« L'homme de bonne volonté » face à l'engrenage de la loi dans la lecture arendtienne de Kafka

Aurore Mréjen

Édition électronique

URL : <https://journals.openedition.org/cps/1872>

DOI : 10.4000/cps.1872

ISSN : 2648-6334

Éditeur

Presses universitaires de Strasbourg

Édition imprimée

Date de publication : 1 juin 2013

Pagination : 45-59

ISBN : 978-2-354100-57-5

ISSN : 1254-5740

Référence électronique

Aurore Mréjen, « « L'homme de bonne volonté » face à l'engrenage de la loi dans la lecture arendtienne de Kafka », *Les Cahiers philosophiques de Strasbourg* [En ligne], 33 | 2013, mis en ligne le 15 mai 2019, consulté le 18 novembre 2022. URL : <http://journals.openedition.org/cps/1872> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/cps.1872>

Creative Commons - Attribution - Pas d'Utilisation Commerciale - Partage dans les Mêmes Conditions 4.0 International - CC BY-NC-SA 4.0

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/>

« L'homme de bonne volonté » face à l'engrenage de la loi dans la lecture arendtienne de Kafka

Aurore Mréjen

« Obtenir les droits humains élémentaires »¹ dans une société régie par une loi absurde et injuste mais semblant s'imposer à tous comme une nécessité, telle est l'ambition de « l'homme de bonne volonté » d'après la lecture arendtienne des romans de Kafka. Lorsqu'elle écrit son premier texte sur Kafka², en 1944, Hannah Arendt vit aux États-Unis après avoir fui l'Allemagne nazie en 1933 puis la France en 1941. Outre sa collaboration au journal *Aufbau*, elle travaille au sein de la Commission pour la reconstruction de la culture juive en Europe et occupe un poste de direction aux Éditions Schocken Books, où elle entreprend d'éditer en allemand le *Journal* de Kafka. Très critique à l'égard du travail de Max Brod, qui avait préparé le texte en vue de sa publication, elle confronte chaque page au manuscrit original et se consacre avec beaucoup d'implication et de passion à ce travail. Quatre ans plus tard paraît son second texte sur Kafka : « Franz Kafka : l'homme de bonne volonté ». Il est publié dans *La Tradition cachée*, recueil d'articles dans lequel Arendt analyse « quatre conceptions essentielles du paria, en tant que figure du peuple juif » : le « seigneur du monde des rêves » de Heine, le « paria conscient » de Bernard Lazare, la caricature du suspect chez Charlie

1 Hannah ARENDT, « Franz Kafka : l'homme de bonne volonté », in *La Tradition cachée* (1932-1963), trad. Sylvie COURTINE-DENAMY, Paris : Bourgois, 1987, p. 212.

2 Hannah ARENDT, « Franz Kafka : a Re-evaluation », *Partisan Review*, 11/4 (automne 1944), repris dans *Sechs Essays* (Heidelberg : 1948), puis dans *Die verborgene Tradition, La Tradition cachée, op. cit.*, p. 96.

Chaplin, et la « version poétique du destin d'un homme qui n'est rien d'autre qu'un homme de bonne volonté »³ proposée par Kafka.

Selon Arendt, les romans de Kafka présentent le conflit entre un monde où les hommes obéissent aveuglément à des règles leur paraissant inéluctables, et un héros qui s'engage sur une voie divergente. Il ne revendique rien d'autre que des droits en tant qu'être humain, et ne consent pas à obtenir satisfaction sous forme d'un privilège octroyé par les pouvoirs « d'en haut ». Arendt examine la façon dont Kafka décrit le combat de ce personnage, qu'elle nomme « l'homme de bonne volonté », face à l'engrenage d'une loi qui semble édictée par une Puissance Divine, et à laquelle les citoyens se soumettent sans hésitation. Alors que la seule prétention de cet homme de bonne volonté consiste en l'obtention de droits humains élémentaires, il ne parvient pas à s'intégrer dans la société. C'est au sens de cette quête que s'intéresse la lecture arendtienne de Kafka, dans le cadre d'une réflexion sur la marge de manœuvre de l'homme isolé dans un monde régi par des règles iniques et arbitraires, mais qui semblent unanimement admises comme relevant d'un Commandement immuable. Plus précisément, l'interrogation qui sous-tend l'analyse d'Arendt concerne la signification concrète des droits « humains » et leur inscription pratique.

Afin de comprendre la façon dont Arendt appréhende cette question dans l'œuvre de Kafka et les échos de sa réflexion dans la critique qu'elle propose de l'assimilation et des droits de l'homme, le raisonnement s'effectuera ici en trois temps : à partir de la description arendtienne de l'acceptation sans réserve de la loi comme une nécessité par la grande majorité des individus sera étudiée la figure de « l'homme de bonne volonté », dont l'unique objectif est l'obtention de droits proprement humains. Puis le dernier moment de l'analyse se concentrera sur les difficultés auxquelles se heurte, d'après Arendt, une démarche individuelle et solitaire pour l'obtention du respect des droits de l'homme.

La description kafkaïenne de la loi de la nécessité selon Arendt

Dans la lecture qu'elle propose du *Procès*, Arendt montre que Kafka décrit « une société qui se prend pour le représentant de Dieu sur terre », et qu'il dépeint des hommes convaincus que les lois d'une telle société

3 H. ARENDT, *La Tradition cachée*, op. cit., p. 182.

ne sauraient être modifiées par la volonté humaine. Dans ce roman, K. est inculpé sans savoir ce qu'il a fait et on lui intente un procès dont il ne parvient pas à découvrir les motivations juridiques. En cherchant la véritable raison de son accusation, il découvre que se cache, derrière son arrestation, « une grande organisation » qui « occupe des inspecteurs vénaux, des brigadiers et des juges d'instruction stupides », et entretient « des juges de haut rang [...] »⁴. Devant l'enchaînement des procédures qui, en dépit de leur absurdité, parviennent à leur terme, K. prend un avocat qui lui explique comment s'adapter à la situation. Ne voulant pas s'exécuter, il rencontre l'aumônier des prisons dont le conseil est de ne plus s'enquérir de la vérité car « on n'est pas obligé de croire que tout est vrai, il suffit qu'on le tienne pour nécessaire »⁵. Alors que l'avocat s'efforçait, selon Arendt, de démontrer que le monde est ainsi fait, l'abbé entend prouver que tel est l'ordre du monde. Ses paroles révèlent la théologie cachée et la foi en la nécessité.

Hannah Arendt explique que « la puissance de la machine qui saisit et détruit K. n'est rien d'autre que la pseudo-nécessité qui peut devenir réelle en vertu de l'admiration que lui manifestent les hommes »⁶. C'est parce que la nécessité est tenue pour quelque chose de sublime que la machine se met en marche. Elle ne peut être interrompue que par l'arbitraire et fonctionne avec les mensonges accomplis au nom de la nécessité. Dès lors, un homme qui refuse de se soumettre à cet « ordre du monde » est considéré comme coupable à l'encontre d'une norme transcendante, ou du moins unanimement acceptée comme telle. En outre, la soumission ne s'obtient pas par la force, mais par un sentiment de culpabilité déclenché par une accusation vide et sans fondement. Ce cheminement interne alimente le fonctionnement de l'engrenage, dans la mesure où il conduit le héros à s'adapter, jouer le rôle que l'on attend de lui. La scène finale de l'exécution en témoigne : K. se laisse emmener sans résistance.

4 Franz KAFKA, *Le Procès*, in *Œuvres complètes*, Paris : Gallimard, 1938, tome I, trad. Alexandre VIALATTE, p. 308 (cité par H. ARENDT, « Franz Kafka », in *La Tradition cachée*, op. cit., p. 99).

5 F. KAFKA, *Le Procès*, op. cit., p. 460 (cité par H. ARENDT, « Franz Kafka », in *La Tradition cachée*, op. cit., p. 99).

6 H. ARENDT, « Franz Kafka », in *La Tradition cachée*, op. cit., p. 100.

« Il sera tué au nom de la nécessité, il se soumet au nom de la nécessité et dans la confusion qu'engendre la conscience de la culpabilité. Et l'unique espoir qui émerge de façon foudroyante à la fin du roman est le suivant : "C'était comme si la honte dût lui survivre" »⁷.

Dans l'interprétation proposée ici par Arendt, la question de la culpabilité est alors dépassée. K. ne se sent plus coupable d'avoir fait quelque chose de mal, mais il a honte de s'être comporté en victime obéissante d'un monde injuste. Sa propre honte devient « la honte que tel soit l'ordre du monde »⁸.

La figure de K. dévoile l'aspect inhumain de la société, le caractère implacable des engrenages qui broient les vies humaines. L'inhumanité provient du fait que les membres de la communauté perçoivent les lois qui la régissent comme celles d'un destin dont il est impossible de modifier le cours.

« L'allégation d'une compétence universelle, l'apparence d'une aptitude surhumaine est le moteur caché qui sert la machinerie de la destruction dans laquelle se trouvent pris les héros de Kafka et qui est responsable du déroulement sans heurt de ce qui par soi est insensé »⁹.

En décrivant des hommes détruits par ces engrenages, Kafka présente le caractère effroyable d'un monde dont les victimes se plient à ce qu'elles considèrent comme inévitable. Le danger d'une soumission sans réserve à des processus irréversibles dont la nécessité paraît évidente est d'ôter toute valeur à la vérité de l'enchaînement pour ne s'intéresser qu'à sa seule logique. Peu importent la prémisse adoptée et sa véracité.

Ce type de modèle se retrouve dans l'analyse arendtienne de la loi totalitaire. La règle fondatrice des régimes totalitaires abolit l'écart entre légalité et justice et absorbe l'action et la volonté humaines en les transformant en instruments de son accomplissement. Arendt illustre ce système de domination totale par l'image de la « structure en oignon »¹⁰, analysable en cercles concentriques au centre desquels se trouve le Chef,

7 *Ibid.*, p. 101.

8 *Ibid.*

9 *Ibid.*, p. 112.

10 H. ARENDT, « Le Totalitarisme » (1951), in *Les Origines du totalitarisme. Eichmann à Jérusalem*, trad. Jean-Loup BOURGET, Robert DAVREU, et Patrick LÉVY, révisée par Hélène FRAPPAT, Paris : Gallimard, Quarto, 2002, p. 749.

qui communique sa volonté à un cercle restreint, lequel la transmet à son tour à des cercles plus larges, chaque cercle extérieur étant la façade de l'autre. Ces capitonnages successifs filtrent la réalité, combrent l'abîme entre la fiction idéologique centrale et le monde périphérique. L'idéologie fait alors office de repère.

« Une idéologie est très littéralement ce que son nom indique : elle est la logique d'une idée. Son objet est l'histoire, à quoi l'"idée" est appliquée ; le résultat de cette application n'est pas un ensemble d'énoncés sur quelque chose qui est, mais le déploiement d'un processus perpétuellement changeant. L'idéologie traite l'enchaînement des événements comme s'il obéissait à la même "loi" que l'exposition logique de son "idée" »¹¹.

Une telle loi a pour fonction l'explication totale de la réalité et correspond au projet de produire le genre humain lui-même conformément à une loi dont le Chef est l'exécutant suprême : loi de la Nature pour le nazisme, loi de l'Histoire pour le stalinisme. En ce sens, l'idéologie, qui se présente sous forme de déduction inflexible à partir d'une seule prémisse, postule une vérité cachée plus vraie que les apparences.

Pour Arendt, l'univers effrayant de Kafka est davantage qu'un cauchemar :

« Nous sommes aujourd'hui sans doute plus conscients qu'il y a vingt ans [...] qu'il coïncide de façon inquiétante avec la structure de la réalité que nous sommes contraints d'endurer. La grandeur de son art réside dans le fait qu'aujourd'hui encore il continue à nous bouleverser, que la terreur de *La Colonie pénitentiaire* n'a rien perdu de son immédiateté avec la réalité des chambres à gaz »¹².

Pour autant, la poésie kafkaïenne ne s'apparente en aucun cas à la prophétie d'une terreur à venir. Prédire une catastrophe est aisé, au sens où, explique Arendt, la pente naturelle est toujours celle du déclin. Cette précision étant apportée, Arendt affirme que l'« erreur » de Kafka consiste à croire que l'homme doit se soumettre à un procès dont l'issue est prédéterminée par des puissances de cet ordre. Le déclin se trouve alors accéléré par le fait que chaque individu, en tant qu'instrument d'une autorité divine, apporte son concours à ce processus régressif. Il devient

¹¹ *Ibid.*, p. 825.

¹² H. ARENDT, « Franz Kafka », in *La Tradition cachée*, op. cit., p. 107.

alors assez indifférent de savoir si l'être humain « possédé par la nécessité croit dans le déclin ou le progrès ».

Une autre preuve que Kafka n'est pas un prophète réside dans le fait que ses histoires les plus atroces, qui « entre-temps se sont toutes trouvées confirmées, voire dépassées par la réalité »¹³, suscitent toujours un sentiment d'irréalité. Non seulement ses héros n'ont pas de nom et sont désignés par des initiales mais, en outre, il leur manque des qualités propres et traits de caractère qui en feraient des hommes réels, leur esprit étant entièrement accaparé par l'accomplissement de leur projet (gagner un procès, obtenir un permis de travail ou de séjour...). Ils occupent dans l'intrigue une position centrale, précisément parce qu'ils n'ont aucune place déterminée dans le monde des actifs. Alors que l'identité des membres de la société n'a de sens que par référence à leur rôle dans l'organisation et le fonctionnement de la communauté, le héros de Kafka est dépourvu de telles attributions et a seulement pour ambition l'obtention de droits proprement humains et universels.

Interprétation arendtienne du héros de Kafka: l'homme de bonne volonté

D'après Arendt, *Le Château* nous plonge dans le même monde que *Le Procès*, mais vu à travers les yeux d'un autre K. Il représente cette fois un homme, non pas livré à l'apparence de la nécessité, mais qui vient de son plein gré et, en sa qualité d'étranger, veut s'installer, devenir un citoyen, se marier, trouver un emploi. Il ne lutte « que pour des choses qui semblent octroyées à l'homme depuis sa naissance »¹⁴. Découvrant que le monde paraissant normal est en réalité anormal, K. n'est pas mû par des convictions révolutionnaires, mais représente la « bonne volonté », dont la manifestation dévoile les structures cachées de l'organisation sociale. Il désire obtenir le minimum requis pour l'existence humaine et ne se contentera pas de moins. C'est le droit de devenir un concitoyen des villageois et non une grâce que K. entend acquérir. En ce sens, il exclut non seulement le don, mais également les relations privilégiées avec le Château, espérant ainsi que s'ouvrent à lui « toutes les voies [...] qui lui seraient non seulement restées barrées mais

¹³ *Ibid.*, p. 110.

¹⁴ *Ibid.*, p. 104.

même indiscernables s'il en avait été réduit à la faveur des messieurs de là-haut »¹⁵. Selon Arendt, Kafka présente ainsi le conflit entre une société décrite comme une machinerie fonctionnant sans heurt et un héros qui tente de détruire cet enchaînement inéluctable. Ses héros représentent les modèles d'un homme générique, dont la seule caractéristique décisive est une concentration indéfectible sur ce qui est humain en général.

Quant aux membres de la communauté, ils craignent non seulement que K. ne devienne l'un des leurs, mais également qu'il refuse de s'intégrer à la société régnante. Les villageois entendent lui montrer qu'il manque d'expérience de la vie, dont le sens dépend de la bénédiction ou de la malédiction. Le droit fait partie du destin que l'on ne peut modifier et que l'on doit subir. Dans leur tentative de persuader K. de son ignorance et de sa méconnaissance des choses telles qu'elles sont, les habitants du village parviennent seulement à lui montrer que tout ce qui est simplement humain n'existe pas. K. prend ainsi connaissance de plusieurs histoires effroyables, notamment celle de la famille Barnabé, dont les membres doivent vivre comme des hors-la-loi à l'intérieur même du village. Leur malheur vient simplement de ce que l'une de leurs filles a un jour osé refuser les avances d'un puissant serviteur du château. Le vécu de cette famille fait prendre conscience à K. que son projet de fonder un foyer et devenir membre de la communauté constitue quelque chose d'exceptionnel qui ne peut s'obtenir par des voies naturelles. Tout ce que l'homme possède ne lui est octroyé que de l'extérieur, d'« en haut », sous la forme d'une grâce ou d'un sort. Compte tenu des rapports entre le village et le château, le dessein du héros kafkaïen s'avère alors extraordinaire. Pour Arendt, l'étrangeté de K., qui n'est ni un villageois ni un fonctionnaire du Château, provient du fait qu'il est le seul à avoir l'idée d'une vie humaine dans le monde, à insister sur les droits de l'homme. Son objectif fait scandale au sein de cet univers de la nécessité. « K. leur est étranger non parce qu'il est privé des droits de l'homme en sa qualité d'étranger, mais parce qu'il arrive et les réclame »¹⁶.

Aux yeux d'Arendt, la situation de K. représente celle du paria, exclu de la société, qui prend au sérieux les promesses de l'émancipation et l'objectif affiché d'égalité juridique. Dans un premier temps, K. identifie

15 F. KAFKA, *Le Château*, op. cit., p. 517 (N.d.T) (cité par H. ARENDT, « Franz Kafka », in *La Tradition cachée*, op. cit., p. 104).

16 H. ARENDT, « Franz Kafka », in *La Tradition cachée*, op. cit., p. 106.

l'émancipation à l'assimilation, accepte de devenir indiscernable, et tente d'obtenir ses droits en tant qu'être humain.

« On ne pouvait trouver meilleure analogie pour illustrer tout le dilemme du Juif moderne en mal d'assimilation, confronté à l'alternative suivante : ou bien feindre d'appartenir au peuple et appartenir en fait aux dirigeants, ou bien renoncer complètement et pour toujours à l'efficacité de leur protection et tenter de la chercher avec le peuple »¹⁷.

K. n'appartient ni au peuple, ni à ses dirigeants ; il est un étranger inclassable. Aussi s'entend-il dire : « Vous n'êtes pas du Château, vous n'êtes pas du village, vous n'êtes rien »¹⁸. Pour Arendt, dans ce roman,

« il devient peu à peu évident que l'arpenteur nouvellement arrivé, K., est un Juif, bien qu'il ne soit jamais nommé comme tel, non parce qu'il se caractériserait par quelque qualité typiquement juive, mais du fait qu'il est impliqué dans des situations et des embarras typiquement propres à la vie juive »¹⁹.

Cette idée trouve un écho dans d'autres textes d'Arendt, où elle montre que l'émancipation des Juifs – qui a eu lieu en 1791 en France et en 1812 en Prusse à l'occasion des guerres napoléoniennes – a reconduit l'exclusion de façon nouvelle. Dans *L'Antisémitisme*, premier volume des *Origines du totalitarisme*, elle explique qu'une grande partie des Juifs, malgré leur abandon du particularisme rituel, ne parvient pas à s'intégrer dans la société du XIX^e siècle. Les Juifs riches se fréquentent entre eux, formant une caste aux yeux des non Juifs. De plus, dans le même temps, les Juifs sont confrontés à une situation impossible dans laquelle il s'agit pour eux, à la fois d'être et de ne pas être Juifs. En effet, l'émancipation, dans sa volonté d'abolir les corps et états constitutifs de la société d'Ancien Régime, a ôté tout statut au groupe des Juifs en tant que tel. Mais ils se sont retrouvés dans une position où les individus dissociés au sein du groupe et détenteurs de droits identiques à ceux

17 H. ARENDT, « Franz Kafka : l'homme de bonne volonté », in *La Tradition cachée*, op. cit., p. 210.

18 F. KAFKA, *Le Château*, op. cit., p. 543 (N.d.T) (cité par H. ARENDT, « Franz Kafka : l'homme de bonne volonté », in *La Tradition cachée*, op. cit., p. 209).

19 H. ARENDT, « Franz Kafka : l'homme de bonne volonté », in *La Tradition cachée*, op. cit., p. 209.

des non Juifs, continuaient de subir une discrimination sociale. D'après Arendt, la menace qui planait sur les parias au XIX^e siècle avait mené à la découverte de deux échappatoires : la première conduisait à une société de parias, ce qui revenait à opter pour la bohème, le détachement d'avec la réalité. Quant à la seconde, elle s'apparentait à la contemplation de la nature, la concentration sur l'art.

Dans ce contexte,

« c'est un nouveau style, polémique, de réflexion, qui caractérise Kafka. Les héros de Kafka affrontent la réalité d'une façon délibérément agressive, à mille lieux de la condescendance ironique et de la supériorité du "seigneur du monde des rêves de Heine", ou de l'innocence roublarde du petit homme constamment en alerte de Chaplin. Les traits traditionnels du paria juif, l'innocence touchante et la *schlemihlitude* sereine ne figurent pas dans le tableau »²⁰.

Dans *Le Château*, Kafka décrit, selon elle, la façon dont les choses se sont passées pour ceux qui ont emprunté une autre voie, celle de la « bonne volonté », en prenant au sérieux le mot d'assimilation. Il construit ainsi un modèle expérimental, où les éléments provenant de la réalité sont en quelque sorte épurés, et part de l'idée selon laquelle l'assimilation des Juifs serait facilitée s'ils « ne persistaient pas à s'assembler pour former des groupes »²¹. Aussi K. n'est-il pas nommé comme Juif : il est un héros abstrait, modèle du Juif cherchant l'assimilation. Cette abstraction lui confère une identité singulière, caractérisée par son obstination à ne jamais renoncer aux principes universels d'après lesquels il revendique des droits et non des privilèges. Dans la Postface de Max Brod au roman inachevé, K. meurt d'épuisement, ce qu'Arendt commente ainsi : « ce qu'il s'était forcé d'accomplir était au-dessus des forces d'un individu isolé »²². En d'autres termes, la figure de l'homme de bonne volonté rencontre d'emblée une limite liée à son isolement et au caractère solitaire de sa démarche. Telle était l'impasse de l'assimilation : chaque Juif devait résoudre seul une question de nature historique et politique.

20 *Ibid.*

21 *Ibid.*, p. 210-211.

22 *Ibid.*, p. 217.

La quête de l'homme de bonne volonté: l'obtention de droits proprement humains

La seule chose qu'obtienne K. est d'avoir, par son attitude, éclairé certains villageois. Ainsi s'entend-il dire par l'un d'eux :

«Tu es étonnant... Tu domines les choses d'un seul coup d'œil, il t'arrive de m'aider d'un mot. C'est sans doute parce que tu viens de l'étranger. Nous au contraire, les gens d'ici, avec nos tristes expériences, et nos continuelles frayeurs, la crainte nous trouve sans résistance; nous prenons crainte au moindre craquement du bois, et quand l'un de nous a peur, l'autre prend peur aussitôt, sans même savoir exactement pourquoi. Comment juger sainement dans de telles conditions?... Quel bonheur pour nous que tu sois venu!»²³.

Pourtant, comme le montre Arendt, K. n'est pas venu pour aider les autres mais pour tenter de mener sa vie de façon humaine. Et comme il ne se soumet pas, contrairement au K. du *Procès*, à l'apparente nécessité, ce n'est pas la honte, mais la mémoire qui lui survivra chez les villageois. Même après avoir perdu l'innocence du paria, K. n'abandonne pas le combat. Il ne milite pas en révolutionnaire, mais «semble penser qu'on aurait énormément gagné si, ne serait-ce qu'un seul homme pouvait vivre comme un être humain normal»²⁴.

D'après Arendt, Kafka nous présente un monde possible, édifié par des hommes, dont les actions ne dépendent que d'eux et non de puissances secrètes supérieures. C'est au sein d'un tel monde qu'il souhaitait vivre, à titre de membre légitime et non d'exception. Il ne prétendait pas incarner un génie, et refusait dans le même temps de se soumettre à n'importe quel destin. La voie qu'il propose à travers l'histoire de K., consistant à tenter de mettre en œuvre son modeste projet, suggère que l'existence «humaine» n'a de sens que dans un monde commun et pluriel, où chacun dispose d'une place légitime.

«Car c'est seulement au sein d'un peuple qu'un homme peut vivre en tant qu'homme parmi les hommes, s'il ne veut pas mourir d'épuisement. Et seul un peuple vivant en communauté avec d'autres peuples peut contribuer à établir sur la terre habitée par

23 F. KAFKA, *Le Château*, op. cit., p. 1268 (cité par H. ARENDT, «Franz Kafka», *La Tradition cachée*, op. cit, p. 107).

24 H. ARENDT, «Franz Kafka: l'homme de bonne volonté», in *La Tradition cachée*, op. cit, p. 216.

nous tous un monde des hommes créé et contrôlé en commun par nous tous »²⁵.

La nécessité ici exprimée d'appartenir à une communauté pour donner un sens concret aux droits de l'homme rappelle la critique arendtienne de l'abstraction des Déclarations du XVIII^e siècle. Dans le dernier chapitre de *L'Impérialisme*, intitulé « Les embarras suscités par les droits de l'homme »²⁶, Arendt explique que les Déclarations, pour proclamer l'égalité juridique, se sont référées à un « être humain abstrait », dépouillé de ses particularités nationales et « des privilèges que l'histoire avait accordés à certaines couches de la société ». Ainsi l'émancipation à l'égard des droits historiques et traditionnels s'est-elle accompagnée de l'apparition d'« un homme qui n'est plus rien d'autre qu'un homme », qui a perdu tout l'« héritage héréditaire » permettant à chacun des membres d'un groupe de traiter les autres comme des semblables, et de se reconnaître comme appartenant à une même communauté.

« La conception des Droits de l'Homme, fondée sur l'existence reconnue d'un être humain en tant que tel, s'est effondrée dès que ceux qui s'en réclamaient ont été confrontés pour la première fois à des gens qui avaient bel et bien perdu tout le reste de leurs qualités ou liens spécifiques – si ce n'est qu'ils demeuraient des hommes. Le monde n'a rien vu de sacré dans la nudité abstraite d'un être humain »²⁷.

D'après Arendt, les millions d'hommes que le découpage de l'Europe à la fin de la Première Guerre mondiale laissait sans gouvernement propre ont constaté l'impuissance des Déclarations : « il ne se trouvait plus d'autorité pour les protéger ni d'institution prête à les garantir ». La négation des droits humains ne réside pas, selon elle, dans une notion abstraite, mais dans la perte concrète de la patrie et de la protection d'un gouvernement. Elle est liée à l'exclusion de toute communauté politique, par la privation d'une attache sociale et d'un statut juridique.

25 *Ibid.*, p. 220.

26 H. ARENDT, « L'Impérialisme » (1951), in *Les Origines du totalitarisme. Eichmann à Jérusalem*, trad. Martine LEIRIS, révisée par Hélène FRAPPAT, *op. cit.*, p. 591.

27 *Ibid.*, p. 603.

« Être fondamentalement privé des Droits de l'Homme, c'est d'abord et avant tout être privé d'une place dans le monde qui donne de l'importance aux opinions et rendent les actions significatives »²⁸.

Le « grand malheur » ne réside pas dans la perte de la liberté, de la quête du bonheur ou de l'égalité devant la loi, mais d'avoir cessé d'appartenir à une communauté. Pour les individus privés des « droits de l'homme », le problème n'est pas l'égalité devant la loi, mais qu'il n'existe pour eux aucune loi. La perte des droits humains n'est pas celle de la liberté mais le droit d'agir, ce n'est pas le droit de penser, mais le droit d'avoir une opinion. La situation des gens dépossédés des droits de l'homme est celle d'individus auxquels toute appartenance à une communauté est refusée, et qui, à moins de commettre un crime, sont traités par autrui indépendamment de ce qu'ils font ou ne font pas.

Chez Arendt, seul l'espace politique permet aux hommes d'apparaître dans leur singularité par leurs actes et leurs paroles, de confronter leurs points de vue dans un monde commun. À l'inverse, le domaine social, particulièrement bien décrit selon elle par Kafka, est apparu avec la modernité et constitue une forme dévaluée du vivre-ensemble. Estompant la distinction grecque entre privé et public, il se caractérise par une extension de la vie biologique de la famille à l'espace public et tend à faire de la communauté humaine un ensemble anonyme, dont les membres sont liés par l'ordre du besoin et le développement du processus vital. Il exige de chacun un certain comportement, une soumission à des règles qui tendent à « normaliser » les individus. Les relations humaines, marquées par l'adhésion à des codes de conduite prescrits par la société, sont alors dépourvues de toute sincérité. C'est ce type de situation que dépeint, d'après Arendt, *Description d'un combat*. Kafka y aborde le problème des rapports sociaux en montrant que la société se compose d'« absolument personne : Je n'ai fait de mal à personne, personne ne m'a fait de mal, mais personne ne veut m'aider, absolument personne »²⁹.

Dans ce contexte, le paria se trouve exclu par une société qui prétend être « réelle » et tente de lui faire croire que lui est « irréel ». Telle est la plus grande blessure infligée par la société au paria qu'était pour elle le Juif : le

28 *Ibid.*, p. 599.

29 Franz KAFKA, « Description d'un combat », in *CŒuvres complètes, op. cit.*, p. 6 (cité par H. ARENDT, « Franz Kafka : l'homme de bonne volonté », in *La Tradition cachée, op. cit.*, p. 206).

faire douter et désespérer de sa réalité. Pour Arendt, Kafka est le premier à avoir perçu le caractère de neutralité et d'anonymat inhérent à la sphère sociale, où les individus apparaissent « tous en habit »³⁰. Cette remarque résonne chez elle avec la conviction selon laquelle l'égalité revendiquée par la société est trompeuse et masque en réalité une « égalisation » ayant pour effet d'abolir la particularité et les différences. Face au conformisme régnant au sein de l'espace social, les héros de Kafka se reconnaissent précisément par le fait qu'ils veulent savoir

« ce qui se passe avec les choses qui s'évanouissent autour de moi comme flocons de neige, alors que pour d'autres gens, le moindre verre à liqueur posé sur une table est aussi stable qu'un monument »³¹.

La « bonne volonté » : une utopie ?

La lecture arendtienne de Kafka s'intéresse donc tout particulièrement à la façon dont il décrit l'adhésion sans réserve des hommes à un système normatif qui semble s'imposer à tous comme une nécessité provenant d'un ordre transcendant du monde. L'absurdité des situations auxquelles conduit l'obéissance aveugle dévoile un mécanisme insensé qui, une fois enclenché par la loi, fonctionne comme un engrenage. Chacun est assigné à un rôle dans l'enchaînement des étapes d'un processus dont la finalité ne fait l'objet d'aucune remise en question. Pour Arendt, les romans de Kafka proposent des descriptions épurées de la réalité. Plus précisément, la figure de K., qui arrive en tant qu'étranger dans une communauté et ne revendique que les droits humains élémentaires (se marier, trouver un travail, devenir membre de cette communauté), illustre les impasses de l'assimilation. Dans *Le Château*, K. représente le modèle du Juif, paria de la société du XVIII^e siècle, qui ne parvient pas à s'intégrer. Alors que l'alternative à laquelle se trouvait confrontée jusqu'alors le paria consistait à choisir entre l'exclusion sociale dans la contemplation de la nature et la tentative de s'assimiler en niant son identité propre, Kafka propose une troisième voie, qui consiste à revendiquer les droits proprement humains

30 *Ibid.*, p. 60 (cité par H. ARENDT, « Franz Kafka: l'homme de bonne volonté », in *La Tradition cachée, op. cit.*, p. 206-207).

31 *Ibid.*, p. 71-72 (cité par H. ARENDT, « Franz Kafka: l'homme de bonne volonté », in *La Tradition cachée, op. cit.*, p. 205-206).

avec détermination sans accepter que la satisfaction de cet objectif ne prenne la forme d'un don ou d'un privilège.

D'après Arendt, cette voie « est et n'est pas utopique »³². Elle n'est pas utopique au sens où le caractère irréel de K. donne l'impression à « chacun de nous [qu'il] est interpellé et convoqué », ce qui met en évidence la responsabilité individuelle dans le rapport d'obéissance à la loi. Chaque individu a la possibilité de donner une signification concrète aux droits humains : « cet homme de bonne volonté peut être n'importe qui et tout un chacun, peut-être même toi et moi »³³. Mais la piste proposée par Kafka est utopique au sens où la marge de manœuvre d'un homme isolé est très restreinte s'il est privé d'appartenance à une communauté politique. Pour Arendt, c'est seulement dans l'espace public, au sein duquel chaque individu se manifeste aux autres par sa parole et son action, que les droits de l'homme prennent un sens concret. La réalité du monde – dont les situations décrites par Kafka conduisent à douter – apparaît « lorsque les choses sont vues par un grand nombre d'hommes sous une variété d'aspects sans changer d'identité », car les spectateurs savent alors « qu'ils voient l'identité dans la parfaite diversité »³⁴. Ce qui est indispensable à l'expression de ce « point de vue » est la possession d'une place au sein de la pluralité humaine. Et c'est précisément cet objectif qui anime le héros kafkaïen : son dessein, « le plus modeste qui soit », consiste à tenter de « réaliser les droits de l'homme ». Il est, par sa simplicité et sa radicalité, « le plus grand et le plus difficile dessein que les hommes puissent se proposer »³⁵. Cette revendication des conditions nécessaires à l'expression de la singularité, incarnée par la « bonne volonté », était aussi la préoccupation de Kafka :

« tout son génie, toute sa modernité, écrit Arendt, résident précisément dans le fait que ce qu'il cherchait, c'était à être un homme parmi les hommes, un membre à part entière de la société humaine »³⁶.

32 H. ARENDT, « Franz Kafka : l'homme de bonne volonté », in *La Tradition cachée*, op. cit., p. 220.

33 H. ARENDT, « Franz Kafka », in *La Tradition cachée*, op. cit., p. 120.

34 H. ARENDT, *Condition de l'homme moderne*, (1961), trad. Georges FRADIER, Paris : Calmann-Lévy, 1983, p. 98.

35 H. ARENDT, « Franz Kafka : l'homme de bonne volonté », in *La Tradition cachée*, op. cit., p. 220.

36 *Ibid.*, p. 217-218.

Bibliographie

- ARENDT Hannah, « Franz Kafka », *La Tradition cachée*, (1932-1963), trad. S. Courtine-Denamy, Paris, Bourgois, 1987.
- ARENDT Hannah, « Franz Kafka : l'homme de bonne volonté », *La Tradition cachée*, (1932-1963), trad. S. Courtine-Denamy, Paris, Bourgois, 1987.
- ARENDT Hannah, « Le Totalitarisme », in *Les Origines du totalitarisme. Eichmann à Jérusalem*, trad. J.-L. Bourget, R. Davreu et p. Lévy, révisée par H. Frappat, Paris, Quarto Gallimard, 2002.
- ARENDT Hannah, « L'impérialisme », in *Les Origines du totalitarisme. Eichmann à Jérusalem*, trad. M. Leiris, révisée par H. Frappat, Paris, Quarto Gallimard, 2002.
- ARENDT Hannah, *Condition de l'homme moderne* (1961), trad. G. Fradier, Paris, Calmann-Lévy, 1983.
- KAFKA Franz, *Le Procès, Œuvres complètes*, traduction A. Vialatte, Paris, Gallimard, 1938, tome I.
- KAFKA Franz, *Le Château, Œuvres complètes, op.cit.*
- KAFKA Franz, *Description d'un combat, Œuvres complètes, op.cit.*