

HANNAH ARENDT ET LES DROITS DE L'HOMME*
HANNA ARENDT E OS DIREITOS HUMANOS

Aurore Mréjen**

RESUMÉ : Hannah Arendt aborde la question des droits de l'homme, deux siècles après leur Déclaration, dans le cadre d'une analyse des systèmes totalitaires du vingtième siècle. Née en 1906 à Hanovre dans une famille juive, Arendt fuit l'Allemagne nazie en 1933 pour la France, où elle est enfermée au Vélodrome d'hiver en 1940, avant d'être internée au camp de Gurs dans les Pyrénées Orientales. Elle parvient à s'en échapper cinq semaines plus tard et gagne les États-Unis en 1941. Dès les années d'après-guerre, Arendt consacre une grande partie de sa réflexion à essayer de comprendre le régime totalitaire dans sa singularité. Aussi tente-t-elle, dans *Les origines du totalitarisme* (1951), de répondre à trois questions : Qu'est-ce qui s'est passé ? Pourquoi cela s'est-il passé ? Comment cela a-t-il été possible ?

MOTS-CLÉE : Hannah Arendt ; droits ; homme.

RESUMO: Hannah Arendt aborda a questão dos direitos humanos, dois séculos após sua Declaração, como parte de uma análise dos sistemas totalitários do século XX. Nascida em 1906 em Hannover, em uma família judia, Arendt fugiu da Alemanha nazista em 1933 para a França, onde foi trancada no Velódromo de Inverno em 1940, antes de ser internada no campo de Gurs nos Pirineus Orientais. Ela conseguiu escapar cinco semanas depois e foi para os Estados Unidos em 1941. Nos anos pós-guerra, Arendt dedicou grande parte de seu pensamento a tentar entender o regime totalitário em sua singularidade. Então ela tenta, em *As origens do totalitarismo* (1951), responder a três perguntas: O que aconteceu? Por que isso aconteceu? Como isso foi possível?

PALAVRAS-CHAVE: Hannah Arendt; direitos; homem.

Hannah Arendt aborde la question des droits de l'homme, deux siècles après leur Déclaration, dans le cadre d'une analyse des systèmes totalitaires du vingtième siècle. Née en 1906 à Hanovre dans une famille juive, Arendt fuit l'Allemagne nazie en 1933 pour la France, où elle est enfermée au Vélodrome d'hiver en 1940, avant d'être internée au camp de Gurs dans les Pyrénées Orientales. Elle

* Este Artigo foi publicado originalmente na Revista Direitos fundamentais, n° 8, janvier 2010-décembre 2010 www.droits-fundamentaux.org.

** Docteur en philosophie, Université Paris-Sorbonne.

parvient à s'en échapper cinq semaines plus tard et gagne les États-Unis en 1941. Dès les années d'après-guerre, Arendt consacre une grande partie de sa réflexion à essayer de comprendre le régime totalitaire dans sa singularité. Aussi tente-t-elle, dans *Les origines du totalitarisme* (1951), de répondre à trois questions : « Qu'est-ce qui s'est passé ? Pourquoi cela s'est-il passé ? Comment cela a-t-il été possible ? » (ARENDR, 2002, p. 196).

Le totalitarisme accompli, explique Arendt, une atomisation du social ; il détruit tous les liens sociaux, associatifs, et même familiaux, qui construisent des barrières protégeant les individus de la domination de l'État. En faisant disparaître le sentiment de solidarité d'intérêts communs et spécifiques, le régime totalitaire a tendu à mettre en place un seul et même statut juridique pour tous les êtres humains, s'autorisant ainsi paradoxalement du projet démocratique. L'analyse arendtienne pointe les difficultés liées au caractère abstrait de l'être humain auquel se réfèrent les Déclarations et montre que ces droits, supposés indépendants de tout gouvernement, se sont révélés impossibles à faire respecter pour ceux qui se retrouvaient dépourvus de gouvernement propre. Selon Arendt, la réponse aux dangers de l'humanisme abstrait et la singularisation de l'homme devenu « superflu » passe par la revalorisation des droits du citoyen et l'attribution d'un rôle central à la vie politique. À ses yeux, l'humanité de l'homme et sa singularité s'expriment dans la sphère publique par l'action et la parole. Se pose alors une double question : d'une part, cette revalorisation des droits du citoyen implique-t-elle effectivement et durablement la garantie des droits proprement humains ? D'autre part, l'idée avancée par Arendt permet-elle d'articuler universalité et diversité, de concilier égalité et expression des différences individuelles ?

Pour tenter de répondre à ces interrogations, trois points seront ici abordés : l'exposé de la description arendtienne de la transformation de l'homme en « affreuse marionnette à face humaine » par les nazis précèdera l'analyse des paradoxes attachés, selon Arendt, à l'abstraction des Déclarations du dix-huitième siècle. Enfin, sa proposition de revaloriser les droits du citoyen sera examinée en fonction de sa capacité à garantir les droits de l'homme et à fonder l'articulation entre universalité et diversité.

I. – Les camps de concentration et la réduction de l'homme à un spécimen d'une espèce

Lorsqu'elle analyse le phénomène totalitaire, Arendt constate l'impuissance des Déclarations des droits du dix-huitième siècle. Elle écrit : « Cela n'a pu [...] se produire que parce que les droits de l'homme qui, philosophiquement, n'avaient jamais été établis mais seulement formulés, qui, politiquement n'avaient jamais été garantis mais seulement proclamés, ont, sous leur forme traditionnelle, perdu toute validité » (ARENDR, 1998, p. 212). Dans cette perspective, l'analyse arendtienne se concentre sur la façon dont les camps de concentration sont parvenus à une domination totale de l'homme et ont pu le transformer en spécimen interchangeable de l'espèce humaine.

A. – Camps de concentration et domination totale

Arendt définit les camps de concentration comme les « laboratoires d'une expérience de domination totale » où la personne humaine, « qui est toujours un mélange particulier de spontanéité et

de conditionnement, est transformée en un être complètement conditionné dont on peut calculer les réactions, même lorsqu'on le conduit à une mort certaine ». Les camps de concentration, précise-t-elle, ne sont pas une invention des régimes totalitaires : d'une part, les Anglais en ont institué lors de la guerre des Boers en Afrique du Sud : d'autre part, les camps français créés à l'intention des réfugiés républicains de la guerre civile espagnole contenaient des traits comparables à ceux des camps nazis et soviétiques (ARENDR, 1998, p. 798). Mais c'est avec le nazisme et le stalinisme que sont apparus de véritables systèmes concentrationnaires au service de la domination totale (ARENDR, 1987, p. 241). Dans un entretien avec Günther Gaus, Arendt explique que le « vrai bouleversement » fut pour elle le jour où elle entendit parler d'Auschwitz : « C'était en 1943. Et tout d'abord nous n'y avons pas cru, bien qu'à vrai dire mon mari et moi-même estimions ces assassins capables de tout. Mais cela, nous n'y avons pas cru ». Cette incrédulité était liée au fait que « cela allait à l'encontre de toute nécessité, de tout besoin militaire », mais aussi parce que Auschwitz leur paraissait proprement impensable : « Mon mari, qui a été autrefois historien militaire, m'a dit : ne prête pas foi à ces racontars, ils ne peuvent pas aller jusque-là ! [...] Et cependant nous avons bien dû y croire six mois plus tard, lorsque nous en avons eu la preuve. Ce fut là le vrai bouleversement » .

Cette spécificité dans l'horreur conduit Arendt à relever trois types de caractéristiques pour les camps de concentration des régimes totalitaires :¹ d'une part, ce sont des institutions permanentes peuplées de victimes innocentes perpétuellement renouvelées ; d'autre part, leur fonction économique est tout à fait secondaire ; enfin, ils parviennent à rendre les hommes complètement superflus.

Concernant la première caractéristique, Arendt distingue deux périodes dans l'histoire des camps : dans une première phase, ils sont principalement peuplés d'opposants au régime, mais le développement tentaculaire de l'univers concentrationnaire qui « caractérise la terreur totalitaire » (ARENDR, 2006, p. 172) ne se produit qu'après réduction de toute opposition. C'est le moment de persécution des innocents : les Juifs dans l'Allemagne nazie, les Kulaks dans la Russie communiste. Ils ne mettent pas le régime en péril par leurs activités et constituent des groupes arbitrairement sélectionnés et appelés à être ultérieurement remplacés par d'autres catégories de personnes considérées comme objectivement ennemies du régime.

Le camp de concentration totalitaire se caractérise en outre par le fait que sa fonction économique est secondaire. L'exploitation de la main-d'œuvre concentrationnaire se déroule dans de telles conditions de dureté qu'elle ne peut être productive ; le travail des détenus parvient tout au plus à assurer la perpétuité du système. Ainsi les nazis dressèrent-ils d'énormes et coûteuses entreprises d'extermination et organisèrent le transport de millions de gens en pleine guerre, malgré la pénurie de matériaux de construction et de matériel roulant. Une telle contradiction entre cette façon d'agir et les

¹ Ces caractéristiques sont étudiées dans un article de CHAUMONT, Jean-Michel. La singularité de l'univers concentrationnaire. In : ROVIELLO, A.-M. et WAYEMBERGH, M. (dir.). *Hannah Arendt et la modernité*. Paris : Vrin, 1993, p. 87.

(ARENDDT, 2002, p. 792) impératifs militaires « donne à toute l'entreprise un air d'irréalité folle ». Mais l'inutilité des camps n'est qu'une apparence ; ils sont en fait indispensables à la sauvegarde du régime puisqu'ils servent, plus que toute autre institution, le but final des régimes totalitaires qui est la domination totale.

Il faut aussi distinguer (CHAUMONT, 1993, p. 91) la fonction politique remplie par les camps vis-à-vis de la société extérieure d'une part, et la fonction, également politique, qu'ils possèdent en tant que laboratoires internes de la domination totale d'autre part. La première a pour but de faire vivre le sujet du régime dans la terreur constante d'être enfermé dans un camp. Quant à la seconde, elle vise « l'idéal social exemplaire de la domination totale » (ARENDDT, 2002, p. 783/808), c'est-à-dire un système dans lequel « les hommes sont superflus ». En effet, comme l'explique Arendt, l'objectif du système totalitaire n'est pas tant l'extermination physique des hommes que « l'instauration de conditions d'existence telle que être ou ne pas être ne fasse rigoureusement plus aucune différence : les détenus doivent être maintenus dans un espace *entre la vie* (CHAUMONT, 1993, p. 91) *et la mort* où tout se passe comme s'ils n'existaient déjà plus ». Semprun témoigne de ce sentiment d'une mort insignifiante et anonyme lorsqu'il évoque « l'idée que peut-être ma mort n'arrivera pas à quelque chose de vraiment réel, c'est-à-dire, quelque chose qui fasse partie de la vie de quelqu'un, au moins de quelqu'un. Peut-être la possibilité de ma mort comme quelque chose de réel me sera-t-elle refusée, même cette possibilité, et je cherche avec désespérance à qui je pourrais manquer, quelle vie je pourrais creuser, hanter, par mon absence, et je ne trouve pas, en ce moment précis je ne trouve pas, ma mort n'a pas de possibilité réelle, je ne pourrais même pas mourir, je ne pourrais que m'effacer, (SEMPRUN, 1963, p. 234) tout doucement me faire gommer de cette existence [...] ». Quant à ce qui se passe à l'intérieur du camp, les détenus, avant d'être tués, sont « coupés du monde des vivants bien plus nettement que s'ils (SEMPRUN, 1963, p. 190) étaient morts ».

Cette confusion entre la vie et la mort conduit Arendt à proposer une typologie des camps héritée de certains modèles occidentaux de la vie après la mort : l'Hadès, le Purgatoire, et l'Enfer. À Hadès correspondent les « manières relativement douces », autrefois répandues dans les pays non totalitaires, de mettre à l'écart les éléments indésirables – réfugiés, apatrides, asociaux et chômeurs. Le purgatoire est représenté par les camps de travail en Union soviétique, où l'abandon se combine avec un travail forcé. « L'Enfer au sens le plus littéral a été incarné par ces types de camps réalisés à la perfection par les nazis : là, l'ensemble de la vie fut minutieusement et systématiquement organisé en vue des plus (ARENDDT, 2002, p. 793) grands tourments possibles ».

B. – La transformation de l'être humain en cadavre vivant

Arendt s'efforce de « décrire le processus de cette gigantesque folie qui a eu pour but de détruire toute (CHALIER, 1997, p. 278) trace d'humanité en l'homme sans nécessairement procéder à son élimination physique ». Trois étapes marquent la transformation des êtres humains en cadavres vivants.

La première consiste à tuer en l'homme la personne juridique. Il s'agit de l'arrestation d'individus innocents et donc incapables de relier leur détention à quoi que ce soit qu'ils auraient pu commettre ou omettre. L'objectif est de détruire les droits civils de la population concernée afin de la rendre hors-la-loi. « Le but d'un système arbitraire est de détruire les droits civils de la population tout entière, de telle sorte qu'elle finisse par être mise hors-la-loi dans son propre pays, au même titre que les apatrides (ARENDR, 2002, p. 800) et les sans-logis ». Cet arbitraire est fondamental au fonctionnement du camp dans la mesure où il permet de dé-liaer l'acte et ses conséquences juridiques.

Le deuxième pas décisif dans la préparation de cadavres vivants est le « meurtre en l'homme de la personne morale ». L'alternative laissée au concentrationnaire ne bascule plus entre le bien et le mal, mais entre le meurtre et le meurtre. Les bourreaux parviennent ainsi à faire en sorte que les victimes se sentent également coupables et victimes de leurs forfaits. La délégation de pouvoir à certains détenus dans l'organisation quotidienne – ordre des chambres, répartition de la nourriture, organisation du travail, etc. – et la constitution consécutive d'une aristocratie détenue, brouillent, aux yeux de la masse des prisonniers eux-mêmes, la séparation entre les persécuteurs et les persécutés.

« Une fois tuée la personne morale, il ne subsiste qu'un obstacle à la métamorphose des hommes en (ARENDR, 2002, p. 803) cadavres vivants : la différenciation des individus, l'identité unique de chacun ». À titre d'exemple, Arendt cite les conditions monstrueuses de transport vers les camps – des milliers d'hommes entassés dans des wagons à bestiaux debout pendant plusieurs jours d'affilés sans pouvoir subvenir à leurs besoins les plus élémentaires – l'arrivée au camp, avec le rasage du crâne et la tenue grotesque exigée. Et toutes les tortures inimaginables, juste dosées pour ne pas tuer le corps trop rapidement. Pour Jean Améry (AMERY, 1995, p. 64), la torture constitue « l'essence même » du Troisième Reich. Elle a pour conséquence la perte de la confiance dans le monde. « L'autre, *contre* qui je suis physiquement dans le monde et *avec* qui je puis être seulement aussi longtemps qu'il ne transgresse pas la frontière qu'est la surface de ma peau, m'impose, en me frappant, sa propre corporalité. Il porte la main sur moi et ce faisant, il m'anéantit ». Aussi longtemps que demeure la possibilité de se défendre, la confiance en la survivance existe. Mais lorsque l'on subit « sans défense l'agression de l'adversaire qu'est devenu le prochain », et qu'il n'y a plus d'aide à espérer, « le viol physique par l'autre se mue en acte d'anéantissement existentiel » (AMERY, 1995, p. 73).

Avec l'assassinat de l'individualité, ultime étape après le meurtre de la personne morale et l'anéantissement de la personne juridique, les hommes deviennent des spécimens interchangeables de l'animal humain (ARENDR, 2002, p. 806). Rien ne demeure sinon « d'affreuses marionnettes à faces humaines », qui se comportent toutes comme le chien dans les expériences de Pavlov, et réagissent d'une manière parfaitement prévisible même lorsqu'elles vont à leur propre mort. Ici réside, selon Arendt, le véritable « triomphe » du système. Elle cite David Rousset : « Le triomphe des S.S. demande que la victime elle-même consente à se laisser mener par le bout du nez sans protester, renonce,

s'abandonne, dans le sens où elle cesse de s'affirmer. Et ce n'est pas pour rien. Ce n'est pas gratuitement, par sadisme uniquement, que les S.S. veulent cette défaite. Ils savent que le système qui réussit à détruire la victime avant qu'elle monte sur l'échafaud [...] est le meilleur, incomparablement, pour maintenir tout un peuple en esclavage. Dans la soumission. Rien n'est plus terrible que ces défilés de gens qui vont à la mort comme des mannequins. Celui qui les voit se dit : "pour qu'ils aient pu être réduits ainsi, quelle puissance se cache dans la main des maîtres", et il retourne chez lui plein d'amertume, mais dompté» (ROUSSET, 1993, p. 525).

Comment cette transformation de l'homme en « cadavre vivant » a-t-elle pu se produire alors même que les droits de l'homme avaient été déclarés deux siècles auparavant ?

II. – Critique arendtienne des Déclarations des droits de l'homme

Arendt dénonce l'abstraction des Déclarations des droits et en révèle les paradoxes. Affirmant que la perte des droits humains est concrètement celle d'une patrie et de la protection d'un gouvernement, elle met en avant l'idée d'un « droit d'avoir des droits » et revalorise la citoyenneté.

A. – Égalité des conditions et différences : un défi pour la Modernité

« Le grand défi lancé à l'époque moderne et son danger particulier furent que, pour la première fois, l'homme a affronté l'homme sans être protégé par les différences de situation et de condition. C'est précisément ce nouveau concept d'égalité qui a rendu si difficiles les relations modernes entre les races car on se trouve là en face de différences naturelles, et on ne peut pas attendre d'un changement quelconque des conditions qu'il les rende moins visibles » (ARENDR, 2002-A, p. 283-284) . Arendt exprime ici clairement l'une des difficultés qui se pose à la modernité : l'articulation de l'égalité démocratique et des différences individuelles.

Dans les sociétés traditionnelles, primitives ou médiévales, la tradition s'impose à l'individu sans qu'il ne l'ait choisie. Comme l'a montré Louis Dumont dans ses ouvrages d'anthropologie comparée, elle s'impose sous la forme d'une transcendance radicale à laquelle les hommes obéissent comme ils se soumettent aux lois de la nature. Au sein des sociétés fondées sur le principe hiérarchique, chacun se comporte selon des appartenances tenues pour naturelles et essentielles, se conformant ainsi à ce qu'il est. Les hiérarchies s'imposent comme si elles faisaient partie de l'ordre naturel du monde, elles apparaissent comme émanant d'une source supranaturelle ou divine. L'ordre hiérarchique paraît légitime dans la mesure où chacun se sent naturellement – et non à la suite d'un choix humain – placé dans un rang et inséré dans une communauté. La nature elle-même semble ordonner les membres d'une société aristocratique, puisque c'est la naissance qui destine à une position sociale. Les manières de vivre expriment à la fois ce que chacun est et ce que chacun doit être, c'est pourquoi elles paraissent elles-mêmes naturelles et normatives. Les membres des sociétés pré modernes vivent selon les manières et les usages de leur communauté, de leur classe et de leur rang, et éprouvent ainsi leur inscription dans l'ordre naturel du monde.

Quand la hiérarchie est le principe du vivre-ensemble, aucune autorité humaine ne peut être perçue comme une source normative. Le pouvoir est une puissance chargée d'assurer le maintien d'une Loi venue de plus haut. L'autorité légitime est appréhendée comme médiatrice entre l'au-delà et l'ici-bas ; lui désobéir est considéré comme une atteinte à la religion. Ainsi, l'intégration à une société hiérarchique, quel que soit le degré de condition, s'opère par référence au divin. Dans une société où l'expérience du monde est celle d'un ordre naturel (inscrit dans l'ordre naturel du monde) et surnaturel (d'origine divine), chacun est animé de la conviction selon laquelle ce qui le fait être, ce qu'il est ne vient pas de lui mais de ses appartenances de naissance. L'autre homme se présente de prime abord comme attaché à tel rang, telle communauté. Chaque individu pense et agit selon ses appartenances particulières.

La rupture avec l'Ancien Régime aboutit à l'affirmation de l'homme comme principe et comme valeur, ce que Tocqueville nomme l'individualisme moderne. Cette individuation, qui est à l'origine de la démocratie, est d'abord une contestation collective des hiérarchies tenues pour naturelles et de l'argument d'autorité. Autrui apparaît, indépendamment de toute appartenance, comme un semblable. Tocqueville montre que cette égalisation des conditions trouve son plus clair symbole dans la *Déclaration des Droits de l'Homme* et dans la « nuit du 4 août 1789 », au cours de laquelle furent abolis les privilèges qui fondaient la structure hiérarchique de l'Ancien Régime. Ainsi, avec la modernité, l'homme devient la source de ses représentations et de ses actes. Il n'entend plus recevoir ses normes de la nature des choses ou de Dieu, mais prétend les fonder lui-même à partir de sa raison et de sa volonté. Les êtres humains se considèrent les uns les autres comme des égaux, des individus capables d'être au fondement de leurs propres lois.

Selon Arendt, « l'égalité de condition, à coup sûr un impératif fondamental de justice, est aussi l'une des plus grandes et des plus hasardeuses entreprises de l'humanité moderne. Plus les conditions sont égales, moins il est facile d'expliquer les différences réelles entre les individus et moins, en fait, les individus et les groupes sont égaux entre eux » (ARENDR, 2002-A, p. 283).

B. – Cœur de la critique arendtienne des Déclarations

Dans le dernier chapitre de *L'impérialisme*, intitulé « Les embarras suscités par les droits de l'homme » (ARENDR, 2002-B, p. 591), Arendt explique que les proclamations des droits de l'homme du dix-huitième siècle ont déclaré « ni plus ni moins que désormais l'Homme et non plus le commandement de Dieu ou les usages de l'histoire, serait source de Loi ». Par conséquent, la Déclaration est devenue un « instrument de protection » des individus face à l'État et au nouvel arbitraire d'un monde désenchanté, où ils n'étaient plus « certains de leur égalité devant Dieu en tant que chrétiens ». Mais pour que cette égalité soit juridiquement proclamée, il fallait se référer 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.

Arendt se réfère à Burke, qui aurait à juste titre dénoncé, dans la proclamation de « droits inaliénables » faisant table rase de l'« héritage héréditaire du passé », le risque de condamner les nations civilisées à régresser au rang des sauvages. Les arguments de Burke auraient trouvé, dans l'histoire contemporaine, une « confirmation ironique, amère et tardive ». D'où l'évocation de la théorie burkienne selon laquelle « ces droits étaient une “abstraction” et qu'il valait bien mieux, par conséquent, s'en remettre à l'“héritage inaliénable” des droits que chacun transmet à ses enfants au même titre que la vie elle-même, et proclamer que les droits dont le peuple jouissait étaient les “droits d'un Anglais” plutôt que les droits inaliénables de l'homme » (ARENDDT, 2002-B, p. 591). Les *Réflexions sur la Révolution de France* (1790) opposent en effet une défense des « droits des Anglais » à la promotion révolutionnaire des Droits de l'Homme. Contrairement à la démarche française, les révolutionnaires anglais de 1688, au lieu de recommencer le monde au nom de « principes abstraits comme les droits de l'homme », ont réclamé « le patrimoine de leurs ancêtres » en fondant leurs protestations contre le roi sur « les droits des Anglais ». Burke écrit : « Dans cette loi mémorable de la troisième année du règne de Charles I^{er} que nous appelons la Pétition des droits, le Parlement dit au roi : “Vos sujets ont hérité cette liberté”.

Ainsi, ils n'entendaient pas fonder leurs libertés sur des principes abstraits tels que les “droits de l'homme” (BURKE, 1989, p. 41), mais bien sur les droits qu'ils possédaient de père en fils en tant qu'Anglais » .

D'après Burke, les Droits de l'homme incarnent le rationalisme politique. Or, selon lui, ce qui compte n'est pas tant la légitimité des droits que leur exercice, leur défense par un gouvernement. Les « droits des Anglais », en tant que concrets, hérités et historiques, sont les seuls véritables droits de l'homme en vertu desquels chacun a droit à tous les avantages de la société. À l'inverse, les Droits de l'homme prétendent transformer l'ordre social au prix d'une table rase et d'une reconstruction intégrale.

La tradition inaugurée par Burke, dans son rejet pur et simple de l'égalitarisme révolutionnaire, a alimenté une « pensée raciale ». C'est pourquoi la référence d'Arendt à ses analyses s'inscrit sous le signe de l'« ironie ». Elle blâme Disraeli de s'être engagé dans la voie que Burke avait ouverte : « Quand Disraeli fustigea “cette pernicieuse doctrine des temps modernes, l'égalité naturelle entre les hommes”, il suivait consciemment Burke qui avait “préféré les droits de l'Anglais aux droits de l'homme” mais il négligeait la situation réelle, dans laquelle des privilèges pour quelques-uns avaient remplacé des droits pour tous » (ARENDDT, 2002-A, p. 303) . Arendt explique que l'application de la notion d'« héritage » à la liberté conçue de façon traditionnelle comme un privilège transmis de génération en génération, a permis le passage progressif d'une simple réaction contre-révolutionnaire à un sentiment racial : « Sans

empiéter sur les droits de la classe privilégiée au sein de la nation anglaise, Burke élargissait le principe de ces privilèges jusqu'à y inclure le peuple anglais tout entier, en faisant de celui-ci une sorte de noblesse des nations. D'où son mépris pour ceux qui revendiquaient leur liberté au nom des droits de l'homme, droits qui, à ses yeux, ne pouvaient se revendiquer qu'au nom de "droits des Anglais" » (ARENDDT, 2002-B, p. 438).

De toute évidence, Arendt ne reprend pas à son compte l'horizon politique de la critique burkienne. Cette référence a plutôt pour fonction de réévaluer la thématique de droits universels particuliers comme peuvent l'être les droits nationaux. Car le discours des droits de l'homme, en tant qu'il confère à l'homme « l'abstraite nudité de celui qui n'est plus rien qu'un homme », peut constituer pour des hommes réels le pire des dangers. Selon elle, c'est « à cause de cela » que les survivants des camps d'extermination et les détenus des camps de concentration « ont été traités comme des sauvages et [que], de peur de finir par être considérés comme des bêtes, ils ont insisté sur leur nationalité, cet ultime vestige de leur citoyenneté perdue, leur dernier lien existant et reconnu par l'humanité » (ARENDDT, 2002-B, p. 603-604).

Hannah Arendt se préoccupe avant tout de la protection des droits « humains » et constate – sur ce point Burke a eu raison – que seule « la restauration ou l'établissement de droits nationaux, comme le prouve le récent exemple de l'État d'Israël, peut assurer la restauration de droits humains » (ARENDDT, 2002-B, p. 603).

L'abstraction des Déclarations des droits n'a pas résisté : « La conception de 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 de leurs 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 » (ARENDDT, 2002-B, p. 603).

Un second paradoxe est relevé par Arendt : les droits de l'homme se prétendent antérieurs par nature à l'institution politique, mais les hommes en sont privés s'ils n'ont pas atteint une certaine forme d'État, celle qui, selon les Déclarations elles-mêmes, fait place à la souveraineté populaire et nationale. « Aussi toute la question des droits de l'Homme se trouva-t-elle bientôt et inextricablement mêlée à la question de l'émancipation nationale » (ARENDDT, 2002-B, p. 592). Selon Arendt, le duel entre l'État et la nation a émergé le jour où la Révolution française a lié la Déclaration des droits de l'homme à la revendication de la souveraineté nationale. La difficulté posée est alors celle de l'affirmation concomitante de l'universalité des droits de l'homme d'une part, et de la souveraineté nationale – qui interdit toute ingérence – d'autre part. « Les mêmes droits fondamentaux étaient en même temps proclamés comme l'héritage inaliénable de tous les êtres humains *et* comme l'héritage particulier de nations spécifiques ; la même nation était en même temps déclarée soumise à des lois, découlant bien sûr des Droits de l'Homme (ARENDDT, 2002-B, p. 592), *et* souveraine, c'est-à-dire liée par aucune loi universelle et ne reconnaissant rien de supérieur à elle-même » (ARENDDT, 2002-B, p. 512). Pour Arendt,

cette contradiction a eu pour conséquence pratique le fait que les droits de l'homme ne furent plus désormais protégés qu'en tant que droits nationaux. Les droits de l'homme, « supposés indépendants de la citoyenneté et de la nationalité », devenaient paradoxalement des droits nationaux soumis entièrement à la volonté de l'État dit souverain. Ce paradoxe a resurgi dans toute son acuité au XX^e siècle avec l'arrivée massive des apatrides. Les millions d'hommes, que le découpage de l'Europe à la fin de la guerre de 1914-1918 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 ». Le Traité des Minorités proposé par la Société des Nations et adopté par tous les pays, sauf la Tchécoslovaquie, est demeuré inopérant. La conséquence en fut l'impossibilité de compter sur des droits fondamentaux, sauf s'ils étaient protégés par le pays d'origine. « Les Droits de l'homme, en principe inaliénables, se sont révélés impossibles à faire respecter – même dans les pays dont la constitution se fondait sur eux –, chaque fois qu'y sont apparus des gens qui n'étaient plus citoyens d'un État souverain » (ARENDR, 2002-B, p. 595). L'expérience des camps sonne comme « la démonstration pratique du bien-fondé des affirmations des mouvements totalitaires selon lesquelles cette histoire de droits inaliénables de l'homme était pure fantaisie ». « Les mots même de « droits de l'homme » devinrent [...] le signe manifeste d'un idéalisme sans espoir ou d'une hypocrisie hasardeuse et débile » (ARENDR, 2002-B, p. 564).

C. – Perte de la patrie et de la protection d'un gouvernement

La négation des droits humains ne réside pas, explique Arendt, dans une notion abstraite, mais dans la perte concrète de la résidence et de la protection d'un gouvernement. La perte de la résidence signifie la privation de toute attache sociale, par laquelle chacun s'aménage une place dans le monde. « Ce qui est sans précédent, écrit-elle, ce n'est pas la perte de la patrie, mais l'impossibilité d'en retrouver une » (ARENDR, 2002-B, p. 595). Plus un seul endroit sur terre ne peut accueillir les émigrants sauf en les soumettant à de sévères restrictions. Ils ne peuvent s'installer et s'assimiler nulle part. Ce n'est pas un problème d'espace mais d'organisation politique. « Le genre humain, depuis si longtemps conçu à l'image d'une famille de nations, avait atteint le stade où quiconque était exclu de l'une de ces communautés fermées si soigneusement organisées, se trouvait du même coup exclu de la famille des nations » (ARENDR, 2002-B, p. 595).

La seconde perte subie par les « sans-droit » était celle d'un gouvernement, ce qui impliquait la privation de statut juridique, non seulement dans leur propre pays, mais dans tous. Par le jeu des traités internationaux, chaque citoyen emporte avec lui son statut juridique lorsqu'il se déplace. Lorsqu'on est exclu de ce réseau, on se retrouve hors de toute légalité. De même que la perte de la résidence, celle de la protection d'un gouvernement n'est pas un phénomène sans précédent. Les pays civilisés offraient le droit d'asile à ceux qui avaient été persécutés par leur gouvernement pour des raisons politiques. Cette possibilité s'est trouvée compromise par l'apparition d'un nombre croissant de nouvelles catégories de

persécutés. En outre, même le droit d'asile ne leur était pas applicable, puisqu'il suppose des convictions politiques ou religieuses proscrites dans le pays de refuge. « Les nouveaux réfugiés étaient persécutés non pas à cause de ce qu'ils avaient fait ou pensé, mais parce qu'ils étaient nés pour toujours dans la mauvaise catégorie de race ou de classe [...] » (ARENDR, 2002-B, p. 603-596).

Cette nouvelle catégorie de persécutés innocents et pourtant privés de droit et de statut politique, trouve un avantage juridique à commettre un acte criminel car il s'avère plus facile de priver d'existence légale une personne innocente qu'un individu qui a commis un méfait. « Le fameux mot d'Anatole France : "Si je suis accusé d'avoir volé les tours de Notre-Dame, je n'ai qu'à quitter le pays", a bien exprimé cette horrible réalité » (ARENDR, 2002-B, p. 597). La privation de statut légal n'a plus aucun lien avec l'action criminelle commise. Aussi, d'après Arendt, « 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 rende les actions significatives » (ARENDR, 2002-B, p. 599). 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 dans le fait 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 liberté d'opinion est une « liberté de singe », puisque « de toute façon, ce qu'ils peuvent penser n'a aucune importance ». Quant à la liberté de mouvement, elle paraît dérisoire face à l'absence de possession d'un droit de résidence. 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. « Quelque chose de bien plus fondamental que la liberté et la justice, qui sont des droits du citoyen, est en jeu lorsque appartenir à la communauté dans laquelle on est né ne va plus de soi, et que ne pas y appartenir n'est plus une question de choix, ou lorsqu'un individu se trouve dans une situation telle qu'à moins de commettre un crime, la manière dont il est traité par autrui ne dépend plus de ce qu'il fait ou ne fait pas. Cette situation extrême, et rien d'autre, est la situation des gens qu'on prive des droits de l'homme » (ARENDR, 2002-B, p. 599).

Comme le souligne Robert Legros, Arendt met en évidence le problème posé par la formulation individualiste des Déclarations dans toute son acuité : en accréditant l'image de l'homme comme individu monadique, elles suscitent l'illusion que l'être humain ne peut trouver son accomplissement qu'au sein d'une vie privée (LEGROS, 1985, p. 44). Selon lui, Arendt propose une compréhension phénoménologique de la coexistence humaine qui rompt avec le « subjectivisme moderne » et avec toutes formes d'historicisme et de positivisme. La position arendtienne permet d'offrir une vraie « philosophie des droits de l'homme [...] puisqu'il s'agit de légitimer des droits qui sont attachés à l'exercice des capacités les plus hautes de l'homme, à une coexistence proprement humaine [...] » (LEGROS, 1985, p. 50). La question se pose alors de savoir dans quelle mesure la revalorisation des droits du citoyen inhérente à cette « coexistence proprement humaine » garantit effectivement les droits de l'homme et permet de penser l'articulation entre égalité et différences au sein de l'espace public.

III. – Egalité et différences dans l'espace politique arendtien

Hannah Arendt pense l'égalité comme le résultat de l'effort humain et surtout pas comme quelque chose de donné. L'analyse qu'elle propose, illustrée en partie par sa lecture de Kafka, laisse néanmoins dans l'ombre certaines interrogations sur l'intégration de « l'étranger » dans une communauté humaine.

A. – Egalité et espace politique

Selon Arendt, « la liberté au sens positif n'est possible que parmi des égaux » (ARENDR, 1967, p. 408) et l'égalité n'est pas quelque chose qui nous est donné mais le fruit de l'organisation humaine : « 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 ». Arendt insiste sur le rôle des hommes dans la construction d'une égalité ayant un sens concret : « Notre vie politique repose sur la présomption que nous sommes capables d'engendrer l'égalité en nous organisant, parce que l'homme peut agir dans un monde commun, qu'il peut changer et construire ce monde, de concert avec ses égaux et seulement avec ses égaux » (ARENDR, 2002-B, p. 605). Si la sphère publique est celle de l'organisation de l'égalité, le domaine privé est celui des différences. « Depuis les Grecs, écrit Arendt, nous savons qu'une vie politique réellement développée conduit à une remise en question du domaine de la vie privée, à un profond ressentiment vis-à-vis du miracle le plus troublant : le fait que chacun de nous a été fait ce qu'il est – singulier, unique et immuable » (ARENDR, 2002-B, p. 605). De sorte que l'accès à la vie publique et au type d'égalité qu'elle institue récuse la variété des dons simplement humains et c'est pourquoi, même en démocratie, les dons humains propres de « l'étranger » dérangent.

L'arrière-plan obscur du strictement donné, la différence elle-même, surgit sur la scène politique comme l'intrus qui, « dans son impitoyable différence, vient nous rappeler les limites de l'activité humaine – qui sont identiques aux limites de l'égalité humaine » (ARENDR, 2002-B, p. 605/606). D'après Arendt, les communautés politiques développées se sont montrées particulièrement attentives au problème de l'homogénéité ethnique parce qu'elles espéraient éliminer ainsi les différences et différenciations naturelles qui déclenchent la haine aveugle et la discrimination, parce qu'elles révèlent les sphères où les hommes, n'ayant aucun moyen d'action, ont tendance à détruire. « L'“étranger” est le symbole effrayant de fait de la différence en tant que telle, de l'individualité en tant que telle : il désigne les domaines dans lesquels l'homme ne peut ni transformer ni agir, et où par conséquent il a une tendance marquée à détruire » (ARENDR, 2002-B, p. 606).

L'exclusion du domaine public, seul à même de faire se dévoiler le « qui », interdit toute participation au monde commun et renvoie à la sphère privée, où règne la loi de la « différence universelle » et de la différenciation. Arendt écrit : « Sans aucun doute, partout où la vie publique et sa loi d'égalité seront complètement victorieuses, partout où une civilisation parviendra à réduire à son degré minimum l'arrière-plan obscur de la différence, elles finiront par se pétrifier et par être punies, si l'on peut dire, pour avoir oublié que l'homme n'est que le maître et non le créateur du monde »

(ARENDR, 2002-B, p. 606). Comment comprendre cette remise en cause de l'égalité alors qu'Arendt insiste sur le fait que « notre vie politique repose sur la présomption que nous sommes capables d'engendrer l'égalité en nous organisant » et que c'est seulement dans ces circonstances que les droits humains prennent un sens ? Les dernières pages de *L'Impérialisme* sont assez ambiguës. Il semble qu'Arendt, à travers cette sévère mise en garde, tente de montrer que les fondements de l'exclusion de « l'autre » se situent à la fois dans l'attitude consistant à le figer dans son identité, mais également dans celle qui consiste à en dénier la réalité. Comme l'écrit Françoise Collin : « L'universalisme qui refuse de prendre en compte les différences est aussi suspect que le particularisme qui les objective. 'Tu n'es pas juif', et 'tu n'es que juif' sont deux expressions apparemment contraires de la même exclusion » (COLLIN, 1999, p. 145).

La difficulté à suivre ici Arendt tient au fait qu'après avoir mis en avant le politique comme modèle de l'être ensemble, elle en dénonce les effets pervers. Il semble que la critique arendtienne de la modernité technologique sous-tende l'idée selon laquelle l'espace politique lui-même, comme espace démocratique, risque de contribuer au mouvement d'homogénéisation qu'elle décrit. L'égalité risque de s'y confondre avec l'égalisation. La pensée d'Arendt met en garde et tente de penser contre ce risque. « Tout en défendant le caractère fondamental du politique, elle sait avec une rare acuité que l'espace politique n'est pas l'incarnation du Bien ni même du Juste : il est plutôt l'espace d'un moins injuste et c'est à ce titre qu'il doit être assumé. [...] Le politique n'est pas un état mais une vigilance » (COLLIN, 1999, p. 77).

Néanmoins, la valorisation arendtienne de la citoyenneté contre l'abstraction de l'humanisme et l'homme « dépouillé » de qualités auquel il se réfère soulève plusieurs types de difficultés : d'une part, l'argument de réévaluation des droits nationaux est réversible – l'épreuve de l'histoire a montré qu'ils pouvaient être attribués ou ôtés, et a ainsi dévoilé les limites de la protection juridique. D'autre part, la notion de citoyenneté ne suffit pas pour régler le problème du rejet hors de la sphère publique. Il est des formes d'exclusions non résolues par la qualité de citoyen : en témoigne la situation des femmes, des homosexuels, des Juifs même, qui, comme l'a montré Arendt, peuvent être citoyens d'un État tout en s'y trouvant marginalisés ou réduits à l'impuissance. Certes, la réflexion arendtienne s'inscrit dans une époque où la question des apatrides et des personnes déplacées a pris des proportions considérables. Et de ce point de vue, Françoise Collin a certainement raison de voir dans la revendication arendtienne de la citoyenneté « une condition nécessaire mais non suffisante de la participation à la vie politique » (COLLIN, 2005, p. 146). Mais l'on peut tout de même regretter la difficulté à cerner précisément la position d'Arendt sur la notion d'égalité démocratique : elle en dénonce avec une grande finesse les dérives, mais demeure plus floue sur les implications de l'idée de citoyenneté censée y faire face.

En outre, pour ce qui concerne les modèles utilisés, Arendt prend souvent pour figure exemplaire de l'espace public la *polis* grecque. Il s'agit d'une image plus symbolique qu'historique, qui entend mettre en avant le dialogue sur l'agora entre les citoyens. Mais les exclusions que charrie ce

modèle grec sont, comme le souligne F. Colin, énoncées sans être vraiment dénoncées, « sauf sous le couvert non interrogé de la distinction du public et du privé » (COLLIN, 2005, p. 142). En dehors de la scène sont relégués femmes et esclaves, attelés à la résolution des besoins. « Ce que dans la cité grecque Hannah Arendt constate et entérine, sans autre commentaire, à savoir la réalité des exclus », sera problématisé dans l'analyse du monde moderne sous la figure du paria – particulièrement du paria juif. Celui-ci est confronté au choix douloureux de l'exclusion ou de l'assimilation. « L'issue de cette alternative étant toujours pour elle le pacte égalitaire des citoyens, sans que soit vraiment pris en compte et analysé le passage de l'exclusion à l'inclusion, de l'inégalité à l'égalité » (COLLIN, 2005, p. 142).

Le second modèle censé faire pièce à l'État-nation est celui de la fédération. Lors d'un entretien avec Roger Errera en 1973, Arendt explique que ce qui l'a frappée en arrivant aux États-Unis en 1941 est le mode d'union des citoyens : « L'Amérique n'est pas un État-nation. [...] Ce pays n'est uni ni par un héritage, ni par des souvenirs, ni par le sol, ni par la langue, ni par une origine identique. Il n'y a pas d'Américains indigènes ici, les Indiens mis à part ». Les citoyens des États-Unis sont unis par leur commune acceptation de la constitution. « La Constitution, du point de vue français ou allemand, précise-t-elle, n'est qu'un morceau de papier, on peut la modifier. Mais, ici, c'est un document sacré ; c'est le souvenir constant d'un acte unique et sacré : l'acte de fondation des États-Unis. La fondation a consisté à réunir en un tout des minorités ethniques et des régions entièrement disparates, sans pour autant niveler et faire disparaître ces différences » (ARENDR, 2007). Mais là encore, lorsqu'Arendt évoque l'exemple américain, elle ne pose pas vraiment la question des esclaves ou des *natives*, « comme si, de la même manière que les femmes et les esclaves dans la Grèce antique, ils appartenaient à la naturalité, au sauvage. [...] Comme si cette naturalité n'était pas, de même que celle à laquelle sont acculés les juifs quand ils sont définis comme race, un produit de la domination » (COLLIN, 2005, p. 142).

Il est évident qu'Arendt ne pense pas le monde moderne par simple extension de la Cité grecque, cette dernière constituant plutôt le parangon d'un dialogue entre les hommes dans un espace public. Si l'on peut regretter que la philosophe n'ait pas davantage explicité les exclusions inhérentes aux modèles historiques invoqués et analysé le passage de l'inégalité à l'égalité, la lecture qu'elle propose du *Château* de Kafka présente bien les difficultés liées, selon elle, à la quête des droits humains lorsqu'on est « l'étranger ».

B. – Le héros de Kafka et la quête de droits proprement humains

« Obtenir les droits humains élémentaires » (ARENDR, 1987, p. 212) dans une société régie par une loi absurde et injuste mais semblant s'imposer à tous comme une nécessité, telle est l'ambition du héros kafkaïen d'après Hannah Arendt. Dans *Le Château*, K. représente un homme qui arrive dans un village 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 » (ARENDR, 1987,

p. 104). 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 même indiscernables s'il en avait été réduit à la faveur des messieurs de là-haut ».² 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.

Les membres de la communauté, quant à eux, 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 » (ARENDR, 1987, p. 106).

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 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

² KAFKA, Franz. Le Château, p. 543. Cité par ARENDR, Hannah. *Franz Kafka : l'homme de bonne volonté*, cit., p. 209.

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 » (ARENDR, 1987, p. 210). 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 ».³ 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 » (ARENDR, 1987, p. 209).

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 des non Juifs, continuaient de subir une discrimination sociale. D'après Arendt, la menace qui planait sur les parias au dix-neuvième 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 figure pas dans le tableau » (ARENDR, 1987, p. 209). 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

³ KAFKA, Franz. *Le Château*, p. 543. Cité par ARENDR, Hannah. *Franz Kafka : l'homme de bonne volonté*, cit., p. 209.

facilitée s'ils « ne persistaient pas à s'assembler pour former des groupes » (ARENDR, 1987, p. 210/211). 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. 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 » (ARENDR, 1987, p. 216). 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 » (ARENDR, 1987, p. 217). 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.

En somme, les droits de l'homme ne prennent un sens concret, selon Arendt, que si les hommes en question appartiennent à une communauté politique et, en tant que tel, peuvent s'exprimer, par l'action et la parole, sur la place publique. Les Déclarations du dix-huitième siècle, qui se référaient à un être abstrait n'existant nulle part, se sont révélées impuissantes à empêcher la réduction de l'homme à un « spécimen d'une espèce ». Les victimes du nazisme n'ont pas perdu d'abstraites droits de l'homme, mais le « droit d'avoir des droits ». Elles n'avaient pas de place dans le monde, garantie par une patrie et la protection d'un gouvernement.

Si Arendt révèle dans toute leur acuité les difficultés et paradoxes liés à l'abstraction de l'humanisme, la revalorisation de la citoyenneté qu'elle propose laisse dans l'ombre certaines questions comme celles des voies d'intégration de « l'étranger », le passage de l'inégalité à l'égalité. De ce point de vue, sa lecture de Kafka a le mérite de souligner que, quel que soit le contexte et l'iniquité du système juridique concerné, la quête obstinée des droits de l'homme est une possibilité constamment présente en chacun d'entre nous. Certes, la marge de manœuvre d'un homme isolé est très restreinte s'il est privé d'appartenance à une communauté politique et, en ce sens, la quête du héros kafkaïen permet de comprendre le monde sans pouvoir le changer. Mais affirme Arendt, chaque individu a la capacité 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. » (ARENDR, 1987, p. 120). Et ce dessein, « le plus modeste qui soit, réaliser les droits de l'homme, est précisément par sa simplicité et sa radicalité, le plus grand et le plus difficile dessein que les hommes puissent se proposer ». Car, écrit Arendt, « c'est seulement au sein d'un peuple qu'un homme peut vivre en tant qu'homme parmi les hommes [...]. Et seul un peuple vivant en communauté avec d'autres peuples peut contribuer à établir sur la terre habitée par nous tous un monde des hommes créé et contrôlé en commun par nous tous » (ARENDR, 1987, p. 220).

BIBLIOGRAPHIE

AMERY, Jean. *Par-delà le crime et le châtement* (1966). trad. WUILMART (F.), Paris : Actes Sud, 1995.

ARENDT, Hannah. Discussion télévisée avec Roger Errera » . In : *Édifier un monde*. Paris : Seuil, 2007.

ARENDT, Hannah. *Essai sur la révolution* (1963). trad. CHRESTIEN (M.), Paris : Gallimard, 1967.

ARENDT, Hannah. Franz Kafka : l'homme de bonne volonté. *La tradition cachée* (1932-1963), trad. COURTINE- DENAMY (S.). Paris : Bourgois, 1987.

ARENDT, Hannah. *L'antisémitisme* (1951), Les origines du totalitarisme. Eichmann à Jérusalem, trad. POUTEAU (M.), trad. révisée par FRAPPAT (H.), Paris : Quarto Gallimard, 2002-A.

ARENDT, Hannah. *La nature de totalitarisme*. Paris : Payot, 2006.

ARENDT, Hannah. *Le totalitarisme* (1951), Les origines du totalitarisme. Eichmann à Jérusalem, trad. BOURGET (J.-L.), DAVREU (R.) et LEVY (P.), trad. révisée par FRAPPAT (H.), Paris : Quarto Gallimard, 2002, « Préface ».

ARENDT, Hannah. *L'impérialisme* (1951), Les origines du totalitarisme. Eichmann à Jérusalem, trad. LEIRIS (M.), trad. révisée par FRAPPAT (H.), Paris : Quarto Gallimard, 2002-B.

ARENDT, Hannah. Social Science Techniques and The Study of Concentration Camps, *Jewish Social Studies*, 12/1, New York, 1950, p. 49-64 traduit par Sylvie Courtine-Denamy «Les techniques de la science sociale et l'étude des camps de concentration». In : *Auschwitz et Jérusalem*. Paris : Poche Pocket, 1998.

ARENDT, Hannah. Seule demeure la langue maternelle. In : *La tradition cachée* (1976), trad. COURTINE-DENAMY (S.), Paris, Bourgois, 1987.

BURKE, Edmund. *Réflexions sur la Révolution de France* (1790). trad. ANDLER (P.), Paris : Hachette, 1989.

CHALIER, Catherine. Radicalité et banalité du mal. In : *Politique et pensée*. Colloque Hannah Arendt. Paris : Payot, 1997.

CHAUMONT, Jean-Michel. La singularité de l'univers concentrationnaire. In : ROVIELLO, A.-M. et WAYEMBERGH, M. (dir.). *Hannah Arendt et la modernité*. Paris : Vrin, 1993.

COLLIN, Françoise. *L'homme est-il devenu superflu ?* Hannah Arendt. Paris : Odile Jacob, 1999.

COLLIN, Françoise. N'être. In : *Politique et pensée*. Actes du colloque Hannah Arendt. Paris : Payot, 2005.

LEGROS, Robert. Études phénoménologiques, n° 2, *Hannah Arendt*, Paris, 1985.

ROUSSET, David. *Les jours de notre mort*. Paris : Hachette Littératures, 1993.

ROVIELLO, A.-M. et WAYEMBERGH, M. (dir.). *Hannah Arendt et la modernité*. Paris : Vrin, 1993.

SEMPRUN, Jorge. *Le grand voyage*. Paris : Gallimard, 1963.

Encaminhado em 28/12/19

Aprovado em 09/03/20