. Les Roms, de même que les Juifs avant les décrets d'émancipation, se retrouvent souvent séparés spatialement du reste de la population de l'État dans lequel ils vivent, ils s'installent dans des ghettos, des camps réservés pour eux. Comme le décrit Ian Hancock dans son article « Les Roms dans l'Europe contemporaine », les Roms sont physiquement exclus des autres populations européennes, comme le montrent ces exemples :

« Le mur construit à Usti nad Labem en République tchèque en 1999 pour séparer les Roms du reste de la ville ou le ghetto dont Ion Rotaru, maire de Piatra Neamt en Roumanie, annonça en 2001 qu'il voulait le créer pour les habitants roms de cette ville sur l'emplacement d'un ancien

*élevage de poulets—voilà deux initiatives destinées à nous exclure du reste de la communauté. »*¹²⁰

De telles sortes de camps sont également présents en Europe occidentale, en France, où les Roms occupent des espaces réservés, dont les conditions de vie sont proches de celles des bidonvilles¹²¹, c'est-à-dire dans des habitations éphémères, qui ne sont pas reliées aux réseaux d'eau et d'électricité. Cette exclusion spatiale et géographique s'accompagne d'un rejet social, de discriminations et de dévaluations de la part des sociétés européennes non-roms. Pour Ian Hancock, le rejet social des Roms se manifeste au quotidien, par exemple à l'embauche ou encore à l'école¹²². Il semble que, de même qu'avant les décrets d'émancipation, certains métiers étaient réservés aux Juifs, les Roms ont également développé en Europe des métiers considérés comme spécifiquement roms, mais comme l'écrit Ian Hancock, ce sont plus exactement des « *moyens de subsistance* » que de véritables métiers, comme par exemple la voyance et la prédiction de l'avenir¹²³. Mais ce qui caractérise profondément la situation des Roms en tant que peuple paria est sûrement leur situation politique. Les Roms ne constituent pas un État, de même que la communauté juive au XIX^e siècle, et leur statut de peuple n'est pas non plus reconnu par les sociétés non-roms. Ian Hancock développe, parallèlement à la distinction par Arendt entre judaïsme et judéité, l'idée que les Roms sont considérés comme des groupes cultivant des mœurs et des comportements spécifiquement roms. Arendt montre que l'assimilation des Juifs à la judéité, à des types de comportement et de psychologies, comme la gentillesse pour les Juifs parias ou la cupidité pour les parvenus, tendait à nier l'idée que les Juifs étaient un peuple. Ces théories de l'assimilation, comme le montrent la première partie, présupposaient donc que c'était le manque d'éducation qui empêchait les Juifs de s'intégrer. Pour le cas des Roms, Ian Hancock semble tirer les mêmes conclusions.

« Tant qu'on nous considère comme un peuple défini seulement par un comportement, l'idée demeure que nous pouvons cesser d'être des bohémiens par le seul fait de changer ce comportement, de la même manière que les hippies pourraient choisir de cesser d'être des

¹²⁰ I.Hancock, « Les Roms dans l'Europe contemporaine » in *Tumultes*, n°21-22, p 75

¹²¹ À ce sujet, on peut consulter par exemple le documentaire « Moulin Galant, la question rom » réalisé par Mathieu Pheng et diffusé sur le site d'information Mediapart, le 10 novembre 2012, qui montre entre autres les conditions de vie des Roms dans un bidonville en Essonne, <http://www.mediapart.fr/journal/france/051112/dans-le-bidonville-de-moulin-galant-un-film-sur-les-roms-et-les-elus-locaux>

¹²² I.Hancock, « Les Roms dans l'Europe contemporaine » in *Tumultes*, n°21-22, p 71

¹²³ I.Hancock, « Les Roms dans l'Europe contemporaine » in *Tumultes*, n°21-22, p 75

hippies ou les vagabonds des vagabonds. Si on ne nous considère pas sérieusement comme formant un peuple, nos conditions de vie ne seront jamais sérieusement prises en compte. »¹²⁴

Les Roms ne sont pas susceptibles d'être réduits à des comportements que l'éducation peut changer, ils se définissent comme un peuple et comme un peuple paria, dans la mesure où les sociétés européennes non-roms ne semblent pas prêtes à les accueillir sur leurs territoires en tant que Roms, et non en tant que Roms « éduqués », c'est-à-dire éduqués selon les critères de la société européenne non-rom. La situation politique des Roms, sans État, sans gouvernement et la plupart du temps sans institution politique pour les représenter dans l'espace public semble également une piste d'explication à leur statut de paria en Europe. Souvent les conditions de vie des Roms sont dénoncées et exposées dans les médias par l'initiative d'associations ou d'organisations non gouvernementales, comme par exemple la Ligue des Droits de l'Homme, Amnesty Internationale ou encore le Secours catholique. Ainsi la situation des Roms semble également illustrer le problème de la faiblesse des Droits de l'Homme : les Roms, en tant que peuple paria, ne bénéficient pas automatiquement des Droits de l'Homme, mais doivent exiger que les pays dans lesquels ils s'installent leur accordent ces droits.

• la figure du bohémien et celle du paria

Il est intéressant d'analyser non seulement les préjugés négatifs à l'égard du peuple rom mais également les images positives que les sociétés européennes non-roms leur attribuent. Les Roms en tant que peuple paria semblent également subir les mêmes préjugés culturels que les Juifs. La figure du bohémien semble certes une figure positive mais se caractérise en réalité par des clichés qui offrent une vision romantique et romancée des conditions de vie des Roms. La figure du paria juif et les clichés qui l'accompagnent semblent étrangement rappeler celle du bohémien. Le paria juif, opposé au parvenu, est doté par la société non-juive de qualités morales, comme la gentillesse, l'humanité, la fraternité ou encore la simplicité. Ces clichés, qui semblent au premier abord moralement bon, existent également à l'égard des Roms réduits à la figure du bohémien. La société européenne attribue au bohémien des qualités psychologiques et morales, comme le souligne Ian Hancock :

« Depuis le XIXe siècle, on a construit une figure littéraire de « bohémien », que l'on présente comme une incarnation de la liberté : liberté par rapport à toute responsabilité, liberté par

¹²⁴ I.Hancock, « Les Roms dans l'Europe contemporaine » in *Tumultes*, n°21-22, p 84

*rapport aux exigences de l'hygiène, liberté par rapport aux contraintes morales, par rapport à la routine du travail quotidien. »*¹²⁵

Le bohémien et le paria juif sont réduits au niveau du « bon sauvage », une humanité qui ne serait pas corrompue par la société, par la technique ou encore par le savoir. Ces préjugés qui semblent positifs, reposent en réalité sur une vision naïve de ces peuples et tendent à les définir comme des groupes acosmiques. Comme la deuxième partie du présent travail l'explique, l'acosmisme, caractéristique des peuples parias, est, selon Arendt, très dangereuse pour ces peuples eux-mêmes. Le paria juif et le bohémien se rapportent à une vision idyllique des conditions de vie des Juifs et des Roms et peuvent être mis en rapport avec la curiosité des sociétés européennes du XIX^{ème} siècle pour l'exotisme et l'étrange, comme le rapporte Hannah Arendt dans son analyse de l'œuvre littéraire de Marcel Proust *À la recherche du temps perdu*. La liberté du bohémien, la simplicité du paria juif semblent incarner des fantasmes ou des rêves nostalgiques pour la société européenne chrétienne du XIX^{ème} siècle. Dans le roman de Marcel Proust, la figure de l'homosexuel, comme l'incarne Me.de Charlus, est centrale dans cette analyse et Arendt la compare à la condition sociale des Juifs.

*« Proust montre comment M.de Charlus, auparavant toléré « malgré son vice » en raison de son charme personnel et d'un nom ancien, est maintenant porté au zénith social. Il n'avait plus besoin de mener une double vie et de cacher ses relations suspectes ; au contraire on l'encourageant à les amener dans les salons à la mode. Certains sujets de conversations qu'il eût auparavant évités [...] éveillaient maintenant une curiosité avide [...]. Il arriva aux Juifs une aventure analogue. »*¹²⁶

La fascination que provoquent le bohémien, le paria juif ou l'homosexuel sur la « bonne société », la société bonne selon les critères culturels européens, est directement liée à leur exclusion sociale, à leur statut de paria. Leur caractère étranger provoque de la curiosité mais non pas de l'acceptation, c'est en cela qu'ils sont parias, c'est-à-dire exceptions, anormaux. Comme l'évoquait déjà la comparaison de Ian Hancock entre les Roms et les hippies, la figure du bohémien apparaît comme un adepte d'une contre-culture, c'est-à-dire d'une culture qui serait élaborée en réaction à la culture européenne du XIX^{ème} siècle, chrétienne et industrialisée, et non comme le possesseur de sa propre culture, indépendante des européens non-roms.

¹²⁵ I.Hancock, « Les Roms dans l'Europe contemporaine » in *Tumultes*, n°21-22, p 78

¹²⁶ H.Arendt, *Les origines du totalitarisme*, Quarto, p 317

« Au moment où les moulins, les mines, les usines et les transports ferroviaires transformaient le pays, les perceptions du monde pré-industriel et rural du siècle précédent furent dotées d'une qualité magique qui fut mise en avant dans les poèmes et les peintures des années 1850. Cette vision nostalgique idéalisa le monde du fermier, du berger et de la vie rurale. Les Roms apparurent comme les derniers symboles de ce monde en train de disparaître, comme une population isolée, non corrompue par la civilisation, n'aspirant à rien d'autre qu'à vivre par les champs et les bois. »¹²⁷

Ainsi la figure du bohémien comme stéréotype du paria rom semble rejoindre celle du paria juif au XIX^{ème} siècle, dans la mesure où elles incarnent toutes les deux des attitudes et des conditions de vie exceptionnelles, jugées marginales et anormales par rapport à la société européenne chrétienne du XIX^{ème} siècle. Dans les deux cas, il semble également que la fascination et la répulsion que ces figures provoquent, témoignent de leur statut de paria.

• la communauté afro-américaine : révolte et désobéissance civile

Le cas de la communauté afro-américaine est présente dans l'œuvre de Arendt, notamment dans son article « La désobéissance civile », au moment où les Etats Unis sont confrontés au mouvement des droits civiques et aux revendications des Noirs. Malgré l'abolition de l'esclavage au XIX^{ème} siècle, le statut des afro-américains dans la société occidentale américaine n'est pas parvenu à l'égalité des conditions. Arendt fait apparaître nettement la différence entre l'abolition de l'esclavage et l'intégration des Noirs à la société, de même que le décret d'émancipation ne signifiait pas l'acceptation sociale des Juifs au XIX^{ème} siècle :

« Même les partisans de l'émancipation songeaient à une ségrégation des Noirs, ou, de préférence, à leur expulsion. Tel était le cas de Jefferson [...] et de Lincoln qui s'efforçait encore en 1862 « de persuader... une délégation d'hommes de couleur [venue le voir]... d'établir une colonie en Amérique centrale. »¹²⁸

Ainsi, d'esclaves les Noirs américains passent au statut de citoyen de seconde zone, c'est à dire dans une situation très proche de celle des Juifs européens au XIX^{ème} siècle, parias sociaux. La ségrégation des Noirs tend en effet à les définir comme des parias. Dans les années 50 aux États-Unis, apparaissent de nombreuses protestations, qui prennent la forme de désobéissances civiles, comme par exemple le célèbre boycott des bus de Montgomery en réaction à la

¹²⁷ I.Hancock, « Les Roms dans l'Europe contemporaine » in *Tumultes*, n°21-22, p 81

¹²⁸ H.Arendt, « La désobéissance civile » in *Du mensonge à la violence*, p 92

ségrégation dont avait été victime Rosa Parks. Dans son article, Arendt propose une définition de la désobéissance civile en l'opposant principalement à l'objection de conscience. La désobéissance civile est en revanche à rapprocher de la révolte du paria conscient pour plusieurs raisons. La distinction entre désobéissance civile et objection de conscience est subtile, car pour Arendt, on les identifie souvent à cause du cas de Henry David Thoreau. En effet, on attribue souvent à ce personnage l'invention de la désobéissance civile, or pour Arendt, son geste relève de l'objection de conscience, il est apolitique. Ce qui définit la désobéissance civile comme politique et ce qui la rapproche alors de la révolte du paria, c'est son caractère public. Henry David Thoreau est célèbre pour avoir refusé de payer un impôt utilisé pour financer une guerre contre le Mexique, mais Arendt conteste l'idée que son acte soit une désobéissance civile au sens où elle la définit, c'est-à-dire un acte politique :

*« Thoreau lui-même, dans le célèbre essai qu'il écrivit après l'incident, On the Duty of Civil Disobedience, introduisant ainsi ce terme de « désobéissance civile » dans notre vocabulaire politique, s'est placé sur le terrain de la conscience individuelle et des obligations imposées par cette conscience morale. »*¹²⁹

Le geste de Thoreau se définit, selon Arendt, comme un acte dicté par la morale à la conscience individuelle. C'est en tant qu'individu, isolé et dans un dialogue avec lui-même, que Thoreau refuse de payer l'impôt. Son acte est donc apolitique, car il oppose aux lois sa propre conception de la morale. Comme l'écrit Arendt, Thoreau refuse d'obéir, car la loi le pousse lui en tant qu'individu vers un acte immoral. La désobéissance civile des afro-américains et la révolte du paria conscient sont au contraire des actes politiques, car leurs acteurs ne se présentent pas en tant qu'individus, qui soutiennent une morale face aux lois. Ces révoltés se définissent tout d'abord comme des groupes, et comme des groupes qui proposent un nouveau droit, une nouvelle politique. Les lois qu'ils contestent ne sont pas remises en question parce qu'elles contredisent leur conception morale personnelle, mais parce qu'elles les s'opposent à leur conception de la politique et du droit. La révolte des parias et la désobéissance civile sont politiques car elles ne sont pas l'œuvre d' « hommes vertueux »¹³⁰ mais de groupes de citoyens. Ces groupes proposent une résistance et leurs actes, de même que la révolte du paria conscient, ont pour but de changer les conditions actuelles de vie d'un groupe et les lois d'un État. Comme

¹²⁹ H. Arendt, « La désobéissance civile » in *Du mensonge à la violence*, p 62

¹³⁰ H. Arendt, « La désobéissance civile » in *Du mensonge à la violence*, p 67

l'écrit Arendt, la non-violence des actes de désobéissance civile fait souvent croire aux spectateurs extérieurs que ces mouvements politiques ne sont pas de réelles révoltes, or :

*« Comme le révolutionnaire, celui qui fait acte de désobéissance civile éprouve le désir de « changer le monde », et ce sont des changements radicaux qu'il peut désirer accomplir – tels que ceux que pouvait désirer Gandhi, par exemple, dont l'action est toujours citée comme le grand exemple de non-violence. »*¹³¹

La désobéissance civile s'assimile à la révolte du paria conscient, car elle est politique, contrairement à l'objection de conscience et aussi car elle présuppose que l'histoire s'écrit par ses acteurs, et que par conséquent, lorsque les conditions actuelles sont insupportables, il est possible de les changer, car elles ne sont pas dictées par un destin. La mise en œuvre d'une désobéissance civile par des groupes minoritaires, comme la communauté afro-américaine, prouve que ses acteurs pensent la politique comme un possible, elle est sortie de l'acosmisme, de l'acceptation passive du statu quo. L'exemple de la révolte afro-américaine permet de montrer l'idée que les parias ne sont pas condamnés à l'acosmisme, pour Arendt, ces événements mettent en lumière l'idée que la révolte est politiquement efficace, quelque soit la forme qu'elle prend, comme celle de la désobéissance civile.

Ces deux exemples de peuples minoritaires vivant dans des sociétés occidentales permettent de montrer en quoi le concept de paria est susceptible de s'actualiser et de correspondre à des situations d'autres peuples que les Juifs. Bien que la situation de la communauté juive soit le point de départ de la réflexion de Arendt, le concept de paria, en tant que concept philosophique, semble également un outil intéressant afin de comprendre les conditions de vie d'autres groupes minoritaires. Le combat de la communauté afro-américaine afin d'obtenir des droits égaux aux communautés blanches, malgré l'abolition de l'esclavage, illustre en quelque sorte un des problèmes fondamentaux des parias, que Arendt avait mis en évidence, qui consiste à achever l'égalité politique accordée par les autorités en égalité des conditions réelles, par une révolte de sa propre initiative, et ainsi à quitter le statut de groupe passif. La situation actuelle des Roms en Europe semble également illustrer le problème de l'exclusion de parias, c'est-à-dire leur statut d'exception par rapport aux autres citoyens ordinaires, exclusion que Ian Hancock dénonce dans son article.

¹³¹ H. Arendt, « De la désobéissance civile » in *Du mensonge à la violence*, p 78

II/le concept de paria et les mouvements féministes : une critique à Arendt ?

La question des femmes ne concerne pas un peuple minoritaire mais un genre réduit à une minorité et ce problème ne semble pas être contemporain de la réflexion de Arendt. De nombreuses interprétations féminines ont même dénoncé un certain anti-féminisme de sa part, comme le rappelle Seyla Benhabib à propos de Elizabeth Young-Bruehl, qui affirme dans sa biographie de Arendt que cette dernière « *was suspicious of women who gave orders, skeptical about whether women should be political leaders and steadfastly opposed to the social dimensions of Women's Liberation* »¹³². Cependant il est intéressant de refuser d'en rester à ces considérations doxographiques, comme le propose Seyla Benhabib, et de se demander en quoi le concept de paria peut également analyser la condition féminine et comment le concept de paria peut éclairer la question des genres. Le problème des genres est en effet devenu à la fin du XXème siècle un enjeu politique, de même que la question juive, grâce aux mouvements sionistes, est devenu un problème politique et collectif, et non plus seulement privé et individuel. Les femmes se définissent avant tout comme des parias de l'espace public, un groupe non pas minoritaire par son nombre, mais par sa mise à distance de la politique.

• condition féminine et acosmisme

Le concept de paria dans la perspective du problème des genres est fortement lié au problème de l'acosmisme. Les femmes, contrairement aux peuples parias, n'ont pas fait l'objet d'une exclusion géographique, bien que l'attachement traditionnel des femmes au foyer, à la maison familiale, fait apparaître une exclusion spatiale des femmes, dans la mesure où un espace privé leur est attribué et l'espace public, le politique, refusé. Cet attachement à l'espace privé participe de ce qu'on pourrait appeler l'acosmisme de la condition féminine dans les sociétés traditionnelles. Seyla Benhabib propose une interprétation de la biographie de Rahel Varnhagen par Arendt qui prend en compte l'idée que les stratégies d'ascension sociale de

¹³² S.Benhabib, « The Pariah and Her Shadow : Hannah Arendt's Biography of Rahel Varnhagen" in *Feminists Interpretations of Hannah Arendt*, p 84, citant E.Young-Bruehl, *Hannah Arendt : For Love of the World*, "Elle était suspicieuse envers les femmes qui donnaient des ordres, sceptique à propos de savoir si les femmes avaient le droit d'être des leaders politiques et fermement opposée aux dimensions sociales de la Libération des Femmes »

Rahel Varnhagen ne sont pas seulement typiquement juives, mais également typiquement féminines.

«Varnhagen's search for a place in the "world" was defined not only by her identity as a Jew and as a Romantic but also as a woman. Although Arendt does not place this theme at the centre, her story of Rachel begins to reveal an unthematized gender subtext. [...] Rahel's strategies for dealing with the fate of her Jewishness were typically female ones: assimilation and recognition through love affairs, courtships, and eventually marriage with gentile males.»¹³³

Or ces stratégies décrites peuvent se définir comme des stratégies personnelles, des stratégies de parias, afin de s'élever dans la société en tant qu'individu. Il semble que ces stratégies n'étaient pas réservées seulement aux femmes juives, mais concernaient la plupart des femmes dans la société européenne traditionnelle, y compris les femmes chrétiennes. Au XIX^{ème} siècle, les femmes sont dotées d'armes sociales, que l'on n'attribue pas aux hommes, comme l'écrit Arendt, parmi celles-ci figurent la beauté, le charme ou encore l'éducation.

« Chez les femmes la beauté peut être puissance, et il arrive que de jeunes Juives ne soient pas seulement épousées à cause de leur dot. »¹³⁴

La condition des femmes semblent correspondre à celle des parias, dans la mesure où elles forment un groupe apolitique. Ainsi les moyens entrepris pour améliorer leur situation sont mis en œuvre de façon individuelle, les femmes au XIX^{ème} siècle cherchent à acquérir des avantages personnels et non pas des droits collectifs. Si les femmes ne peuvent s'identifier complètement aux parias, il semble que leurs stratégies sociales soient celles des parias, de même leur rapport au politique. Ainsi, un tel acosmisme se reflète dans l'idée que les femmes qui exercent des fonctions élevées dans la société, qui occupent des « postes masculins » sont considérées comme des « femmes exceptionnelles », de même que les Juifs éduqués à la culture chrétienne étaient dits « Juifs d'exception », tolérés y compris par les antisémites. Hannah Arendt elle-même s'est retrouvée confrontée à cette différenciation sexiste. Margareth Betz

¹³³ S.Benhabib, « The Pariah and Her Shadow : Hannah Arendt's Biography of Rahel Varnhagen" in *Feminists Interpretations of Hannah Arendt*, p 92, "La recherche d'une place dans le "monde" par Varnhagen n'était pas seulement définie par son identité juive ou en tant que romantique, mais aussi en tant que femme. Bien que Arendt ne rende pas ce thème central, son histoire de Rahel Varnhagen commence à révéler un sous texte non thématisé à propos du genre. [...] Les stratégies de Rahel pour traiter le problème de son destin de Juive étaient typiquement féminines : assimilation et reconnaissance par des histoires d'amour, par la cour, et éventuellement le mariage avec des Gentils. »

¹³⁴ H.Arendt, *Rahel Varnhagen, la vie d'une Juive à l'époque romantique*, p 22

Hull dans son livre *The Hidden Philosophy of Hannah Arendt* souligne une anecdote, qui révèle entre autres que Arendt n'était pas tout à fait inconsciente du problème de l'exclusion des femmes. En effet, lorsque Arendt est qualifiée par l'université de Princeton comme étant « the exception woman », la réponse de Arendt semble s'inspirer de son analyse du statut de paria des Juifs :

« *Arendt made clear to the Princeton elite that their patronizing attempts at differentiating her from other women as some sort of "exception" revealed some misogynist undertones that she was not willing to overlook.* »¹³⁵

L'idée de "femmes d'exception" est donc à mettre en lien avec l'acosmisme des femmes au XIXème siècle et au début du XXème siècle. Les femmes n'apparaissent pas dans l'espace public en tant que groupe susceptible de revendiquer des droits, mais en tant qu'individus, individus exceptionnels, qui avaient pu adopter les critères de la société patriarcale et se différencier donc des autres femmes ordinaires. Cette tendance à distinguer des femmes d'exception révèle donc aussi le statut des femmes en tant que groupe, un statut d'exclus, de parias de la scène politique et dirigeante, tant au niveau politique et économique, que culturel, intellectuel et scientifique, comme le montre l'anecdote de Arendt à Princeton. En effet on ne peut réduire l'espace public aux institutions politiques, mais des lieux comme les universités ou encore des espaces abstraits, comme les livres publiés, sont des espaces publics, de parole, desquelles les femmes en tant que groupe étaient traditionnellement exclues.

• **« parler pour quelqu'un », la définition de la politique comme langage et la notion de visibilité dans la perspective du féminisme**

La définition de la politique comme langage défendue par Arendt semble ouvrir de nombreuses questions au sein des mouvements féministes eux-mêmes. En effet, certaines féministes ont dénoncé un phénomène ambigu au sein même du mouvement féministe, le fait que à l'intérieur de ces mouvements politiques, une petite élite de femmes prennent la parole pour les autres, c'est-à-dire au nom des autres femmes, à leur place. La parole et la visibilité des groupes sont au centre de la définition de la politique. La définition de la politique comme langage et la dénonciation du silence comme apolitique, comme attitude acosmique, sont des

¹³⁵ M. Betz Hull, *The Hidden Philosophy of Hannah Arendt*, p 147 "Arendt fit clairement comprendre à l'élite de Princeton que leurs tentatives condescendantes à la différencier des autres femmes comme une sorte d' «exception » révélaient des tendances misogynes qu'elle n'était pas décidée à laisser passer. »

bases fondamentales de la philosophie politique de Arendt, comme le résume Margareth Betz Hull :

« She [Hannah Arendt] claims that silence, whether imposed or not, is the opposite of what it means “to be political, to live in the polis”, because, here, all things are decided through words and persuasion, and not through mute violence. »¹³⁶

Ainsi, dans la deuxième partie du présent travail, cette définition de la politique comme langage se comprenait comme critique de l'attitude fraternelle des parias juifs entre eux et de leur absence de parole. La fraternité des parias est marquée par le silence, dans la mesure où c'est une attitude qui fait appel aux sentiments, et non à la mise à distance par la parole. Une telle problématique semble également concerner le féminisme. L'absence de prise de parole des femmes est selon de nombreuses féministes un marqueur de leur acosmisme de paria pour diverses raisons. Tout d'abord pour la raison la plus évidente qui consiste à dire que la voix des femmes étant absente du débat politique, elles n'ont aucune visibilité, elles ne peuvent pas réclamer des droits et s'assimilent à des groupes parias dans la société. Mais le problème existe également dans les situations où la voix des femmes est représentée par des hommes, c'est-à-dire lorsqu'un membre d'un autre groupe parle à la place des femmes. Ces attitudes paternalistes ne résolvent pas le problème de l'acosmisme des femmes. De plus, cette contestation de la capacité d'une élite à parler pour un autre groupe a également remis en question l'homogénéité du groupe des femmes, comme le rappelle Margareth Betz Hull, cette critique semble se rapprocher à nouveau de la critique de la fraternité de Arendt :

« Arendt disagreed with any expression of solidarity that is actually the silencing of differences that exist among members of a group. »¹³⁷

De même que Arendt critiquait la vision sioniste du peuple juif, qui tendait à réduire les Juifs à une masse solidaire et homogène face aux antisémites, de même de nombreuses féministes cherchent à redéfinir les femmes non pas comme une masse unie et définie seulement par sa différence par rapport au groupe masculin, mais tente de faire émerger les différences fondamentales entre les différents groupes de femmes. Cette démarche replace la définition de la politique comme langage au centre des préoccupations, car elle refuse notamment de

¹³⁶ M.Betz Hull, *The Hidden Philosophy of Hannah Arendt*, p153, “Elle [Hannah Arendt] affirme que silence, imposé ou non, est l'opposé de ce que signifie « être politique, vivre dans la polis », parce que, ici, toutes les choses sont décidées par les mots et par la persuasion, et non par la violence muette. »

¹³⁷ M.Betz Hull, *The Hidden Philosophy of Hannah Arendt*, p 155, “Arendt refuse d'approuver toute expression de solidarité, car en fait elles réduisent au silence les différences, qui existent entre les membres d'un groupe. »

considérer la parole d'une élite féminine comme capable de parler pour, de parler à la place de toutes les femmes. Ainsi, Margareth Betz Hull décrit le travail d'auteurs féministes africaines, opposées à l'idée que les africaines puissent se sentir représentées par les féministes européennes occidentales, ou même par une élite africaine, comme le montre l'exemple de Chandra Mohanty qui dénonce l'idée que les féministes européennes puissent regrouper la condition des femmes en Asie et celle des femmes africaines sous le terme générique de « femmes du Tiers Monde »¹³⁸. De même, Dorothy Bolden, dans l'ouvrage *Nobody speaks for me*, donne directement la parole à des ouvrières à Atlanta¹³⁹. Ces travaux refusent la légitimité d'une parole qui viendrait d'en haut, c'est-à-dire d'une élite qui réduirait les groupes à une masse unique et uniforme, phénomène qui présente les caractéristiques d'une pensée totalitaire. De tels mouvements féministes semblent proches de l'analyse par Arendt de la situation de paria du peuple juif. Les femmes, de même que les Juifs chez Arendt, sont alors redéfinis comme un ensemble de groupes, aux situations sociales, économiques et culturelles différentes, et non comme une masse homogène et immuable, sans histoire. La démarche de ces mouvements féministes rappellent ainsi la volonté de Arendt de promouvoir la figure d'un paria conscient, qui se révolte contre sa dépendance envers l'élite de son propre groupe. Ainsi, dans la perspective de la philosophie politique de Arendt, la visibilité des parias dans l'espace public, comme la visibilité des femmes, ne se réalise pas par leur représentation, mais par leur prise de parole directe en tant que groupe déterminé et singulier et non en tant que masse.

Ainsi, le problème de l'inégalité entre les genres, bien qu'il ne semble pas faire partie des préoccupations intellectuelles de Arendt, peut s'éclairer en partie grâce à son analyse du statut des parias. L'acosmisme, en tant que caractéristique essentielle des parias selon Arendt, semble également pouvoir servir à comprendre comment et pourquoi les femmes sont perçues comme un groupe minoritaire dans la société, même après l'instauration du droit de vote aux femmes. En effet, les femmes, en tant que groupe minoritaire par leur absence dans l'espace politique, c'est-à-dire par l'acosmisme, peuvent se rapprocher de la situation des parias. Sur ce point, on peut faire apparaître l'importance de la parole et du langage en politique selon Arendt, dans la mesure où le langage est une sortie de l'acosmisme et apporte de la visibilité au groupe qui l'utilise. Cette visibilité politique est centrale dans la réflexion de Arendt sur le paria, car elle indique que le groupe en question, paria et opprimé, renonce à considérer ses problèmes, son exclusion de la société, comme la conséquence de sa situation et de ses problèmes

¹³⁸ M.Betz Hull, *The Hidden Philosophy of Hannah Arendt*, p 156

¹³⁹ M.Betz Hull, *The Hidden Philosophy of Hannah Arendt*, p 155

personnels et individuels. Ainsi, il semble que de nombreux courants féministes, à l'image des mouvements sionistes par rapport à la question juive, affirment l'inégalité des femmes par rapport aux hommes comme un problème politique, auquel les femmes, en tant que groupe déterminé, et le monde politique doivent apporter une réponse et une solution collective.

III/Travailleurs et ouvriers au XIXème siècle : statut de parias et émancipation politique

Les ouvriers et les travailleurs peuvent être définis comme un groupe minoritaire, dans la mesure où ils semblent avoir subi une exclusion de la société au XIXème siècle. Ce groupe semble également former un thème intéressant par rapport à la réflexion de Arendt sur le paria pour de nombreuses raisons. D'une part, les problèmes de la condition ouvrière permettent de réaffirmer la présence de la pensée marxiste dans la philosophie de Arendt. Bien que l'on ne puisse pas postuler une influence directe de la philosophie marxiste dans l'œuvre de Arendt, la philosophie de cette dernière se différenciant de celle de Marx sur de multiples idées, Arendt fut cependant très intéressée par les analyses marxistes de Bernard Lazare et s'est également préoccupée de la condition ouvrière, par exemple dans son ouvrage *La condition de l'homme moderne*, comme le rappelle Martine Leibovici¹⁴⁰. D'autre part, l'analyse de l'histoire des mouvements ouvriers aide également à comprendre la théorie de la politisation de Arendt et l'opposition qu'elle postule entre politique et social. En effet, les mouvements ouvriers du XIXème siècle sont définis comme un processus de politisation, qui permet aux hommes en tant que travailleurs de sortir d'une certaine situation acosmique.

• exclusion sociale et acosmisme de la classe ouvrière au XIXème siècle

Les travailleurs et les ouvriers forment au XIXème siècle un groupe social nouveau, apparu avec l'industrie. Contrairement aux paysans et aux commerçants par exemple, ces métiers de l'industrie n'appartiennent à aucune catégorie sociale traditionnelle, à aucun des corps de métier traditionnels et cela semble participer fortement à leur exclusion sociale au XIXème siècle. Comme le décrit Martine Leibovici dans son article « Le paria chez Hannah

¹⁴⁰ M. Leibovici, « Le paria chez Hannah Arendt » in *Colloque Hannah Arendt : politique et pensée*, p 307

Arendt », les conditions de vie des ouvriers sont proches de celles de parias juifs, car ils sont marqués tout d'abord par une exclusion géographique et spatiale. Rejetés en périphérie des villes, les ouvriers habitent des quartiers spécifiquement ouvriers, des cités ouvrières rappelant des ghettos, parfois construites par les industries qui les emploient¹⁴¹. De même, leur lieu de travail, l'usine, est décrite par Martine Leibovici comme un espace à part entière, « *un lieu d'enfermement* »¹⁴², à l'écart des quartiers résidentiels ou commerçants, les ouvriers travaillent dans des « zones industrielles », c'est-à-dire des lieux réservés à ce type d'activités. De plus, les ouvriers sont également les objets d'une fascination associée à une répulsion de la part de la « bonne société », phénomène que Arendt décrit également à propos des parias juifs. Alors que les parias juifs étaient idéalisés comme des êtres humains plus sincères, plus gentils, les ouvriers également sont décrits, dans de nombreux romans, comme des hommes plus rudes, plus proches de la nature et par conséquent plus authentiques, plus pures, que les individus « éduqués », qui seraient en quelque sorte corrompus par la société. C'est par exemple le cas dans certains passages du roman de Victor Hugo, *les Misérables*, où la souffrance des pauvres et des ouvriers, comme celle du personnage de Fantine, ouvrière dans une usine textile, élève les personnages au rang de martyrs religieux. Ces soi-disant qualités tendent en réalité à montrer les ouvriers comme un groupe exceptionnel et donc exclu de la société ordinaire et comme un groupe apolitique.

« *Comme dans le cas du paria, la compassion pour la souffrance ouvrière, la recherche d'une humanité fraternelle, l'ouvriérisme, menacent de même l'affirmation de l'espace politique en tant que tel.* »¹⁴³

Martine Leibovici définit ces mouvements ouvriéristes comme des sentiments apolitiques et fraternels, qui cherchent à mettre en œuvre des actions de charité. De tels mouvements ont pour but de venir en aide aux ouvriers de façon exceptionnelle, de même que le paternalisme, l'ouvriérisme, en tant qu'action apolitique, compassion des élites envers les travailleurs, n'accorde pas aux ouvriers des droits mais leur offre des dons, afin de supporter leurs conditions de vie difficiles. L'exclusion des ouvriers de la société n'est donc pas seulement caractérisée par leur pauvreté, c'est une exclusion qui les définit comme une catégorie de paria, dans la mesure où elle semble s'accompagner d'une tendance à l'acosmisme.

¹⁴¹ M. Leibovici, « Le paria chez Hannah Arendt » in *Colloque Hannah Arendt : politique et pensée*, p 310

¹⁴² M. Leibovici, « Le paria chez Hannah Arendt » in *Colloque Hannah Arendt : politique et pensée*, p 310

¹⁴³ M. Leibovici, « Le paria chez Hannah Arendt » in *Colloque Hannah Arendt : politique et pensée*, p 311

• Les mouvements ouvriers : une émancipation politique

Les mouvements ouvriers sont définis par Arendt comme une réponse politique à l'exclusion des ouvriers, contrairement aux actions apolitiques, compassionnelles. De même que Arendt montre que l'acosmisme de la communauté juive n'est pas un destin auquel les Juifs ne pouvaient pas échapper, de même les ouvriers ne sont pas traditionnellement soumis à l'acosmisme, au contraire, on peut constater un grand intérêt des ouvriers pour la politique dès le XIX^{ème} siècle. Martine Leibovici différencie également l'émancipation du travail et l'émancipation politique du travailleur, soulignant ainsi les différences fondamentales entre l'analyse marxiste de la condition ouvrière et celle de Arendt. Il semble que l'analyse de Marx limite les conditions ouvrières à leur rôle économique dans la société. L'analyse de Arendt, qui définit les ouvriers non pas seulement comme un groupe exploité économiquement, mais comme un groupe menacé par l'exclusion, un groupe de parias, souligne le rôle politique des mouvements ouvriers. L'acquis politique majeur de ces mouvements ouvriers en France fut, selon Arendt et Leibovici, la loi sur le suffrage universel masculin après la révolution de 1848¹⁴⁴, alors que depuis 1815, le vote censitaire était la règle, c'est-à-dire un vote qui ne concernait que les citoyens qui payaient plus qu'un certain montant d'impôt. Le vote censitaire excluait par conséquent les professions ouvrières, peu payées. Le suffrage universel de 1848 accorde le droit de vote à tous les hommes de plus de 21 ans et résidant depuis six mois au même endroit. Il est cependant intéressant de remarquer que le critère résidentiel continue d'exclure les plus pauvres, les sans domiciles fixes, mais plus les ouvriers. Ainsi, Leibovici met en avant l'idée que les mouvements ouvriers se définissent comme un mouvement politique car ils ont une portée universelle. De même que le paria conscient se révolte non pas seulement contre ses propres bourreaux, en faveur de son propre groupe, mais au nom de l'humanité, de même les mouvements ouvriers ont permis d'acquérir des droits universels, qui ont concerné d'autres groupes traditionnellement exclus de la politique.

« On peut penser que c'est précisément le décalage entre ce statut d'exclusion d'une part, et la portée universelle des discours émancipatoires d'autre part, que les ouvriers reprennent à leur compte, qui rend compte de la portée de l'action politique de la classe ouvrière. »¹⁴⁵

En effet, la conquête du droit de vote universel de 1848, bien qu'excluant toujours les groupes les plus pauvres de la population ainsi que les femmes, permet par exemple aux paysans

¹⁴⁴ M. Leibovici, « Le paria chez Hannah Arendt » in *Colloque Hannah Arendt : politique et pensée*, p 308

¹⁴⁵ M. Leibovici, « Le paria chez Hannah Arendt » in *Colloque Hannah Arendt : politique et pensée*, p 311

pauvres, et non pas seulement aux ouvriers, d'accéder au droit de vote. Pour Martine Leibovici, c'est l'universalité de l'action des mouvements ouvriers qui est donc centrale pour comprendre l'analyse de Arendt. Les mouvements ouvriers, en tant que révolte et volonté de changer le monde tel qu'il est, ne visent pas seulement une amélioration de leurs propres conditions de vie ou de leurs propres conditions de travail, mais ils se rapprochent de la révolte politique du paria conscient de Arendt, qui se révolte au nom d'une certaine conception de l'humanité, tandis que l'analyse marxiste semble définir l'émancipation des ouvriers comme défendant ses propres intérêts en conflit avec les autres classes, telles que la bourgeoisie.

« Dans Les Luttes de classe en France, Marx voyait l'intérêt du suffrage universel dans le fait qu'il laisserait apparaître enfin au grand jour la « réalité sans phrase » : l'affrontement de la bourgeoisie et du prolétariat. » ¹⁴⁶

Les mouvements ouvriers du XIX^{ème} siècle, les révoltes de travailleurs, telle que la Commune de Paris, se définissent donc par Arendt comme une sortie de l'acosmisme de ces groupes. Ces événements sont politiques car ils ont à chaque fois présentés une valeur universelle et n'ont pas uniquement servis les intérêts propres des groupes ouvriers. En plus du suffrage universel, Martine Leibovici évoque l'exemple de la Commune de Paris en 1871, révolte issue des quartiers ouvriers et populaires de Paris. La Commune de Paris a instauré une démocratie active dans la ville et a par exemple voté pour l'ouverture de sa citoyenneté aux étrangers, au nom du concept de « république universelle ». Le but de la Commune semble donc dépasser largement les intérêts des ouvriers, c'est en cela que Arendt considère cette révolte comme une œuvre politique de la part des ouvriers.

Les mouvements ouvriers se présentent donc sous la forme de la politisation d'un domaine jusqu'à présent social, celui du travail. L'analyse de Arendt met en évidence comment le groupe des ouvriers et des travailleurs au XIX^{ème} siècle, bien que présentant une tendance à l'acosmisme, à s'exclure de l'espace politique, comme les parias juifs, contient également en lui une tradition de révolte politique. Ces mouvements ouvriers, Arendt ne les définit pas comme des conflits de classe, mais comme la défense d'une politique, un projet politique, qui présente des valeurs universelles, de même que la révolte du paria juif conscient a pour but de faire advenir une politique qui s'oppose à l'uniformisation des totalitarismes.

¹⁴⁶ M. Leibovici, « Le paria chez Hannah Arendt » in *Colloque Hannah Arendt : politique et pensée*, p 309

Conclusion

Le concept de paria dans la philosophie de Arendt est donc très important pour comprendre sa critique des totalitarismes. En partant d'une réflexion sur la situation particulière des Juifs européens, Arendt développe une réflexion philosophique sur la politique, en particulier une critique des phénomènes d'uniformisation, de massification de la société par les totalitarismes. Les parias soumis, opposés aux parvenus, sont menacés par ces tendances totalitaires, surtout à cause de leur attitude acosmique. Le statut de paria comporte des degrés, comme le montre le statut de Sans-État, un paria qui n'est non plus caractérisé par l'acosmisme, mais par l'acosmie, la perte radicale d'une communauté politique, danger le plus extrême selon Arendt, car il mène à la destruction du groupe : l'extermination des Juifs en Europe pendant la seconde guerre mondiale est un exemple traumatique de cette situation. Le problème de l'apolitisme des parias place les concepts d'action et de responsabilité au centre de la réflexion

politique de Arendt, contrairement à l'affirmation des Droits de l'Homme, la philosophie de Arendt fait apparaître l'idée qu'aucun homme ne possède de droits naturels, mais que chacun doit réclamer et défendre ses propres droits lui-même dans l'espace politique. En décrivant les qualités des parias de la tradition cachée, ceux de Heine, de Kafka et de Chaplin et en développant le concept de paria conscient grâce à sa lecture des œuvres de Bernard Lazare, Arendt élabore un concept fondamental pour sa philosophie, tout d'abord en tant que critique radicale des théories de l'assimilation puis en tant que critique de la politique des sionistes nationalistes, qui n'affronte pas directement l'antisémitisme et pense la fuite hors d'Europe comme la seule solution pour les Juifs. Le point le plus intéressant de la critique de Arendt est sûrement de penser la révolte du paria conscient comme une révolte politique, c'est-à-dire une révolte aux répercussions universelles, une révolte qui ne sert pas seulement l'intérêt du groupe dont le paria conscient est issu, mais qui refuse une certaine conception totalitaire de la politique et de l'humanité, qui uniformise les groupes pour les fondre dans une masse. Le but du présent travail est donc de démontrer comment le concept de paria chez Arendt ne vise pas seulement à analyser la situation des Juifs mais peut éclairer la situation d'autres groupes et de se demander, comment ces groupes, minoritaires, opprimés, parias, ont également porté une révolte politique au sens où Arendt l'entend, comment ils ont à leur manière résisté à des tendances totalitaires. On peut en effet retrouver dans la situation de ces groupes, celle des peuples minoritaires, des femmes ou des ouvriers, les mêmes concepts que Arendt utilise, à savoir l'acosmisme d'un côté, qui les définit comme des parias soumis, et la révolte politique d'un autre côté.

Bibliographie

Œuvres de Hannah Arendt

ARENDT Hannah, *Écrits juifs*, Fayard, Paris, 2011, 744 pages

ARENDT, Hannah, *Rahel Varnhagen, la vie d'une juive allemande à l'époque du romantisme*, Pocket, 1994, 382 pages

ARENDT, Hannah, *Les origines du totalitarisme et Eichmann à Jérusalem*, Quarto Gallimard, Paris, 2002, 1610 pages

ARENDT, Hannah. *La tradition cachée, le Juif comme paria*, Christian Bourgeois éditeur, Paris, 1987, 255 pages

ARENDT Hannah, *Du mensonge à la violence*, Calmann-Lévy, Paris, 1972, 249 pages

ARENDT Hannah, *La crise de la culture*, Gallimard, Paris, 1989, 384 pages

ARENDT, Hannah. *Penser l'événement*, Belin, 1989, 267 pages

ARENDT, Hannah et SCHOLEM, Gershom. *Correspondance*, Seuil, Paris, 2012, 637 pages

Arendt und Benjamin, Texte, Briefe, Dokumente herausgegeben von Detlev Schotter und Erdmut Wizisla, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 2006, 210 pages

Ouvrages de commentaire

BENHABIB, Seyla, "The Paria and her Shadow : Hannah Arendt's Biography of Rahel Varnhagen" in *Feminist Interpretations of Hannah Arendt*, University Park 1995, p 83-104

BERNSTEIN, Richard, *Hannah Arendt and the Jewish Question*, Cambridge, 1996

BETZ HULL, Margaret, *The Hidden Philosophy of Hannah Arendt*, Routledge Curzon, Londres, 2002, 190 pages

CALLOZ-TSCHOPP Marie-Claire, « Les sans-Etat « Ni minoritaires, ni prolétaires, en dehors de toutes les lois » (H.Arendt) », *Tumultes*, 2003/2-1-2004 n° 21-22, p. 215-242. DOI : 10.3917/tumu.021.0215

CHRISTOPHERSEN, Claudia, "...es mit dem Leben etwas gemeint" *Hannah Arendt über Rahel Varnhagen*, Frankfurt am Main,

FRIEDMANN Georg, *Hannah Arendt : eine deutsche Jüdin im Zeitalter des Totalitarismus*, Piper, Munich, 1985, 160 pages

GRUNENBERG, Antonia, „die Figur des Paria zwischen Bohème und Politik. Überlegungen zu einer unterschätzten Denkfigur im Arendtschen Denken“ in : Wolfgang Heuer/Irmela von der Lühr : *Dichterisch denken – Hannah Arendt und die Künste. Literatur und Kunst im Denken Hannah Arendts*. Göttingen, 2007, pages 274-291

HANCOCK Ian, « Les Roms dans l'Europe contemporaine : les exclus de l'intérieur », *Tumultes*, 2003/2-1-2004 n° 21-22, p. 69-85. DOI : 10.3917/tumu.021.006

HEUER W., HEITER B., ROSENMÜLLER S., *Arendt Handbuch, Leben – Werk – Wirkung*, J.B Metzler, 2011, Stuttgart, 407 pages

JAEGGI, Rahel. "Die im Dunkeln sieht man nicht: Hannah Arendts Theorie der Politisierung", in: Heinrich Böll Stiftung, Hannah Arendt Zentrum der Carl v. Ossietzky Universität Oldenburg, Zentrum für Philosophie der Justus Liebig Universität Giessen (Hrsg.): *Verborgene Tradition - Unzeitgemäße Aktualität?* Berlin (Akademie Verlag) 2007.

JAEGGI, Rahel, *Welt und Person, zum anthropologischen Hintergrund der Gesellschaftskritik Hannah Arendts*, Lukas Verlag, Berlin, 1997, 109 pages

KRISTEVA, Julia, *Le génie féminin, 1. Hannah Arendt*, Gallimard, 2003, 412 pages

LEIBOVICI, Martine, *Hannah Arendt, une juive, expérience, politique et histoire*, Désclée de Brouwer, 1998, Paris, 484 pages

LEIBOVICI, Martine, *Hannah Arendt et la tradition juive : le judaïsme à l'épreuve de la sécularisation*, Labor et Fides, Genève, 2003, 92 pages

LEIBOVICI, Martine, „Arendts Rahel Varnhagen : A New Kind of a Narration in the Impasses of German-Jewish Assimilation and Existenzphilosophie” in : *Social Research* 74, 3 (2007), 903 – 922

MAY, Derwent, *Hannah Arendt, eine bedeutende Repräsentantin deutsch-jüdischer Kultur*, Wilhelm Heyne Verlag, München, 1990, 195 pages

Arendt und Benjamin, Texte, Briefe, Dokumente herausgegeben von Detlev Schotter und Erdmut Wizisla, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 2006, 210 pages

VOWINCKEL, Annette, *Geschichtsbegriff und Historisches Denken bei Hannah Arendt*, Böhlau, Köln, 2001, 380 pages

Hannah Arendt, crises de l'État-nation, sous la direction de Anne Kupiec, Martine Leibovici, Géraldine Muhlmann et Étienne Tassin, Sens et Tonka, Paris, 2007, 380 pages

Colloque Hannah Arendt, politique et pensée, Édition Payot et Rivage, 2004, 403 pages

Hannah Arendt : Verborgene Tradition – Unzeitgemäße Aktualität? Herausgegeben von der Heinrich-Böll-Stiftung, in *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, Sonderband 16, Akademie Verlag, Berlin, 2007, 371 pages