

CRITIQUE DES DROITS DE L'HOMME À LA LUMIÈRE DE HANNAH ARENDT

Daniel Chifolo FOFANA

Université Alassane Ouattara, Bouaké, Côte d'Ivoire

E-mail : danichifolo@yahoo.fr

Résumé : Hannah Arendt est une politologue américaine qui fait de la condition humaine sa préoccupation majeure. Ainsi, sa réflexion sur les Droits de l'Homme suscite un engouement qui consiste à comprendre le vide juridique des Droits de l'Homme dans leur contenu moral et éthique. Cette curiosité intellectuelle conduit au résultat que, compte tenu de leur abstraction ou de leur dimension métaphysique, les Droits de l'Homme ne jouent pas leur fonction protectrice des citoyens du monde. Les Droits de l'Homme dans leur fonctionnement ne prennent un sens concret que si les hommes appartiennent véritablement à une communauté politique et ne s'expriment par l'action et la parole sur l'espace public. Les présumés Droits de l'Homme sont, par conséquent, une coquille vide et n'existent que de nom. Cette conception négative arendtienne des Droits de l'Homme invite dans une première idée à présenter la crise de l'universalité Droits de l'Homme. La deuxième pose le problème de la perte des droits nationaux et l'absence de lien entre citoyenneté et Droits de l'Homme. La troisième est une dénonciation du primat attribué aux Droits de l'Homme.

Mots-clés : Abstraction, Droits de l'Homme, condition humaine, Éthique politique, espace public.

Abstract : Hannah Arendt is an American political scientist who makes the human condition her major concern. Thus, his reflection on Human Rights has generated a craze in which consists of understanding the legal vacuum of human rights in their moral and ethical content. This intellectual curiosity has led us to the result that, given their abstraction or their metaphysical dimension, human rights do not play their protective role for the citizens of the world. Human Rights in their functioning only take concrete meaning if men really belong to a political community and do not express themselves through action and words in the public space. The alleged Rights of Man have, therefore, an empty shell and exist only in name. This negative view of human rights invites a first idea to present the no universality of human rights. The second is the problem of the lack of link between citizenship and human rights. The third is a denunciation of the primacy attributed to human rights.

Keywords: Abstraction, human condition, human right, ethics politics, public space.

Introduction

Le souci de donner une image plus humaniste à la politique a été au centre de la pensée grecque antique. Hannah Arendt s'inscrit dans cette perspective pour réorienter et améliorer la politique moderne. À ce sujet, elle écrit : « Ce que tous les philosophes grecs, quelle que fut leur opposition à la polis, tenaient pour évident, c'est que la liberté se situe exactement dans le domaine politique » (H. Arendt, 1983, p. 70). Chez les grecs, la politique était envisagée comme une fin absolue et nécessairement liée à la liberté. Elle avait pour seul but de rendre les citoyens libres dans la cité. C'est dans ce contexte qu'Hannah Arendt critique la politique moderne fondée sur les Droits de l'Homme. Victime du Nazisme et des crises politiques qui ont secoué l'Europe, elle évoque dans ses écrits les tourments du XX^e siècle lors de la Seconde Guerre Mondiale. Elle a développé une pensée politique soucieuse du sort réservé à l'humanité à l'époque moderne¹ et contemporaine. Son expérience personnelle l'incite incessamment à s'intéresser à la politique. Dénonçant la passivité des Droits de l'Homme dans le monde, la politologue pense que la modernité politique inaugurée par les déclarations des droits de l'homme, où s'affirment l'universalité de la citoyenneté et de la dignité humaine a quasiment perdu son sens. Si la pensée rationnelle permet de comprendre la spécificité de la politique, Hannah Arendt est au XX^e siècle une philosophe-politologue de grande renommée.

Elle interroge l'humanité en crise dans la société contemporaine. Elles s'attèlent à réinventer l'humanisme civique à la lumière du modèle antique de l'ancienne république grecque. En conséquence, E. Tassin (1999, p. 32) écrit : « Les références politiques d'Arendt sont aux yeux de beaucoup comme des marques de nostalgie pour un passé lointain et perdu ». Autrement dit, l'importance qu'Arendt accorde à la cité athénienne, entendue comme "un

¹ L'existence de Hannah Arendt fut bouleversée comme celle de tous les juifs d'Europe par le Nazisme Allemand. L'antisémitisme exercé par le régime d'Hitler la force à quitter l'Allemagne pour habiter Paris à partir de l'automne 1933 jusqu'à mai 1940, date à laquelle la France entre en guerre avec l'Allemagne. Son errance européenne prend fin en 1941, l'année où elle s'installe définitivement à New York aux Etats-Unis.

idéal républicain ou politique" qualifie sa conception de politique de nostalgie. Philosophe et penseur républicain, Hannah Arendt a observé et vite compris l'époque contemporaine compte tenu de sa culture républicaine et l'expérience vécue pendant le Nazisme². Convaincu de la corruption des Droits de l'Homme, l'étude de la pensée politique arendtienne conduit à formuler le problème suivant : Pourquoi les Droits de l'Homme ont perdu leur valeur intrinsèque ? Mieux, en quel sens des droits Humains sont vides de sens au plan moral et éthique ? L'analyse de ce problème renvoie aux questions secondaires suivantes pour orienter la recherche : les Droits de l'Homme assument-ils leur universalité ? Sont-ils en faveur des droits nationaux et de la citoyenneté ? Le primat dévolu aux Droits de l'Homme n'est-il pas aujourd'hui insensé ?

L'objectif recherché dans cet article, en s'appuyant sur la pensée de Hannah Arendt, est de montrer, à travers une méthode critique, l'abstraction des déclarations des droits humains. Pour nous justifier, nous avons scindé notre recherche en trois grandes idées. La première consistera à dépouiller les Droits de l'Homme de leur universalité. La deuxième s'attèlera à montrer que les Droits de l'Homme ont conduit à la crise des droits nationaux et de la citoyenneté. La troisième sera une dénonciation de la priorité dévolue aux Droits de l'Homme dans le monde.

1. Les fondements Anti-universels des Droits de l'Homme

1.1. Partialité des Droits de l'Homme

Les Droits de l'Homme ne sont pas impartiaux. Selon G. Haarscher (1987, p. 84), le point de départ de leur partialité est à chercher chez David Hume « dès le milieu du XVIII^e siècle, avant [...] la Déclaration de l'indépendance américaine de 1776 et la Révolution française de 1789 ». David Hume niait que la raison soit capable « d'édicter une norme universelle valant pour tous les hommes en tant que tels » (G. Haarscher, 1987, p. 81). Il pense que la raison se heurte toujours à la multiplicité des conceptions de la justice, de la diversité des coutumes et à leur relativité. La raison se trouve, pour ainsi dire, incapable de transcender toutes ces diversités pour définir « la norme rationnelle » (G. Haarscher, 1987, p. 81). Edmond Burke emboîte le pas à

²L'horreur de l'extermination du peuple juif dans le monde.

David Hume pour dénoncer la Révolution française et le caractère abstrait des Droits de l'Homme. Selon E. Burke, les révolutionnaires français ignorent le poids et la réalité de la tradition. Il écrit :

Le gouvernement des peuples n'est pas établi en vertu des droits naturels qui [...] existent [...] et s'approchent bien plus près de perfection [...] c'est justement cette perfection abstraite qui fait leur défaut pratique [...] Il n'existe pour les définir aucune règle [...] et rien n'est sot que d'en discuter en pure théorie (E. Burke, 1861, p. 557).

Ces propos justifient que chaque époque a ses réalités. Il est donc impossible d'avoir des normes élaborées par un pays et valables pour tous les autres.

Même si ce n'est pas dans le cadre de la critique des Droits de l'Homme, la pensée de Montesquieu au sujet de l'universalité des lois est à considérer : « Aucune loi ne peut être universelle [...]. Les lois doivent être [...] propres au peuple pour lesquelles elles sont faites » (Montesquieu, 1993, p. 49).

Il est clair qu'aucune loi ne peut être universelle. Quoiqu'on puisse dire, elle gardera toujours l'empreinte du concepteur. La relativité des cultures, des croyances et des aspirations semble balayer le caractère universel des Droits de l'Homme. Pour le respect des cultures, il serait intéressant de laisser chaque société établir ses lois et ses normes socio-politiques susceptibles de veiller sur son développement et sa stabilité.

Les critiques d'Edmond Burke sur les Droits de l'Homme seront reprises par Joseph de Maistre pour qui

la constitution de 1795, tout comme ses aînées, est faite pour l'homme or il n'y a point d'homme dans le monde. J'ai vu dans ma vie des français, des italiens, des russes, etc..., je sais grâce à Montesquieu qu'on peut être persan ; quant à l'homme, je déclare ne l'avoir rencontré de ma vie. S'il existe, c'est bien à mon insu (J. Maistre, 2006. p. 204).

Un accent particulier sur le facteur culturel comme fondement de tout peuple s'accorde avec l'abstraction qui peut être faite à cet égard. Une telle approche s'inscrit sans doute dans une logique de condamnation de l'universalité des Droits de l'Homme. On retient que le postulat de l'universalité des Droits de l'Homme fondé sur la nature humaine heurte de plein fouet la réalité sociologique de l'humanité.

La dénonciation de la partialité des Droits de l'Homme, qui a vu le jour avec Burke, est incontournable. Comment ? Au moment de la publication de la Déclaration Universelle des Droits de l'Homme, une partie du monde était

discriminée et ignorée des décideurs du monde qui, dans leurs perspectives impériale et hégémonique, s'étaient distribué le monde. C'est en 1884, à Berlin, que se décidait le sort de millions de personnes. En quoi tous les peuples seraient égaux si certains ont le droit de décider de la vie des autres ? Comment peut-on concevoir une égalité de tous les peuples si des personnes se jugent plus humains et supérieur à d'autres ?

Les Droits de l'Homme ne sont pas universels. En effet, depuis leurs créations, ils ne prenaient pas en compte tous les habitants du monde. Seuls les américains du nord et les européens bénéficiaient de ces droits. Il a fallu les luttes de Mahatma Gandhi en Inde pour que d'autres endroits du monde puissent connaître les normes des Droits de l'Homme avant de prétendre en réclamer. Ce constat de l'abstraction des Droits de l'Homme ne s'éloigne pas de celui d'Edmond Burke qui pense que « si la raison ne peut permettre d'aboutir au consensus général sur les valeurs évidentes pour tout interlocuteur, de bonne foi, ceux qui s'en réclament mentent ou s'illusionnent » (E. Burke, 1861, p. 557). Il ressort que les Droits de l'Homme sont loins d'être impartiaux et universels comme ses principes le recommandent. Bien au contraire, ils accordent au citoyen une apparence de liberté au « comble de la servitude et de l'inhumanité » (K. Marx et F. Engels, 1975, p. 142). Autrement dit, les Droits de l'Homme donnent l'illusion de protéger tous les citoyens du monde. À ce sujet, J. Lacroix et J.Y. Franchère (2004, p. 220) ont pu écrire :

Les droits de l'homme ne feraient qu'exprimer le souhait des entrepreneurs d'être libres de tous ceux qui ne possèdent restriction et de toutes responsabilités sociales, tout en promouvant une sorte de myopie légaliste vis-à-vis des servitudes induites par les inégalités réelles entre ceux qui possèdent et ceux qui ne possèdent pas les moyens de productions.

Nous nous appuyons sur deux notions des Droits de l'Homme, à savoir celle de la propriété et de la liberté issues des théories des droits naturels. L'article VI de la Déclaration Universelle des Droits de l'Homme de 1948 stipule que « la liberté est le pouvoir qui appartient à l'homme de faire tout ce qui ne nuit pas aux droits d'autrui ». Encore, selon la Déclaration des Droits de l'Homme de 1791, « la liberté consiste à pouvoir faire tout ce qui ne nuit pas à autrui ». En effet, l'application pratique du droit de liberté, c'est le droit de la propriété privée. Il est aussi important de connaître la définition de l'article VI de la constitution de 1793 : « Le droit de propriété est celui qui

appartient à tout citoyen de jouir et de disposer à son gré de ses biens, de ses revenus, du fruit de son travail et de son industrie ». À la lumière de cette définition, le droit de la propriété est celui qui consiste à profiter de ses biens sans se soucier des autres. C'est dans cette optique et dans le contexte africain qu'un dispositif juridique, la CPI (Cours pénale international), a été imposé pour dissuader le tiers-monde, surtout les pays de l'Afrique noire. P. M. Défargues (2012, p. 304) écrit en conséquence :

Ces dispositifs juridiques sont signés et ratifiés par une majorité d'États [...]. Le respect des droits de l'homme s'impose [...]. Les mécanismes de surveillance et d'enquête se font plus présents [...] en refusant de se comporter en État de droit, il suscite autour de lui une méfiance dissuadant investisseurs et touristes [...]. Depuis les années 1990, les élections [...] se déroulent de plus en plus, [...] sous le regard vigilant d'observateurs étrangers et d'instances internationales ; l'État, en consentant aux contrôles extérieurs, prouve sa transparence, sa bonne foi, son souci d'être un bon élève de la classe mondiale.

Les pays du tiers-monde échapperont difficilement à la politique des Droits de l'Homme dans la mesure où la vie du pouvoir existant en dépend. Ils sont, pour ainsi dire, obligés de se soumettre aux ordres des initiateurs des Droits de l'Homme pour bénéficier de quelques avantages sociopolitiques et économiques dans le but d'avancer vers le développement.

1.2. Imposition des Droits de l'Homme

Les Droits de l'Homme, nous semble-t-il, ont été imposés par leurs initiateurs comme des normes juridiques pour légitimer la politique et aussi comme facteur juridique impératif pour faire le procès de la condition humaine. Nous avons pu faire un constat : Après une longue période d'observation, la pensée politique a remarqué que les droits individuels sont un sujet d'intérêt philosophique essentiel. Depuis le XX^e siècle, le débat autour des Droits de l'Homme mérite une grande attention, dans la mesure où il est question d'une « polémique portant sur les principes mêmes de la politique, ou plutôt sur la question de savoir si l'on doit mettre la question des Droits de l'Homme au principe de la politique » (F. Worms, 2009, p. 557). À partir de cette pensée, on peut se demander si les revendications des Droits de l'Homme sont un récipiendaire de dépolitisation et de rénovation de l'ambition de justice politique et sociale.

La question des Droits de l'Homme a été et est toujours au centre des débats publics, après les révolutions américaine et française. Ces discussions autour des Droits de l'Homme dans les débats publics ont suscité un riche débat intellectuel au lendemain de la seconde guerre mondiale en 1945. C'est à partir des séquelles des deux guerres mondiales que la notion de Droits de l'Homme est sortie du sombre tableau de l'indifférence et du mépris.

Ainsi, les droits fondamentaux sont devenus à coup sûr, le point focal des discussions autour de la justice humanitaire et sociopolitique, au point d'en recouvrir une supériorité dans le monde. C'est d'ailleurs, dans cette optique que Jürgen Habermas produit l'idée de la co-origénarité de l'autonomie privée (libertés fondamentales) et de l'autonomie publique (droits politiques). En ce sens, « les droits de l'homme sont la précondition et la garantie de la délibération collective laquelle est, en retour, seule à même de garantir le libre exercice de l'ensemble des libertés fondamentales » (J. Habermas, 1997, p. 120). Autrement dit, les Droits de l'Homme, en prenant en compte l'éthique de la discussion, déterminent les conditions effectives des libertés publique et individuelle. C'est dans ce contexte que R. Nozick (1988, p. 9) écrit : « Les droits individuels sont d'une telle force et d'une telle portée qu'ils soulèvent la question de savoir s'il y a quoi que ce soit que l'État puisse faire ». Cette déclaration ne laissera pas les sociaux-démocrates indifférents. Ceux-ci ont interpellé l'opinion qu'ils sont les initiateurs de l'idée des Droits de l'Homme, parce que les citoyens ne peuvent qu'exercer leurs droits à égalité de chances que s'ils ne jouissent d'une forme d'indépendance ou d'autonomie qui impose une véritable citoyenneté dans leur environnement politique et socio-économique. Cette intervention des socio-démocrates qui s'accaparent les Droits de l'Homme a entraîné une crise des droits nationaux et de la citoyenneté.

2. La crise des droits nationaux et de la citoyenneté face aux Droits de l'Homme

2.1. Crise des droits nationaux

H. Arendt se préoccupe de la protection "éternelle" des Droits de l'Homme. Elle (2002, p. 603) constate que seule « la restauration ou l'établissement de droit nationaux [...] peut assurer la restauration de droits

humains ». Autrement dit, les déclarations des Droits de l'Homme se sont quasiment soldées par un échec. À ce sujet, H. Arendt (2002, p. 603) écrit :

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 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.

Ici, un paradoxe est relevé : les Droits de l'Homme se veulent naturellement antérieurs à l'institution politique, mais les hommes se trouvent privés s'ils n'ont pas atteint une certaine dimension de l'État qui, selon les déclarations des droits de l'homme, laisse la place à la souveraineté populaire nationale. Ainsi, toute la question des Droits de l'Homme se trouve « inextricablement mêlée à la question de l'émancipation nationale » (H. Arendt, 2002, p. 512). Le duel entre l'État et la Nation semble émergé le jour où la Révolution française a remplacé la Déclaration des Droits de l'Homme par la revendication de la souveraineté nationale.

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, et souveraine, c'est-à-dire liée par aucune loi universelle et ne reconnaissant rien de supérieur à elle-même (H. Arendt, 2002, p. 512).

La conséquence pratique est désormais que les Droits de l'Homme ne sont plus protégés en tant que droits nationaux. Pour H. Arendt (2002, p. 592) les Droits de l'Homme, « supposés indépendants [...] de la nationalité » sont devenus du coup paradoxalement des droits nationaux soumis totalement à la volonté de l'État dit souverain. L'Europe a donc laissé pendant son découpage dès la fin de la première guerre mondiale (1914-1918), des personnes sans gouvernements propres. Ces hommes ont vivement constaté l'impuissance des Déclarations des droits fondamentaux. Ainsi, « il ne se trouvait plus d'autorité pour les protéger ni d'institution prête à les garantir » (H. Arendt, 2002, p. 595). Il n'était plus question de se focaliser sur les droits fondamentaux ou naturels, sauf s'ils étaient protégés par le pays d'origine. C'est pour dénoncer cet état de fait que H. Arendt (2002, p. 595) écrit : « 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 ». L'expérience des camps de concentration opérés par Adolphe Hitler justifie « la démonstration pratique du bien-fondé des affirmations des mouvements totalitaires selon lesquelles cette histoire de droits inaliénables de l'homme était pure fantaisie » (H. Arendt, 2002, p.595). En d'autres termes, « les mots même de "droits de l'homme" devinrent [...] le signe manifeste d'un idéalisme sans espoir ou d'une hypocrisie hasardeuse et débile » (H. Arendt, 2002, p. 564). La négation des Droits de l'Homme réside dans la perte du bonheur gouvernemental et aussi dans la perte réelle de la protection des citoyens.

2.2. La crise de la citoyenneté

La crise de la citoyenneté résulte de la perte de la protection citoyenne qui signifie la privation de toute attache sociale, par laquelle chacun se sent citoyen et s'aménage individuellement une place dans la société. « Ce qui est sans précédent, ce n'est pas la perte de la patrie, mais l'impossibilité d'en retrouver une » (H. Arendt, 2002, p. 595). Où de telles personnes marginalisées pouvaient-elles s'installer et s'épanouir ? Quel territoire pouvait accueillir des émigrants sans qu'ils ne soient victimes de maltraitance et d'intégration sociale ? Ce n'était pas un problème de territoire qui se posait pour les accueillir, mais un problème de statut de citoyenneté et 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 » (H. Arendt, 2002, p. 596). Et voilà qu'une autre perte subie par les "sans-droits" était celle d'un gouvernement propre à eux. Cela signifie la privation du statut de la citoyenneté juridique, non seulement dans leur propre pays, mais aussi dans les pays d'accueil où ils résident.

Cette possibilité s'est trouvée compromise par l'apparition d'un nombre croissant de nouvelles catégories d'hommes persécutés³. Encore pire, même le droit d'asile ne leur était pas permis, puisque des menaces planaient vivement sur les pays qui leur servaient de refuge. « Les nouveaux réfugiés étaient persécutés non pas à cause de ce qu'ils avaient fait ou pensé, mais

³ Les Juifs étaient pourchassés en Allemagne et dans le monde. Ils furent obligés de trouver des refuges ou des cachettes dans d'autres pays favorables à leur accueil.

parce qu'ils étaient nés pour toujours dans la mauvaise catégorie de race ou de classe » (H. Arendt, 2002, p. 597). Cette nouvelle race d'hommes innocents injustement persécutés, privés de tous droits et de statut de citoyenneté était menacée de disparition car, il était plus facile de priver de l'existence légale un individu innocent qu'un individu qui a commis un crime. La fameuse phrase : « 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 » (H. Arendt, 2002, p. 596), montre que la privation de statut légal de la citoyenneté n'a véritablement aucun lien avec la criminalité commise. Aussi, selon Arendt (2002, p. 596), « être fondamentalement privé des droits de l'homme, c'est [...] être privé d'une place dans le monde qui donne de l'importance aux opinions [...] significatives ». Il se trouve que le "malheur" se justifie dans la perte de la citoyenneté et dans la cessation d'appartenir à sa communauté d'origine. La liberté d'opinion et la citoyenneté chez des hommes persécutés apparaissent comme un acte antisocial dans la mesure où leur voix était réduite au silence.

La perte des Droits de l'Homme n'est donc pas forcément celle de la perte des libertés, mais de la perte du droit d'agir comme citoyen libre pouvant servir le monde et l'humanité :

Quelque chose de bien plus fondamental que la liberté et la justice, qui sont des droits du citoyen, est en jeu lorsqu'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 (H. Arendt, 2002, p. 597).

Les difficultés posées par la formulation individualiste des Déclarations des Droits de l'Homme sont mises en évidence dans toute sa dimension. Selon R. Legros (1985, p. 44), « 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 ». Pour lui, Arendt pose une mathématique ou une épistémologie politique de la coexistence humaine qui rompt avec la "subjectivité moderne" et avec toutes formes historiciste et positiviste. La position de Hannah Arendt ouvre la voie d'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 » (R. Legros, 1985, p. 50). La question qui se pose ainsi est de savoir dans quelle mesure la revalorisation de la citoyenneté, c'est-à-dire du droit d'être citoyen est inhérent à la coexistence humaine propre qui garantit les véritables Droits de l'Homme et permet de penser les articulations sociopolitiques entre égalité et différences au sein de l'espace public social.

Il convient de dire que la valorisation arendtienne de la citoyenneté qui se justifie dans la situation de l'homme dépouillé de toutes les qualités citoyennes et juridiques soulève diverses difficultés. D'une part, l'argument de réévaluation des droits nationaux se veut réversible. L'histoire de l'humanité a montré que les droits nationaux pouvaient être attribués ou ôtés. Elle a ainsi dévoilé les limites de la protection juridique citoyenne. D'autre part, la notion de citoyenneté ne suffit pas pour trouver la solution au problème du rejet des débats publics. Certes, la réflexion d'Arendt s'inscrit dans une époque où la question des personnes déplacées par force a pris des proportions considérables. En outre, H. Arendt s'est appuyé sur le paradigme de l'espace public inspiré de la politique antique 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 de ce modèle grec sont énoncées sans être véritablement dénoncées ou critiquées « sauf sous le couvert non interrogé de la distinction du public et du privé » (C. François, « N'être » in *Politique et pensée*, colloque Hannah Arendt, 2006, p. 42). La sphère politique grecque reléguait les femmes et les esclaves à la résolution des tâches de premières nécessités. Sous l'inspiration de la cité grecque, Hannah Arendt cherche à savoir comment la réalité des personnes exclues sera problématisée dans le monde moderne sous la figure du *paria*. La Modernité se trouve ainsi confrontée au choix douloureux de l'exclusion. L'issue de cette alternative est toujours pour la politologue le pacte égalitaire des citoyens sans toutefois que « soit vraiment pris en compte et analysé le passage de l'exclusion à l'inclusion, de l'inégalité à l'égalité » (C. François, « N'être » in *Politique et pensée*, colloque H. Arendt, 2006 p. 42). Il s'avère que les Droits de l'Homme ne remplissent pas leur rôle de socialisation et de solidarité universelle dont se prévaut leur initiateur qui les mettent en priorité dans le nouveau monde.

3. Critiques de la priorité des Droits de l'Homme

3.1. Les Droits de l'Homme contre la société républicaine

La priorité dévolue aux Droits de l'Homme dans le monde suscite une révolution dans la pensée politique moderne. *La réflexion sur la justice* dans la société a donné une nouvelle orientation à la conception libérale des droits politiques. C'est ainsi qu'un rejet des Droits de l'Homme reposant sur les États de droit démocratiques est opéré. Comparées aux critiques classiques des Droits de l'Homme, dans les démocraties contemporaines, elles émanent des contributions qui visent à la réalisation plénière des principes et pratiques de la citoyenneté républicaine.

Pour les républicains à l'instar de H. Arendt, la priorité donnée aux Droits de l'Homme se fonde sur une conception des personnes comme simples titulaires ou possesseurs de droits. L'argument avancé est que si tous les hommes partagent les mêmes buts et sont liés par de vrais liens affectifs, ils n'auraient vraiment pas besoin de droits humains. M. Sandel (1996, p. 33) prend pour exemple la famille et la présente comme le « modèle d'une institution fondée sur l'identité des significations et des fins, et non pas sur les seuls devoirs et obligations ». À la différence des "communautariens", l'on pourrait penser que ce ne sont pas tant les droits et leur prolifération dans la contemporanéité qui posent problème. Mais c'est l'inflation des droits qui s'apparente à une croissance non-maîtrisée des désirs qui ont dévalué les "vrais" droits tels que l'égalité devant la loi et le droit à la liberté d'opinion. Une nouvelle "culture des droits" est ainsi décrite comme abusive et foncièrement autoritaire.

Pour nous, si les critiques des Droits de l'Homme gravitent autour de prémisses différentes, elles convergent pour considérer que le recours au discours des droits humains se traduit par une flagrante rétrogradation de la société. L'étendue des droits individuels et la juridiction des conflits seraient le signe sûr de la perte de toute solidarité et de tout sens collectif ou communautaire. Le sentiment croissant d'impuissance pourrait ainsi s'expliquer par la perte de contrôle des communautés face aux droits abstraits imposés au monde par les tout-puissants. À ce niveau, il existe un rapport conflictuel entre l'exigence croissante des droits humains et l'existence d'une communauté humaine civique.

Edmund Burke, en 1782, affirmait que « les hommes en tant qu'hommes sont des individus et rien d'autre » (E. Burke, *Speech on a motion for a committee to Inquire in to the state of the Representation of the Commons dans Parliament, 7 mai 1782*, cité par J.-Y. Pranchère et J. Lacroix, p. 108). Aussi, contre les droits de 1789, il disait : « On ne saurait se prévaloir d'aucune prescription, d'aucun engagement solennel ; ils n'admettent ni tempérament, ni compromis ; et tout ce qui pourrait en limiter le simple exercice n'est que fraude et injustice » (Edmund Burke, *Réflexion sur la Révolution de France*, cité par J.-Y. Pranchère et J. Lacroix, p. 95). Cette idée de Edmund Burke rattrape celle de M. Gauchet (2002, p. 21) qui pense que « plus s'approfondit les droits des hommes [...] plus l'emprise organisatrice de l'État bureaucratique, sous couvert de leur [...] l'exercice, leur en dérobe [...] la faculté ». Pierre Manent se prononce aussi en faveur de Marcel Gauchet. Pour eux, la vitalité de la société pluraliste mise en évidence dans *L'invention démocratique* pourrait « se retourner contre la démocratie elle-même » (P. Manent, 2001, p. 25). Dès lors qu'elle s'épuise en une politique des Droits de l'Homme, la mise en œuvre de la pratique et des principes de la démocratie peut déboucher sur une dissolution de ses piliers d'exercices quotidiens. Le signe le plus éclatant de cette mutation de la démocratie peut se lire dans le sacre contemporain des droits de l'individu. Droits de « l'individu », en effet, renvoient à une lecture très particulière des Droits de l'Homme, où il s'agit désormais « d'exploiter l'inhérence des droits à la personne contre l'appartenance du citoyen au lieu d'étayer l'une par l'autre, comme dans la version républicaine d'origine » (M. Gauchet, 1998, p. 11). Les Droits de l'Homme se trouvent être en contradiction avec l'idéal démocratique ou républicain.

Cette idée de M. Gauchet et P. Manent se trouve confirmée chez G. Puppinck (2018, p. 258) en ces termes :

Les institutions protectrices des droits de l'homme [...] ne peuvent s'en émanciper qu'au nom d'une autre légitimité, supra-juridique [...] Cette légitimité, qui permet au juge de vouloir à la place du peuple et au-dessus du droit, ne relève pas de l'ordre juridique, mais de celui de la religion séculière.

Ainsi, les Droits de l'Homme se trouvent incapables « de penser le bien au-delà du droit individuel [...] » cela résulte du fait qu'ils ne savent reconnaître que le mal causé à un individu. Telle est leur mission toute négative » (G. Puppinck (2018, p. 279). Si l'on prend en compte l'actualité du diagnostic de

Marx quant au caractère individualisant et arbitraire des Droits de l'Homme, on pourrait admettre que les analyses de Gregor Puppink ont joué un "rôle décisif" dans l'émergence des nouvelles radicalités politiques et participe à la gauche libérale. Cette critique « conservatrice » du discours des Droits de l'Homme semble s'abreuver chez Hannah Arendt dans *Le déclin de l'État-nation et la fin des droits de l'homme* (1951). Une pensée qu'on réduit régulièrement à une dénonciation du caractère abstrait et formel des Droits de l'Homme. Les faits historiques ont montré qu'ils avaient perdu toute leur force et leur effectivité dès lors qu'ils avaient été dissociés des droits nationaux.

Si on voit dans le sort des apatrides de l'entre-deux guerres une confirmation ironique de la Déclaration française des Droits de l'Homme, cela voudrait dire que H. Arendt ne fait qu'opposer les "Droits de l'Homme abstraits" aux véritables Droits de l'Homme qui supposent « l'appartenance à une communauté concrète, appuyée sur une tradition qui seule peut garantir effectivement des droits » (P. Raynaud, 2009, p. 35). S'agit-il d'un "cynisme" de la forme qui préfère les mots aux choses ou au réel. Le point le plus poignant dans cette dénonciation des effets délétères de la priorité donnée aux Droits de l'Homme, est bien évidemment le vide des Droits de l'Homme dans leur rapport avec le réel ? La réalité sociopolitique est gouvernée par la priorité accordée aux Droits de l'Homme. Cependant, le discours des Droits de l'Homme semble être vide de sens dans les démocraties modernes. L'affirmation selon laquelle « le sacre des droits de l'homme aurait vidé de sa substance l'engagement civique paraît tellement évident qu'elle n'est jamais étayée par aucune donnée empirique relative aux nouveaux modes de sociabilité, au phénomène associatif ou militant » (S. Audier, 2008, p. 313). Nous assumons l'évidence de la présente idée parce que nous voyons dans l'application des Droits de l'Homme une résonance antipolitique et antirépublicaine. Mais, les concepteurs des Droits de l'Homme rejettent toujours cette remarque, cependant pertinente, pour confirmer leur service sociojuridique et humanitaire au mépris de l'alter ego.

3.2. Flagrante ironie et individualisation des Droits de l'Homme

L'individualisation et l'ironie des Droits de l'Homme ne souffrent d'aucune contestation. Les différentes luttes pour les droits humains et leur

élargissement pour la conquête de droits nouveaux passent toujours par des individus « qui se mobilisent ensemble pour obtenir la reconnaissance de droits dont ils s'estiment privés » (C. Colliot-thélème, 2011 p. 6). Les droits humains, en cherchant à protéger les intérêts individuels d'une classe ou d'un groupe, ne s'inscrivent pas dans une lutte politique menée pour l'épanouissement de l'autre. La preuve en est que les homosexuels ont lutté pour obtenir leur mariage jugé légitime par eux. Nous avons remarqué que les « revendications (de droits) sont en général portées au nom d'autres individus » (J. Waldron, 1987, p. 197). On voit donc que l'importance accordée aux droits humains dans le monde ne négligent pas l'apport de la sociologie ou de l'anthropologie des Droits de l'Homme. Elles s'en tiennent à l'idée que les droits humains sont la résultante de la perte de l'autonomie civique. H. Kelsen (1962, p. 55-56) écrit à ce sujet :

Le droit de certains États totalitaires autorise le gouvernement à enfermer dans des camps de concentration les personnes dont la mentalité et les tendances, ou la religion ou la race lui sont antipathique, et à les contraindre aux travaux qu'il lui plaît, voire à les tuer. Si énergiquement que l'on puisse condamner de telles mesures d'un point de vue moral, on ne peut cependant les consigner comme étrangères à l'ordre juridique de ces États.

Dans l'entendement de Kelsen, la séparation entre le droit et la morale est indiscutable, elle est exprimée dans le monde excessivement. Cette œuvre antirépublicaine n'est-elle pas le prolongement de celle qui montre que les critiques de la supposée invasion de la justice dans le champ privé et public sont largement exagérées ? « Comment des juges non-Allemands pouvaient-ils juger et condamner des Allemands pour des faits commis en Allemagne conformément au droit Allemand ? » (G. Puppink, 2018, p. 22). Nous pensons que la vraie conception positiviste des Droits de l'Homme ne peut permettre une telle inversion juridique internationale. Cette ironie de la justice internationale justifie en réalité que « la prétendue crise du système judiciaire, décrit comme tout puissant et submergé de plaintes, est en fait une construction largement instrumentalisée pour remettre en cause l'affirmation de droits par le citoyens » (L. Israel, 2009, p. 6). Certes, cela ne fait pas l'unanimité, mais l'idée que le discours des Droits de l'Homme conduit à la perte de la participation politique doit être sérieusement examinée et éclairée par des soubassements anthropo-sociologiques.

Conclusion

La question de la rationalité politique et juridique demeure au cœur de la pensée politique de H. Arendt. Sa pensée revêt un aspect original dans la mesure où elle pense de façon critique la politique du monde contemporain où l'exercice des Droits de l'Homme est méprisé par l'expertise des puissances économique et militaire. C'est pour cela que sa conception du politique est radicalement différente de celle des libéraux, pour qui la politique est la vraie condition de la liberté entendue comme liberté individuelle. Si les Droits de l'Homme sont le critère de la juridiction ou de la justice dans le monde, la politologue américaine fait objection et opte pour une révision de la politique des droits humains. L'humanisme politique se perçoit plus clairement dans la critique des droits humains. En effet, la politique n'est plus vue comme la condition de réalisation de la liberté, mais elle est devenue un champ de bataille où chacun cherche à s'imposer à l'autre à travers sa puissance économique et militaire. Si l'essence de la politique tire son origine dans la nature humaine, la société pourrait être définie essentiellement comme dynamisme social entre les hommes. Ainsi, l'idée centrale qui alimente les Droits de l'Homme suppose que les hommes agissent, parce qu'ils sont "tous frères" dans un monde commun.

Nous pensons que la critique des Droits de l'Homme peut susciter une prise de conscience et contribuer à une bonne juridiction politique ou démocratique dans le nouveau monde. Cette prise de conscience permettra de comprendre, qu'ensemble, nous pourrions agir et prendre des mesures pour construire de véritables droits humains dans le monde. La seule chose qui permettra à l'humanité de connaître la profondeur réelle des Droits de l'Homme, c'est leur dépolitisation. C'est lorsque les Droits de l'Homme seront vraiment dépolitisés que nous édifierons un monde meilleur. Ainsi, sans actions concrètes pour accomplir cette tâche de dépolitisation du monde, « il n'y aura pas de mémoire pour l'avenir » (H. Arendt, 1983, p. 270) et les Droits de l'Homme ne seront qu'une flagrante illusion dans la société.

Références bibliographiques

ARENDRT Hannah, 2002, *Les origines du totalitarisme*, Eichmann à Jérusalem, Trad. Leiris M, Paris Quarto Gallimard.

- ARENDRT Hannah, 1983, *Condition de l'homme moderne*, trad. George Fradier, Paris, Calmann-Lévy.
- AUDIER Serges, 2008, *La pensée anti-68, essai sur les origines d'une restauration intellectuelle*, Paris, la découverte.
- BURKE Edmond, 1861, *Réflexions sur la Révolution de France*, Travaux, Vol. I, Londres, Bohn.
- COLLIN Françoise, 2006, « N'être », in *politique et pensée*, colloque Hannah Arendt.
- COLLIOT-Thélème Catherine, 2011, *La démocratie sans démos*, Paris, PUF.
- DE MAISTRE Joseph, 2006, *Théorie générale des droits et libertés*, Bruxelles, Bruyant.
- DEFARGES Philippe Moreau, 2012, *La Géopolitique pour les Nuls*, Paris, Éd. First-Gründ.
- GAUCHET Marcel, 1998, *La religion dans la démocratie*, Paris Gallimard.
- GAUCHET Marcel, 2002, *La démocratie contre elle-même*, Paris, Gallimard.
- HAARSCHER Guy, 1987, *Philosophie des droits de l'homme*, Éditions de l'université de Bruxelles.
- KELSEN Hans, 1962, *Théorie pure du droit*, Trad. Ch. Eisenman, Paris, Dalloz.
- MONTESQUIEU, 1993, *De l'Esprit des lois*, Paris, Flammarion.
- PUPPINCK Grégor, 2018, *Les droits de l'homme dénaturé*, Paris, Cerfs.
- LACROIX Justine et PRANCHERE Jean-Yves, 2016, *Le procès des droits de l'homme : Généalogie du scepticisme démocratique*, Paris Seuil.
- LEFORT Claude, 1986, *Essai sur le politique*, seuil, St Armand Montrond.
- LEGROS Robert, 1985, *Etudes phénoménologiques*, N°2, « Hannah Arendt », Paris, Flammarion.
- LIORA Israël, 2009, *L'arme du droit*, Paris presse de science politique.
- MANENT Pierre, 2001, *Cours familiers de philosophie politique*, Paris, Fayard.
- MARX Karl et ENGELS Fridrich, 1975, *La Sainte Famille*, Trad., E. Cognitot, Paris, Éditions Sociales.
- NOZICK Robert, 1988, *Anarchie, Etat et Utopie*, trad. d'E. d'Auzac de Lamartine, Paris, PUF.
- RAYNAUD Philippe, 2009, *Trois révolution de la liberté : Angleterre, Amérique, France*, Paris, PUF.

- SANDEL Michael, 1996, *Liberalism and the limits of justice*, Cambridge, Harvard, University Press.
- TASSIN Etienne, 2003, *Un monde commun*, Paris seuil.
- WALDRON Jeremy, 1987, *Non-sense upon Stilts Bentham, Burke and Marx on the right of Man*, London.
- WORMS Frédéric, 2009, *La philosophie en France au XXe siècle*. Moments. Paris, Gallimard.