



LABORATOIRE DE SOCIOLOGIE
D'ANTHOPOLOGIE
ET D'ETUDES AFRICAINES

LASANEA



REVUE DEZAN

NUMERO 009

UAC, Décembre 2014

REVUE DEZAN

NUMERO 009, Décembre 2014

Directeur de publication

Honorat AGUESSY

*Doyen Honoraire de la Faculté des Lettres,
Arts et Sciences Humaines*

Rédacteur en Chef

Albert TINGBE-AZALOU

*Chef de la Filière Sociologie-Anthropologie,
Ecole Doctorale Pluridisciplinaire*

Comité Scientifique

Pr. Michel BOKO (Bénin), Pr. Prospère I. LALEYE (Sénégal),
Pr. Albert TINGBE-AZALOU MC (Bénin), Pr. Francis AKINDES (Côte d'Ivoire),
Pr. Maxime Da CRUZ (Bénin), Pr. Thomas BIERSCHEK (Allemagne),
Pr Yendoukoa Lalle LARE, MC (Togo), Pr. Albert NOUHOUAYI (Bénin),
Gautier BIAOU, MC (Bénin), Pr. Mamoudou IGUE (Bénin), DANIQUE TAMASSE
Roger, MC (Togo), MONGBO Rock (Bénin)

Comité de Lecture

Pr Toussaint TCHITCHI (Bénin), Pr. Sylvain ANIGNIKIN Bénin),
Pr. Paulin T. HOUSSOUNOU (Bénin), Pr. Albert TINGBE AZALOU, MC (Bénin),
Pr Roch Gnahoui DAVID (Sénégal), IGUE Babatundé Charlemagne (Bénin),
MIDIOHOUAN Guy Ossito (Bénin), MEDEGAN Ambroise (Bénin)

Travaux divers

IMOROU Abou-Bakari, SOSSOU T. Romuald, AGBANDJI Lucien,
SOSSA Luc, AZALOU TINGBE Emilia, HOUZANME Justine,
HOUNGNIHIN Rock, AFFO Fabien

DEZAN

NUMERO 009, 2014

UAC, Decembre 2014

Toute correspondance est adressée au :
Comité de Rédaction de la revue DEZAN
01 BP 526 Cotonou, République du Bénin
revuedezean@yahoo.fr

Toute reproduction sous quelle forme que ce soit est interdite et de ce fait passible des peines prévues par la loi 84-003 du 15 mars 1984 relative à la production du droit d'auteur en République du Bénin.

ISSN 1840-717-X DU 4^{ème} trimestre

Dépôt Légal N°6378 du 4^{ème} trimestre

Ce numéro a été réalisé grâce à l'engagement, aux conseils et observations d'enseignants et chercheurs du Département de Sociologie-Anthropologie et d'autres entités de la Faculté des Lettres, Arts et Sciences Humaines de l'Université d'Abomey Calavi.

Nous tenons à témoigner de notre reconnaissance aux **Professeurs Michel BOKO, Guy Ossito MIDIOHOUAN, Ambroise MEDEGAN, Bertin YEHOUENOU et Maxime da CRUZ.**

Dr. Abou-Bakari IMOROU a assuré le recueil, l'agencement et la mise en forme des textes. Le tout, sous la supervision du rédacteur en **Chef Albert TINGBE-AZALOU.**

Sommaire

Le mythe du placement des cadres béninois au sein de la fonction publique internationale : grandeur et decadence.....	7
Mohamed ABDOU	
Réflexions sur les faiblesses des constitutions africaines	29
Emmanuel Messanh AHLINVI	
Dévolution successorale au Bénin : les musulmans de Parakou entre droit islamique et droit officiel	67
ABDOULAYE Galilou	
Infertilité masculine, identité et relation de la femme au conjoint	91
GNAKOU ALI Pitaloumani	
La transcendance du mariage en Afrique noire : cas du Bénin	109
Léon Jossè	
Essai d'analyse socio-anthropologique du rapport à l'arbre chez les Bêtammaribê de l'Atakora au Nord-Ouest du Bénin.....	145
Dr Gervais T. N'DAH-SEKOU	
Migrations de Retour et Dynamiques Sociales chez les Bialebe de l'Atacora au Nord Ouest du Bénin	161
Joseph Nékoua. P. SAHGUI.	
Participation des médias à la vulgarisation des enjeux de la dimension environnementale du développement durable à Cotonou	175
Dr Monique OUASSA KOUARO	
L'observation électorale en Afrique, entre la recherche d'une participation politique vertueuse et l'incapacité fonctionnelle d'une compétence	191
DANIOUÉ Tamasse	
Perennisation de la coopération décentralisée nord-sud à Cotonou: entre espoir et pessimisme	225
M. Samuel Cossi KPOSSE ; Prof. Dr Albert TINGBE-AZALOU	
Pauvreté et réussite scolaire en milieu rural : cas des élèves du primaire de la sous-préfecture de duffrebo.....	241
N'DRI Kouame Abou, DEDY Seri F, DAYORO Arnaud	

Du piège capitaliste au rônier : le capital espérance comme mobilisation pour le changement social.....	261
Dr MLAN Konan Séverin	
Analyse du jeu des acteurs de l'adaptation aux changements climatiques dans le Centre-Bénin : un exemple de modelisation réflexive.....	285
AZALOU TINGBE Fanès V. B, TOGBE Codjo Timothée, AMOUSSOU Ernest, BOKO Michel	
Les nouvelles pratiques religieuses chrétiennes face à l'insécurité religieuse à Zagnanado.	305
Dodji AMOUZOUVI	
LES DROITS DE L'HOMME ET LEUR ANCRAGE DANS LA PENSÉE PHILOSOPHIQUE	321
Yaovi Mathieu ACCROMBESSI	

LES DROITS DE L'HOMME ET LEUR ANCRAGE DANS LA PENSÉE PHILOSOPHIQUE

Par **Yaovi Mathieu ACCROMBESSI**

Téléphone : (00229) 95847593/96120609

E-mail : accromath@yahoo.fr

Résumé

Le discours sur les droits de l'homme apparaît de plus en plus comme un discours juridique. Tout se passe et se dit comme si les sciences juridiques sont les sources des droits de l'homme. A la recherche donc des origines desdits droits, le résultat auquel on parvient fait voir que la théorie relative aux droits humains est redevable à la philosophie.

Introduction

Le droit et les droits de l'homme se trouvent aujourd'hui dans une situation telle que personne ne reconnaissent plus leur vraie origine. Les sciences juridiques et de sciences politiques se discutent la paternité des droits de l'homme. Ces débats ont lieu aujourd'hui du fait que dans ces disciplines, il existe des programmes d'enseignement desdits droits. S'il est vrai que l'enseignement d'une notion ne saurait être la propriété exclusive d'une branche du savoir, il tout de même normal de se demander si ces domaines de recherches peuvent revendiquer la paternité ou, d'être à l'origine, les vrais initiateurs de la réflexion sur la défense et la nécessité de protéger la personne humaine. Quel rapport y a-t-il entre la philosophie et l'idée des droits de l'homme ? L'objectif de cet article est de replacer les droits de l'homme dans le contexte intellectuel, civilisationnel et politique qui les a vu naître depuis l'Antiquité jusqu'à nos jours.

1. Socrate et la rationalisation du pouvoir politique

Les origines de la philosophie des droits de l'homme doivent incontestablement être cherchées avant tout dans la pensée philosophique grecque. En effet, on se rappelle qu'il s'agissait de tenter de légitimer le pouvoir politique en faisant appel à la raison: une autorité ne sera légitime que si elle justifie, devant le tribunal de la raison, sa subordination au but des droits de l'homme. Avant que ce but soit lui-même posé, il a donc fallu que

l'instrument intellectuel, le tribunal, l'instance de la raison soit créée, et c'est incontestablement la philosophie grecque qui a d'abord accompli cette tâche. L'essence même du projet socratique consiste à demander que les individus rendent raison de leur attitude morale et politique : c'est si et seulement si une opinion résiste à l'épreuve critique de la dialectique qu'elle se transformera en savoir authentique. Potentiellement donc, l'attitude socratique ouvre la perspective du combat contre l'argument d'autorité, c'est-à-dire contre un pouvoir voulant se maintenir en place sans être à même de justifier rationnellement ses prétentions.

Ainsi, la naissance de la philosophie morale sous les espèces de la maïeutique socratique institue-t-elle une condition nécessaire de la philosophie des droits de l'homme : le rationalisme, du moins compris en un sens très large comme institution du tribunal de la raison, du *logos*. Mais cette condition, pour essentielle qu'elle soit, n'est nullement suffisante ; les autres traits caractéristiques du modèle sont absents de la pensée fondamentale des Grecs, c'est-à-dire des philosophies politiques de Platon et d'Aristote, au moins tant que la Cité existe en fait comme entité autonome, datant de l'apparition de l'homme sur terre et corrélativement comme idéal, comme horizon indépassable.

2 Platon et Aristote : des droits relatifs

Dans la *République* de Platon par exemple, chaque individu doit occuper la place que lui confère la qualité de son âme (or, argent ou bronze, selon la vieille classification hésiodique, reprise par Platon), de façon à promouvoir au mieux l'harmonie de la Cité, ses droits, tout relatifs, découlant seulement de l'occupation d'un tel lieu, de l'accomplissement d'une telle fonction (gouvernant-philosophe, guerrier, producteur). La hiérarchie nécessaire à la bonne marche de la totalité est donc première, et par conséquent les inégalités qu'elle entraîne. S'il y a égalité, ce ne peut être (à la différence de ce qui se passe pour la problématique des droits de l'homme) que dans la mesure où elle contribue mieux que l'inégalité à l'accomplissement des exigences de la cité, et jamais à partir d'un droit fondamental. La *République* nous offre encore un autre exemple de cette situation : il n'existe aucune discrimination entre hommes et femmes pour l'accomplissement des tâches suprêmes, mais Platon n'égalise de la sorte, les conditions de l'homme et de la femme que pour ne pas se priver d'éventuelles compétences (Platon, 1995 : 200), autrement dit, l'exclusion systématique des femmes de l'activité politique, philosophique, exclusion courante en Grèce risquerait selon Platon

de rendre encore plus difficile la quête peut-être vaine au demeurant du naturel philosophe. De la même manière, la division platonicienne en types d'âmes, calquée sur les races hésiodiques, n'est pas en tant que telle raciste : mais ce n'est nullement que Platon accorderait à tout individu des droits imprescriptibles indépendamment du problème de son appartenance de classe ; ici également, il s'agit tout simplement de ne pas manquer l'âme d'or qui par le plus grand des hasards, viendrait à s'incarner en l'enfant de simples producteurs. Ceci constitue d'ailleurs l'une des raisons évidentes de l'éducation communiste prévue dans la cité idéale platonicienne.

Il faut donc éviter à tout prix une confusion quand on compare la philosophie politique de Platon et d'Aristote avec le modèle théorique des droits de l'homme : les exemples d'égalité des citoyens pouvant se présenter dans le contexte antique sont toujours contingents, au sens où rigoureusement parlant, ils auraient pu ne pas être. L'égalité n'est pas posée par principe, mais comme un moyen éventuel d'assurer au mieux l'ordre du Tout. Si l'inégalité y contribue mieux, on la préférera : justification de l'esclavage, exclusion des barbares, hiérarchie platonicienne des classes. Ce qui revient à dire que la société grecque et la philosophie politique qui s'y rattache, est une société du statut, privilégiant la position occupée par l'individu au sein du Tout et sa subordination aux exigences de ce dernier. A l'opposé, l'idéal de société que dessine le modèle théorique des droits de l'homme repose sur la notion de contrat. La Grèce, malgré le fait qu'elle ait introduit dans l'histoire l'exigence de rationalité, reste, comme toutes les sociétés classiques et religieuses, une communauté - prévalence du Tout, alors que l'Europe moderne et les idéaux qu'elle charrie constituent une association d'individus.

Un tel horizon philosophique transcende les divergences de philosophies politiques, par exemple entre Platon et Aristote : ces oppositions ne sont certes pas indifférentes dans la mise en place d'éléments de la problématique future des droits de l'homme, mais elles se manifestent sur le fond d'une conception partagée de la communauté, du statut, de la hiérarchie et de l'inégalité. La philosophie politique de la *République* constitue un modèle riche d'enseignements et d'avenir : celui d'une légitimation du pouvoir par le savoir des gouvernants. Ceux-ci seront philosophes et, sachant le Bien, le bien de l'homme en particulier, seront à même d'organiser au mieux la cité, et cela à l'opposé de la foule qui règne anarchiquement en démocratie, créant par son incompetence le chaos et la décadence de l'ordre politique. Ce principe de légitimation s'oppose donc à la fois au principe majoritaire de la

démocratie, et au principe traditionnel, aristocratique, du gouvernement par les grandes familles pouvant se prévaloir d'une généalogie les rattachant aux dieux. Mais, et il est essentiel de le noter ici, il s'oppose tout autant au principe contractualiste du modèle des droits de l'homme : dans ce cas-ci, ce qui légitime l'autorité politique, ce n'est pas un savoir ultime dont elle serait dépositaire, à l'opposé des autres membres de la société, aveugles à la connaissance, mais le respect contrôlable des clauses du contrat social.

Cette différence est importante, puisque nous nous trouvons ici en présence de deux principes "rationalistes" de légitimation, par opposition à la fois au traditionalisme, généalogie grecque, droit divin chrétien, - et à la volonté majoritaire de la démocratie sans "garde-fous", qui se situent pourtant aux antipodes l'un de l'autre : d'une part celui qui exerce le pouvoir le fait au nom de la raison que lui seul incarne. Ici, on considère que l'irraison est dans la société, soumise et obéissante parce qu'aveugle, restée prisonnière des ombres de la Caverne (Ibid. : 200) ; d'autre part, dans le modèle contractualiste, ceux qui subissent et contrôlent le pouvoir font usage de leur raison pour faire respecter les clauses de la convention originelle. Dans un cas, la raison est l'apanage des gouvernants, dans l'autre elle est utilisée par les gouvernés contrôlant le respect, par le pouvoir, des droits naturels, et bien entendu *ipso facto* par les gouvernants qui, d'eux-mêmes, voudront agir dans le cadre des règles du jeu fixées à la sortie de l'hypothétique état de nature. Guy Haarscher ne s'y est pas trompé lorsqu'il écrit : « *Socrate et Platon introduisent le rationalisme en politique, autrement dit la soumission de l'autorité à un processus de justification argumentée* » (Haarscher). Cependant, cette raison n'est pas commune à tous les membres de la communauté. Chez Aristote, la philosophie politique est nettement différente de la conception développée dans la *République*. Et ceci tout d'abord parce que l'idée même de raison pratique change décisivement de contenu. Chez Platon, si l'on excepte les conceptions tardives des Lois, dont Aristote s'est d'ailleurs fortement inspiré, la raison du politique est contemplative : la *Sophia*, vertu essentielle du gouvernant, consiste en la vue des essences, laquelle lui permet de calquer la cité qu'il construit sur le modèle transcendant.

Pour Platon, l'existence de magistrats-philosophes monopolisant l'exercice de la raison au profit du "Tout" de la cité idéale implique un anti-individualisme radical. Aristote, quant à lui, pense que la circulation de la rationalité prudentielle dans la discussion collective entre citoyens donne au premier abord plus de poids aux individus, admis cette fois à participer eux-

mêmes à l'élaboration de la décision politique : mais on a vu que cette montée de l'individu, cette prise en compte de ses opinions articulées de façon rhétorique, n'a lieu qu'en vue et uniquement en vue des intérêts du Tout, cité et ordre du monde. Il n'empêche qu'une telle différence d'attitude aura, comme toujours en histoire des idées, un impact qui dépassera le contexte particulier dans lequel elle s'est énoncée : quand la cité grecque sera bien morte, lorsque l'aristotélisme sera redécouvert au Moyen Age, nous verrons que cette attention accordée au citoyen, à une certaine égalité, à l'exigence que la loi constitue le produit d'une élaboration collective du peuple, nourrira une théorie de la résistance au despotisme, à l'oppression, qui constituera l'ancêtre direct de la théorie des droits de l'homme du XVIII^e siècle.

3 De la nature politique de l'être humain

Dans cette perspective, il n'y a pas d'état de nature présocial tel qu'il a été défini durant les Temps Modernes : « l'homme est un animal politique » (Aristote), et sa nature se relie indissolublement à l'activité citoyenne, c'est-à-dire en tant que membre de la cité. Autrement dit, la liberté grecque s'oppose trait pour trait à la notion de liberté sous-tendant les grandes déclarations de droits : cette dernière est, selon la thèse de Benjamin Constant¹¹⁴(Le but des anciens était le partage du pouvoir social entre tous les citoyens d'une même patrie. C'était là ce qu'ils nommaient liberté. Le but des modernes est la sécurité dans les jouissances), une liberté privée, c'est-à-dire une liberté contre les incursions possibles du politique dans le domaine privé ; à l'opposé, un Grec sera dit libre si et seulement s'il n'est pas gouverné par un autre homme, un despote, s'il participe à la délibération et à l'action politique elle-même (Arendt, 1972 : 198-201). Nulle idée du moins selon les tendances dominantes d'un bonheur privé que l'on opposerait à une sphère publique tenue délibérément à distance, pour s'en protéger. Alors que la liberté moderne consiste à vaquer librement aux occupations privées qui constituent l'enjeu du bonheur, à "occuper" l'espace de liberté personnelle qui en forme le lieu, les Grecs ne conçoivent de bonne vie, objet de la philosophie morale, que dans la participation aux affaires de la Cité. Le bonheur est public, l'Etat constitue le lieu d'autoréalisation de l'individu, même si Platon et Aristote ménagent pour les few happy une jouissance encore plus sublime, celle de la contemplation philosophique.

Chez Platon, le rôle dominant de la contemplation des essences et, ultimement- au-delà même des essences,- de l'idée de Bien, est évident : les philosophes, capables de cette contemplation, ont vocation à gouverner la cité. Chez Aristote, la situation est sans doute plus complexe puisque celui-ci privilégiera, dans l'action politique, non seulement la vertu théorique, la sagesse (*sophia*) contemplative, mais la vertu pratique de prudence (*phronésis*).

Il reste que, même si, comme le montre lumineusement Pierre Aubenque, la contemplation ne guide plus le comportement du politique aristotélicien (Pierre Aubenque, 1963), celle-ci apparaît tout de même comme la satisfaction la plus sublime (Aristote, *Ethique à Nicomaque*, livre x). Mais ce plaisir sublime lui-même ne peut être atteint, on le sait, que grâce à la vie en Cité, et non contre elle, que ce soit dans la solitude épicurienne ou – ce qui mènera au cœur de notre sujet – dans la référence à une transcendance, à une instance morale ayant vocation à la prééminence dans la cité, celle-ci se trouvant dès lors ramenée à l'ordre du purement temporel. Chez Aristote, le primat, en dernière instance, de la contemplation sur l'action ne peut aucunement mener à une double allégeance, à des devoirs envers Dieu d'une part, envers César – avant la lettre – d'autre part. Il n'y a qu'une autorité légitime : celle, purement immanente, de la cité.

Une autre différence est corrélative de celle qui concernait les lieux public ou privé de la bonne vie. Alors que les droits de l'homme se relient, en tous cas pour ce qui concerne les droits de la première génération, à l'idéal d'une limitation stricte de l'intervention de l'Etat dans la sphère privée, la démocratie grecque était extrêmement interventionniste. Il n'y avait pas à proprement parler de frontière fixe entre le public et le privé, que ce soit du point de vue du lieu du bonheur ou dans la perspective d'une protection de la liberté individuelle. Deux raisons par conséquent de ne pas identifier la liberté des Anciens et celle des Modernes.

Enfin, la pensée grecque du temps de la cité est dans ses courants majeurs, c'est-à-dire à l'exception de certains sophistes ou cyniques, *non universaliste* : il ne s'agit pas de défendre les droits des individus comme tels, mais tout au contraire de tracer une frontière très nette, tout d'abord entre Grecs et Barbares puis, parmi les Hellènes, entre citoyens et non-citoyens, esclaves, femmes, métèques. Bref, la liberté des Anciens vaut pour une petite minorité d'individus, et elle concerne le cadre de leur activité collective, alors que la liberté des Modernes vaut, *en droit*, pour tous, et

s'exerce dans la vie privée, les droits politiques ne servant qu'à mieux se protéger de l'Etat en le soumettant au contrôle de la société.

4 Des conceptions antique et moderne de la liberté

On peut résumer les différences majeures entre les deux "conceptions du monde" en les réarticulant autour du couple individu/universel. Ce couple est caractéristique de la conception moderne des droits de l'homme, puisque de tels droits valent pour tout individu en tant que tel. Or la cité grecque occupe une sorte d'espace intermédiaire entre l'universel et l'individuel : l'espace ou le lieu du particulier. Cela veut dire que la cité constitue une sorte d'organisme : elle existe effectivement comme une entité concrète, à laquelle se rattachent les citoyens comme à un prolongement, un accomplissement d'eux-mêmes. En d'autres termes, elle est naturelle, ce qui, de ce point de vue, l'oppose diamétralement à la conception moderne de l'artificialité de l'instance politique par rapport à un état de nature présocial.

Cette cité existe dans le temps, comme un être vivant, et c'est elle que Socrate fait parler dans la célèbre Prosopopée des Lois du Criton. (Platon, 1997 : 187) Il refuse de s'enfuir, c'est-à-dire de désobéir aux lois d'une cité qui l'a vu naître, l'a éduqué, protégé, bref forme une part inéliminable de lui-même. L'individu est donc en quelque sorte soudé à la figure particulière, localisée dans l'espace et dans le temps, liée à certains dieux tutélaires, que constitue sa cité. Or, précisément, et il nous faudra retracer la genèse d'une telle conception, les droits de l'homme mettent en quelque sorte l'individu et l'universel face à face, court-circuitant le lieu particulier de l'Etat et des règles positives. L'individu peut faire valoir ses droits au nom de son appartenance à une communauté plus ou moins idéale, de son statut de citoyen du monde à qui des droits imprescriptibles sont garantis, éventuellement à l'encontre des prescriptions voire des intérêts de la cité, de la communauté politique particulière à laquelle il appartient. Mieux, si cette communauté est bien formée, si l'autorité qui en émane peut être dite légitime, c'est elle-même qui renverra dans sa "constitution" à l'individualisme universaliste, à une sorte de face à face de l'atome individuel et de l'humanité, soumettant dès lors sa particularité, ses institutions et règles positives, marquées par l'espace et le temps, bref relatives, au tribunal universaliste de la raison ; elle sera fondée sur un contrat garantissant le respect des droits naturels. Ce primat du particulier ou du positif enracine donc l'individu dans un ordre concret qui seul donne sens à son existence, c'est le lieu de la bonne vie, et au-delà duquel nul recours

transcendant n'existe, nulle instance à laquelle l'individu en tant que tel pourrait faire appel pour revendiquer la protection de ses droits imprescriptibles. Or c'est un tel recours qui constitue le rouage essentiel du mécanisme des droits de l'homme. En outre, la notion d'égalité prend, dans le contexte grec, une signification toute différente de son sens dans le modèle des libertés fondamentales : si le tout particulier, positif apparaît premier par rapport à l'individu, ce qui définira essentiellement celui-ci sera sa place, son statut, à l'intérieur d'une telle totalité, ou encore la fonction qu'il y incarnera. Dès lors, il faut dire que la société est fondamentalement hiérarchique, autrement dit que c'est l'ordre du tout particulier, en l'occurrence de la cité, qui assigne à l'homme ses droits et prérogatives. En d'autres termes, les obligations à l'égard du Tout apparaissent premières, le devoir à accomplir, la tâche à exécuter: les droits en découlent seulement, et éventuellement.

5 Protéger l'homme : une exigence philosophique

L'homme est plongé dès sa naissance dans un milieu qui lui crée de dures contraintes. Les trois fonctions élémentaires de tout organisme vivant, que sont la nutrition, la défense et la reproduction s'imposent à lui, et, pour les remplir, la nature, qui, comme le constate Saint Thomas d'Aquin, « Fournit aux animaux vêtements, défense, dents, cornes, griffes, tout au moins rapidité dans la fuite » (Saint Thomas d'Aquin, 1948 : 9), ne l'a que très médiocrement doté. Pour cette raison, Lucien Malson écrit: « De tous les êtres vivants, l'homme est à sa naissance le plus incapable » (Malson, 1964 : 7). Blaise Pascal, tout en reconnaissant la force que constitue la pensée en l'homme, ne s'empêche pas de traduire sa fragilité à travers la célèbre pensée : « *L'homme est un roseau pensant* » (Pascal, 1976 : 1157). En effet, l'homme descend des mains de la nature indigente. Il naît dépourvu de crocs puissants, de fourrures épaisses. De tous les êtres animés qui peuplent le globe, il semble qu'il n'y en ait pas contre qui la nature se soit exercée avec plus de cruauté que contre l'homme, par la quantité infinie de besoins et de nécessités dont elle l'a écrasé et par la faiblesse des moyens qu'elle lui accorde pour subvenir à ces nécessités. Et la solution au problème évoqué semble se trouver dans la société puisque selon Aristote « *L'homme est un animal politique* », c'est-à-dire essentiellement destiné à la vie en société. Une évidence se dégage de ce raccourci saisissant d'Aristote, évidence selon laquelle la cité est du nombre des choses qui sont dans la

nature, que l'homme qui par l'effet de quelque circonstance ne ferait partie d'aucune cité est une créature dégradée ou supérieure à l'homme.

La société représente donc un compromis entre la faiblesse de l'homme et l'immensité de ses besoins. C'est par la société seule qu'il est capable de suppléer à ses déficiences, de s'élever à l'égalité avec ses compagnons de création et même d'acquérir sur eux la supériorité. Mais la société, à son tour, fait apparaître une nouvelle menace, car, contrairement à la plupart des autres espèces, l'homme a également besoin de se protéger des attaques ou nuisances de ses semblables. C'est ce que Thomas Hobbes exprime dans la célèbre formule : « *Homo homini lupus* » ou « *bellum omnium contra omnes* » (Hobbes : 66) On comprend alors le but que poursuit Rousseau lorsqu'il se préoccupe de « *Trouver une forme d'association qui défende et protège de toute la force commune la personne et les biens de chaque associé, et par laquelle chacun s'unissant à tous n'obéisse pourtant qu'à lui-même et reste aussi libre qu'auparavant* » (Rousseau, 1996 : 75). L'homme a donc naturellement besoin d'être protégé. Et le droit naturel apparaît dès lors comme le capital moral avec lequel les hommes entrent dans la société civile : puisque historiquement l'individu précède la société, juridiquement, les droits naturels doivent être protégés par le droit positif. Cette théorie moderne du droit naturel a connu son apogée aux XVII^e et XVIII^e siècles, notamment à travers les œuvres de Hobbes, Locke, Montesquieu, Rousseau et Kant. La doctrine du droit naturel fait l'unanimité à la fin du XVIII^e siècle où elle oppose la raison au surnaturel, l'individu au groupe. Pour l'école du droit naturel, l'individu est une personne, c'est-à-dire une valeur absolue, irréductible à une chose, encore moins à une marchandise. Il n'est pas seulement une subdivision du groupe, il "est un sujet de droit". D'où il suit qu'au-delà de l'apparence physique de l'individu, il y a la personne qui est inviolable. Montesquieu avait déjà dégagé, avec beaucoup de clarté, l'idée de liberté par le droit, en l'identifiant à la sureté. De la formule de Montesquieu, la liberté, c'est faire ce que les lois permettent, on passe à la formule : la liberté c'est faire ce que les lois n'interdisent pas. Cette formule est intelligible pour le citoyen. Il est libre d'agir comme il l'entend ; et tout ce qui n'est pas expressément interdit par la loi est permis.

De son côté, en ouvrant son ouvrage *Du contrat social* par la célèbre formule « l'homme est né libre et partout il est dans les fers » (Rousseau, Ibid. : 45), Jean-Jacques Rousseau énonce une proposition philosophique. Ainsi, de l'idée que l'homme est né libre est sorti le principe juridique de sa liberté. Rousseau se révèle davantage comme un précurseur en matière de la

théorisation relative aux droits et libertés de l'homme. Il a sans doute influencé certains articles de la Déclaration Universelle des Droits de l'Homme :

« Toute personne a droit à la liberté de pensée, de conscience et de religion ; ce droit implique la liberté de changer de religion ou de conviction ainsi que la liberté de manifester sa religion ou sa conviction, seule ou en commun, tant en public qu'en privé, par l'enseignement, les pratiques, le culte et l'accomplissement des rites » (Article 18 de la Déclaration Universelle des Droits de l'Homme, ONU, 1948).

« Le droit que le pacte social donne au souverain sur les sujets ne passe point, comme je l'ai dit, les bornes de l'utilité publique. Les sujets ne doivent donc compte au souverain de leurs opinions qu'autant que ces opinions importent à la communauté. Or il importe bien à l'Etat que chaque citoyen ait une religion qui lui fasse aimer ses devoirs; mais les dogmes de cette religion n'intéressent ni l'Etat ni ses membres qu'autant que ces dogmes se rapportent à la morale et aux devoirs que celui qui la professe est tenu de remplir envers autrui » (Ibid. : 152-153).

Mais c'est précisément la philosophie kantienne qui consacre la sacralisation de la personne humaine. En effet, c'est Emmanuel KANT qui, le premier, délimita le plus complètement la notion de personne, un concept qui désigne l'homme, en tant que sujet irréductible à l'individualité physique parce que doué d'une volonté autonome, qui l'élève au-dessus de la condition animale. Il le signifie d'ailleurs à travers les lignes suivantes :

« Les êtres dont l'existence dépend, à vrai dire, non pas de notre volonté, mais de la nature, n'ont cependant, quand ce sont des êtres dépourvus de raison, qu'une valeur relative, celle de moyens, et voilà pourquoi on les nomme des choses ; au contraire, les êtres raisonnables sont appelés des personnes parce que leur nature les désigne déjà comme des fins en soi, autrement dit, comme quelque chose qui ne peut pas être employé simplement comme moyen, quelque chose qui par la suite limite d'autant toute faculté d'agir

comme bon nous semble » (Kant, 1785, Traduction de V. Delbos, 1977 : 104).

Il ressort de cette conception kantienne que l'homme, être raisonnable, capable d'autonomie et de responsabilité ne doit jamais être traité simplement comme un moyen, mais toujours comme une fin. La notion de personne apparaît ainsi comme l'expression de la véritable nature de l'homme et exige le respect, sentiment de la grandeur de l'homme et de l'humanité.

Le XVIII^e siècle aura été le siècle où les droits de l'homme ont véritablement connu leur essor. Haarscher n'a donc pas tort lorsqu'il estime que « *Les droits de l'homme ont émergé, au XVIII^e siècle, dans la lutte menée par les Lumières contre l'absolutisme ou l'arbitraire du pouvoir* » (Haascher).

Si la philosophie a énoncé les prémisses des droits de l'homme, notons que la Déclaration Universelle des Droits de l'Homme est l'aboutissement d'un long processus historique marquée par des faits.

De plus, la revalorisation, après la Seconde Guerre Mondiale, de la rhétorique et, dans ce sillage, un certain retour à l'aristotélisme, permettront de faire communiquer des éléments de la philosophie politique du Stagirite avec l'exigence moderne de pluralisme : si, dans le domaine de l'action, la raison pratique ne peut jamais être de nature démonstrative et contraignante, si seules les bonnes raisons, précaires et réformables fournies par la rhétorique, sont susceptibles de justifier une position éthico-politique, alors l'adversaire, celui qui ne s'accorde pas avec les vues de la majorité, ne doit pas se trouver rigoureusement renvoyé aux ténèbres de l'erreur. Car le pluralisme moderne fait corps avec la conception des droits de l'homme, puisque celle-ci suppose la liberté de conscience et d'expression de l'opinion, aussi irrationnelle soit-elle : profondément, le pluralisme implique la prise en compte du point de vue d'autrui parce que la raison se trouve dans l'incapacité de se retrancher en elle-même.

Conclusion

Quelles que soient les évolutions diverses que les droits de l'homme ont connu, nous devons reconnaître qu'ils ont commencé d'abord par être une notion philosophique, c'est-à-dire une idée. L'idée faisant son chemin elle est devenue une idéologie. C'est dans ce sens que les Grecs, les Stoïciens, les Romains, les Chrétiens du Moyen-âge, les philosophes rationalistes modernes ont tous soutenu à peu près la même idée : tout homme possède des droits moraux fondamentaux par le seul fait qu'il est homme. Ce ne sont

pas des droits qu'une société confère exclusivement à ses membres. Ils sont universels et l'homme en hérite pour ainsi dire en même temps que l'appartenance à l'espèce humaine, une espèce très vulnérable.

Références bibliographiques

- Aristote, *Politique*, Presses Universitaires de France,
 Aubenque, Pierre, *La prudence chez Aristote*, Paris, PUF, 1963
 Haarscher, Guy, *Philosophie des droits de l'homme*, 4^e Edition revue,
 Editions de l'Université de Bruxelles,
 Hobbes, Thomas, *De cive*, le livre de poche, classique philosophique,
 Kant, Emmanuel, *Fondements de la métaphysique des mœurs*, 1785,
 Traduction de V. Delbos, Editions Delagrave, Paris 1977,
 Malson, Lucien, *Les enfants sauvages*, Paris 70/18, 1964,
 Pascal, Blaise, *Pensées*, Gallimard, Pléiade, 1976,
 Platon, *Apologie de Socrate, Criton*, ''Criton' 51e', 2^e Edition corrigée,
 1997, Flammarion, Paris 1997, p.187
 Platon, *La République*, livre v, Librairie Générale de France, Paris 1995,
 Posse, Alfred, *Philosophie du pouvoir*, Presses Universitaires de France,
 Paris, 1948
 Rousseau, Jean-Jacques, *Du contrat social*, Librairie Générale de France,
 Paris 1996,

NOTE A L'INTENTION DES CONTRIBUTEURS

DEZAN est la revue scientifique du Département de Sociologie-Anthropologie de la Faculté des Lettres, Arts et Sciences Humaines de l'Université d'Abomey-Calavi au Bénin. De sa dénomination «dézan» signifiant «rameau» en langue béninoise «fɔngbé», elle est représentative de la symbolique du changement social en culture africaine. De ce fait, la **Revue DEZAN** se donne pour vocation première de contribuer à une configuration décloisonnée des sciences de l'homme et de la société, pour une synergie transversale et holistique génératrice d'une interdisciplinarité plus fertile à un développement convergent où l'endogène et l'exogène sont en parfaite cohésion. Elle paraît au rythme de deux numéros par an. Les articles y sont rédigés en français, anglais, allemand, ou en langues nationales africaines.

Le comité de lecture est habilité à accepter pour publication ou non les articles soumis. Chaque article est résumé en une page au plus assorti de cinq mots clés du travail. Le manuscrit de 20 pages au plus est soumis en exemplaire original, recto seulement, saisi à l'intérieur d'un cadre de frappe 21 x 29,7; police Times New Roman, point 12, interligne 1,5. Il est accompagné d'un CD-RW ou d'une clé USB comprenant les données. Chaque auteur est appelé à donner son adresse électronique et son institution d'attache. Les cartes et les croquis sont scannés et notés de façon consécutive.

L'usage de l'Alphabet Phonétique International pour transcrire les termes en langues nationales est vivement conseillé. Les références bibliographiques dans le texte sont faites selon l'approche Van Couver ou Harvard dans une parfaite harmonie selon le choix de l'auteur. Chaque auteur apporte une participation de 20.000F.



ISSN 1840-717-X DU 4ème trimestre
Dépôt Légal N°6378 du 4ème trimestre

Impression : Centre des Publications Universitaires
(Université d'Abomey-Calavi) Tél. : (00229) 95 91 57 61
République du Bénin