



# en cres



N°007  
Juin 2018

ISSN 1859-5116



en cres - Revue scientifique semestrielle - Ecole Normale Supérieure - UNIVERSITÉ ABDOU MOUMOUNI - NIAMEY



## Revue scientifique *semestrielle*

de l'Ecole Normale Supérieure  
UNIVERSITÉ ABDOU MOUMOUNI  
Niamey-Niger



Editions Gashingo

N°007  
Juin 2018

*encres*

**Revue scientifique**

*semestrielle*

**de l'Ecole Normale Supérieure**

**UNIVERSITE ABDOU MOUMOUNI**

**Niamey-Niger**

### **Comité de parrainage**

Abarchi Habibou, Professeur, Université Abdou Moumouni de Niamey  
Yénikoye Alhassane, Professeur, Université Abdou Moumouni de Niamey  
Mohamed Miled, Professeur, Université de Tunis  
Marguerite Altet, Professeur, Université de Nantes  
Pierre Founkoua, Professeur, ENS de Yaoundé

### **Comité scientifique**

Ousmane Mahamane Tandina, Professeur, Université Abdou Moumouni  
Boureima Alpha Gado, Professeur, Université Abdou Moumouni  
Mahamane Laouly Abdoulaye, Professeur, Université Abdou Moumouni  
Adam Toudou, Professeur, Université Abdou Moumouni  
Amadou Oumarou Idé, Professeur, Université Abdou Moumouni  
Saïdou Mamadou, Professeur, Université Abdou Moumouni  
Abdoulaziz Issa Daouda, Professeur, Université Abdou Moumouni  
Marichatou Hamani, Professeur, Université Abdou Moumouni  
Mahamane Tidjani Alou, Professeur, Université Abdou Moumouni  
Saïdou Madougou, Professeur, Université Abdou Moumouni  
Maman Nafiou Maman, Maître de conférences, Université Abdou Moumouni  
Mme Marafa Dahiratou Ibrahim, Maître de conférences, Université Abdou Moumouni  
Mme Garba Maimouna, Maître de conférences, Université Abdou Moumouni  
Boukary Mahaman Sani, Maître de conférences, Université Abdou Moumouni  
Abdou Bontianty, Maître de recherche, Université Abdou Moumouni  
Seyni Moumouni, Maître de recherche, Université Abdou  
Yahaya Issoufou, Maître de conférences, Université Abdou  
Modibo Coulibaly, Maître de conférences, Université Abdou

### **Comité de lecture**

Ousmane Mahamane Tandina, Professeur, Univ. A. Moumouni  
Ouédraogo M. Lamine, Université de Koudougou  
Yahaya Issoufou, Maître de conférences, Université Abdou  
Mounkaila Harouna, MC Université Abdou Moumouni  
Amadou Saïbou Adamou, MC Université Abdou Moumouni  
Goza Nana Aïcha, MC Université Abdou Moumouni  
Yahaya Issoufou, MC Université Abdou Moumouni  
Alain Laurent Aboa, MC Université F. H. Boigny, CI  
Sidiki Traoré, MC Université de Ouaga I  
Modibo Coulibaly, MC Université Abdou Moumouni  
Aïssata Soumana Kindo, MC Université Abdou Moumouni  
Boulama Kaoum, MC Université Abdou Moumouni  
Abdoulaziz Issa Daouda, Professeur, Université A. Moumouni  
Boubacar Daouda Diallo, MC Université Abdou Moumouni

### **Directeur de publication**

Mounkaila Harouna, MC  
hzada99@yahoo.fr  
(00227) 96 25 59 52

### **Directeur de la rédaction**

Amadou Saïbou Adamou, MC  
saïbou\_amadou@yahoo.fr  
(00227) 94 38 90 90

### **Comité de rédaction**

Moussa Mohamed Sagayar  
Alhou Bassirou  
Chékaraou Ibro  
*encresens@gmail.com*  
*bp. 10963 Niamey-Niger*

© N°7 Juin 2018

## Table des matières

<b>Pratiques numériques adolescentes en Côte d’Ivoire : état des lieux et éducation aux médias numériques du cyber-citoyen en situation scolaire.....</b>	<b>5</b>
<i>Angeline Nanga ADJAFFI, Francis BARBEY, Apo Géraldine YANON</i>	
<b>Une évaluation de la mise en œuvre du manuel English Africa des niveaux 2<sup>nd</sup>e et 1<sup>ère</sup> du lycée en République du Niger.....</b>	<b>25</b>
<i>Idrissa ALI MOUSSA</i>	
<b>Critique des droits de l’homme par Arendt : Phénoménologie d’un humanisme formel en déroute.....</b>	<b>39</b>
<i>Eustache Roger Koffi ADANHOUNME</i>	
<b>Le corps de la femme dans Les Mains libres de Man Ray et Paul Eluard et dans Chants d’ombre de Léopold Sédar Senghor : de la contemplation à la réflexion.....</b>	<b>55</b>
<i>AMELA Didier</i>	
<b>Interdits et écologie dans les sociétés traditionnelles africaines.....</b>	<b>77</b>
<i>Adamou KANTAGBA</i>	
<b>L’étude de la variation dans la littérature ivoirienne : le cas de Traités d’Amadou Koné.....</b>	<b>99</b>
<i>onan Célestin KOFFI</i>	
<b>Symbolisation de l’univers socio-humain chez Patrice NEDI PENDA.....</b>	<b>123</b>
<i>Jean-Pierre ADIGRAN</i>	
<b>L’esthétique théâtrale dans La colère des dieux de Idrissa OUEDRAOGO.....</b>	<b>143</b>
<i>SANGARE Ignace</i>	
<b>Situation d’énonciation : la chanson d’exhibition du masque en pays Bobo Kuru.....</b>	<b>161</b>
<i>Sanou Noël</i>	
<b>Black Bazar d’Alain MABANCKOU : Une analyse discursive des identités concurrentes en contexte d’immigration.....</b>	<b>185</b>
<i>Apo Philomène SEKA</i>	

<b>Les <i>nkisi</i> féminins de procréation chez les Sundi (sous-groupe ethnique kongo)</b>	
<b>XVI<sup>e</sup>-XIX<sup>e</sup> siècles.....</b>	<b>299</b>
	<i>Joseph ZIDI</i>
<b>Colonisation agricole et gestion durable des ressources naturelles dans l'île de Lété</b>	
<b>(Région de Dosso).....</b>	<b>225</b>
	<i>ISSIAKA Haoua, KARIMOUNE Salifou, ALASSANE MIKO Abdoul Moumouni</i>
<b>Usage de l'internet et performances scolaires au Togo : quels effets contrastes pour</b>	
<b>les technologies de l'information et de la communication .....</b>	<b>251</b>
	<i>Séna Yawo AKAKPO-NUMADO, Amévor AMOUZOU-GLIKPA</i>



**Critique des droits de  
l'homme par Arendt :  
Phénoménologie d'un  
humanisme formel en déroute**

**Criticism of human rights  
by Arendt: phenomenology  
of a formal humanism in  
rout**

---

*Eustache Roger Koffi ADANHOUNME*

*Université d'Abomey-Calavi*

*Laboratoire de Recherches sur les Dynamiques Démocratiques en cours en Afrique*

*(LaReDDA)*

*adanhounme\_eustache@yahoo.f*

Arendt déploie sa critique de l'idéologie des droits de l'homme dans un double cadre théorique et contextuel. Cette critique se résume en une réappropriation phénoménologique de la double critique libéro-conservatrice burkénne et socialiste marxiste déclinée à travers le contexte de son analyse des systèmes totalitaires modernes dans leur singularité. Ces totalitarismes parachèvent le processus d'atomisation du social inhérent à la logique individualiste délétère et à l'humanisme formel des déclarations des droits de l'homme. Arendt affirme que la perte des droits humains est l'expression concrète de la perte d'une patrie et de la protection d'un gouvernement. Aussi valorise-t-elle l'idée d'un « droit d'avoir des droits » et partant la citoyenneté. Ainsi en vient-elle à conclure qu'il n'y a pas de droits en dehors des droits du citoyen. Le présent exposé analytique de la critique arendtienne entend fournir des repères théoriques pour repenser autrement les droits de l'homme en conflit avec notre modernité démocratique.

**Mots clés :** Arendt, droits de l'homme, totalitarismes, modernité, droits du citoyen, universalisme, humanisme formel, individualisme.



## **Abstract**

Arendt organizes his criticism of the ideology of human rights in a dual theoretical and contextual framework. This criticism is about a phenomenological reappropriation of the Burkean liberal conservatism and Marxist socialist double criticism developed through the context of its analysis of modern totalitarian systems in their singularity. These totalitarianisms complete the process of atomization of the social well-being inherent in the deleterious individualistic logic and the formal humanist declarations of human rights. Arendt argues that the loss of human rights is the concrete expression of the loss of a homeland and the protection of a government. Also he values the idea of a "right to have rights" and therefore citizenship. This leads to the conclusion that there are no rights outside the rights of the citizen. This analytical presentation of Arendtian criticism aims to provide theoretical references to rethink human rights in conflict with our democratic modernity.

**Key words:** Arendt, human rights, totalitarianism, modernity, citizen rights, universalism, formal humanism, individualism.



## **Introduction**

En dépit des liens apparemment inextricables entre la démocratie et les droits de l'homme (F. Fukuyama, 1992) qui, à l'analyse de certains esprits, progresseraient d'un même pas, les réflexions en philosophie politique convergent de plus en plus à contester cette relation qui « ne va de soi » (M. Revault d'Allones, 2001, p. 284) pour le moins, « problématique » (J.-F. Kervegan, 1998, p. 42). La démocratie, doctrine politique ne prend en compte que les citoyens alors que l'idéologie des droits de l'homme à la connotation davantage juridique et morale, ne s'intéresse qu'aux individus abstraits.

Arendt évoque de façon ironique « l'abstraite nudité de celui qui n'est plus rien qu'un homme » (1982, pp. 603-604). L'individu abstrait des droits exponentiels contre la société concrète des citoyens. Nous touchons là du doigt l'ornière et l'impasse dans lesquelles nous engonce la politique des droits de l'homme qui, du fait, conduit inexorablement à l'impuissance collective et détruit les fondements et les instruments de la démocratie qui entend l'assumer. (M. Gauchet, 2002, p. 292).

Nonobstant ces critiques menées contre l'idéologie des droits, il s'avère difficile voire impossible de penser la modernité démocratique portée par l'utopie d'autonomie sociale sans faire recours aux droits de l'homme qui absorbent et concentrent de manière quasi exclusive toute la légitimité politique et morale de notre modernité.

La part d'Arendt au réquisitoire des droits de l'homme épouse d'une part la critique libérale et conservatrice menée en premier chef par Burke (E. R. K. Adanhounmè, 2018, pp. 158-174) et d'autre part la critique socialiste portée par K. Marx (1982, p. 73). La redevance à l'auteur des Réflexions sur la Révolution française davantage plus prégnante dans l'œuvre d'Arendt, se déploie dans une approche d'appropriation et de distanciation critique sur laquelle nous reviendrons plus en détails.

En reprenant Marx dans sa critique du formalisme des droits de l'homme et de leur instrumentalisation au profit de la seule bourgeoisie qui détermine par ses lois les limites d'exercice des libertés citoyennes (Karl Marx, 1982, p. 73), Arendt s'en prend résolument aux théorisations métaphysiques ou spéculations de la nature humaine en se désolidarisant de cette théorie formelle d'une « essence humaine » universelle logée dans chaque individualité humaine (H. Arendt, 1983, p 280 ; A. Amiel, 2011, pp 117-118). Une redevance toutefois plus réduite que l'accointance plus flagrante avec Burke.



Cette double réappropriation théorique se déploie dans le cadre de son analyse contextuelle des totalitarismes modernes qui parachèvent le processus d'atomisation du social subséquent à la logique délétère desdites déclarations et partant, la transformation de l'homme en une « affreuse marionnette à face humaine », en « un cadavre vivant » (H. Arendt, 2012, p. 306).

Dans une modernité politique mise en déroute par un individualisme exponentiel qui phagocyte de fond en comble le vivre-ensemble démocratique, un retour à la critique arendtienne des droits de l'homme revêt un intérêt non seulement théorique mais aussi pratique certain.

En déconstruisant l'humanisme formel des déclarations, cette revisitation analytique de la critique arendtienne à laquelle viennent en appui d'autres pensées critiques de l'individualisme exponentiel des droits, entend fournir des repères théoriques pour mieux repenser les droits de l'homme. Ainsi, ces droits serviront de paradigmes à la modernité démocratique en proie à de nouveaux enjeux générés, pour l'essentiel, par la mondialisation.

Nous revisitons donc la critique arendtienne des droits de l'homme en exposant d'abord l'humanisme formel des droits de l'homme mis à nu dans le cadre de son analyse des totalitarismes modernes. Ensuite, nous nous emploierons à présenter sa revalorisation desdits droits universels particuliers en droits du citoyen.

## **I. Droits de l'homme et totalitarismes : l'individu contre la société**

En analysant le phénomène totalitaire, Arendt relève l'impuissance des déclarations des droits du dix-huitième siècle dans le cadre de son analyse des totalitarismes modernes : « 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 » (H. Arendt, 2012, p. 306). En liant directement sa critique de l'idéologie des droits de l'homme à une dénonciation des régimes modernes du totalitarisme qu'elle présente comme une atomisation du social et une égalisation forcée de tous les individus, Arendt montre que l'abstraction des droits accroît la vulnérabilité de l'homme :

*« le paradoxe impliqué par la perte des droits de l'homme, c'est que celle-ci survient au moment où une personne devient un être humain en général (...) ne représentant rien d'autre que sa propre et*



*absolument unique individualité qui, en l'absence d'un monde commun où elle puisse s'exprimer et sur lequel elle puisse intervenir, perd toute signification* ». (H. Arendt, 1982, p. 292).

André Clair souligne la « relation entre l'affirmation des droits universels abstraits et l'échec des droits de l'homme à assurer le respect le plus élémentaire des êtres humains comme personnes ». (A. Clair, 2002, p. 92). Il résume la thèse d'Arendt en expliquant longuement :

*« Précisément, ce que méconnaît la doctrine des droits de l'homme, avec sa thèse de l'égalité abstraite, c'est qu'il n'y pas de droits effectifs sans reconnaissance des différences entre les êtres. Là est la pointe de la thèse : les droits de l'homme ne peuvent être que des droits à la singularité (...). Bien entendu, il s'ensuit une relativité de ces droits, liée à leur effectivité, celle d'une communauté historique. Mais bien plus que cela, c'est une thèse métaphysique qui est en cause, celle de la différence ontologique : le droit n'a pas son principe en l'homme, même pas dans une subjectivité universelle fondatrice, mais il est un élément du monde ; c'est la différence ontologique, méconnue par l'affirmation de l'égalité abstraite, qui seule donne sa pleine signification aux droits de l'homme, en reconnaissant d'abord, une transcendance d'un monde déjà constitué de significations (...). Il ne s'agit nullement d'un droit absolu de chacun à la différence, mais de reconnaître que seuls des droits enracinés dans des traditions et vécus dans les communautés ont de l'effectivité* ». (A. Clair, 2002, p. 92).

Les hommes étant différents les uns des autres par leurs histoires concrètes et leurs cultures spécifiques, ils ne peuvent se prévaloir des mêmes droits. C'est à ce niveau que se situe fondamentalement la critique portée par l'analyse d'André Clair. Les droits de l'homme de par leur proclamation de cette égalité ontologique de l'homme, en fait une égalité abstraite, ignorent de fond en comble les différences entre les humains d'une culture à une autre, d'une époque à une autre, d'une histoire à l'autre. C'est cette thèse métaphysique de la différence ontologique que pourfend l'analyse arendtienne. En d'autres termes, ce qui est en cause ici c'est cette égalité sans ancrage social et historique. Puisqu'elle ignore les différences entre les êtres, les prétendus droits universels ne peuvent être que fictifs. C'est dire que les droits proclamés ne sont pas consubstantiels à la nature de l'homme. L'homme n'est pas ontologiquement un être pourvu de droits éternels. Il n'y a pas de droits par nature. Les droits dont peuvent se prévaloir les hommes surgissent plutôt des traditions et vécus des communautés humaines spécifiques. C'est ce que Clair dénomme de droits à la singularité qui seuls sont effectifs. Bref, les hommes ne naissent pas égaux en droits. Ils deviennent égaux de par leur appartenance à une communauté humaine qui s'entend s'organiser comme la cité des égaux.



Au regard de l'analyse d'Arendt, la modernité est donc confrontée à la difficulté d'articuler l'égalité démocratique et les différences individuelles :

*« 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 ».* (H. Arendt, 2002, pp 283-284).

L'égalité démocratique entend promouvoir une sphère publique, fondée sur la loi d'égalité et de fait censée transcender la loi de la différence universelle et la différenciation, bref les particularités qu'Arendt qualifie de singularité relevant de la vie privée. Elle définit l'égalité par le milieu et la communauté au sein desquels l'individu s'inscrit. Pour ce faire, elle remonte jusqu'à l'Antiquité grecque animée par une vie politique mettant en opposition constante la vie privée et la sphère publique :

*« Depuis les Grecs, nous savons qu'une vie politique réellement développée conduit à une remise en question du domaine de la vie privée, et 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. Toute cette sphère du strictement donné, reléguée au rang de la vie privée dans la société civilisée, constitue une menace permanente pour la sphère publique qui se fonde sur la loi de la différence universelle et sur la différenciation. L'égalité, à la différence de tout ce qui est impliqué dans l'existence pure et simple, n'est pas quelque chose qui nous est donné mais l'aboutissement de l'organisation humaine, dans la mesure où elle est guidée par le principe de justice. 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 »* (H. Arendt, 2002, p. 605).

Cette approche de l'égalité qui remet en question le principe universel d'égalité clamé par les acteurs de la Révolution justifie la conclusion sans ambages d'Arendt sur la question :

*« 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. L'arrière-plan obscur du strictement donné, cet arrière-plan formé par notre nature immuable et unique, surgit sur la scène politique comme l'intrus qui, dans son impitoyable différence, vient nous rappeler les limites de l'égalité humaine »* (H. Arendt, p. 290).



Arendt se réfère aux ouvrages d'anthropologie comparée de Louis Dumont pour montrer comment, indépendamment de sa volonté, la tradition s'impose à l'individu sous la forme d'une transcendance radicale, au sein des sociétés traditionnelles, primitives ou médiévales ancrées sur des principes hiérarchiques. (L. Dumont, 1960). Il revient aux hommes de s'y soumettre comme aux lois de la nature, de se comporter en accord avec les appartenances prises pour naturelles et essentielles. Il est de l'ordre naturel du monde que les hiérarchies apparaissant comme émanant d'une source supranaturelle ou divine s'imposent. L'insertion dans une communauté avec un statut social (classe et rang) spécifique est perçue comme légitime par chacun.

L'ordre hiérarchique ne relève donc pas d'un choix humain mais plutôt d'une disposition de la nature ordonnant les membres d'une société aristocratique. En effet la naissance destine l'individu à une position sociale. Il est de l'ordre naturel du monde que l'individu épouse des manières de vivre (naturelles et normatives) et des usages de sa communauté, de sa classe et de son rang. La hiérarchie étant le principe du vivre-ensemble, l'autorité humaine médiatrice entre l'au-delà et l'ici-bas est alors perçue comme une puissance en charge d'assurer le maintien d'une loi transcendante, venue d'en haut. Aussi la désobéissance à l'autorité est-elle considérée comme une atteinte à la religion, au divin.

Ce que Tocqueville qualifie d'individualisme moderne est la conséquence de la fin de l'Ancien Régime (A. de Tocqueville, 1999). Cet individualisme que d'aucuns associent au plus grand problème de notre modernité est défini par ce dernier comme :

*« (...) un sentiment réfléchi et paisible qui dispose chaque citoyen à s'isoler de la masse de ses semblables et à se retirer à l'écart avec sa famille et ses amis ; de telle sorte que, après s'être ainsi créé une petite société à son usage, il abandonne volontiers la grande société à elle-même (...). L'individualisme ne tarit d'abord que la source des vertus publiques, mais, à la longue, il attaque et détruit toutes les autres et va enfin s'absorber dans l'égoïsme » (1999, p. 143).*

Il met ainsi en lumière le risque de nivellement et d'uniformisation né de la montée en flèche de la valeur d'égalité au sein de la société. (A. de Tocqueville, 1999, p. 143). En définissant les droits comme des attributs inhérents à la nature humaine, la doctrine des droits de l'homme pose l'individu comme autosuffisant, consacre la figure de l'« individualiste indépendant » (F. Siegel, 1988), pour parler comme Fred Siegel. Charles Taylor renchérit cette analyse en identifiant la culture des droits à une culture triplement individualiste : « Elle valorise l'autonomie ; elle accorde une place importante à l'exploration



de soi, en particulier des sentiments ; et ses conceptions de la vie bonne impliquent, en général, l'engagement personnel. Il s'ensuit que, dans son langage politique, elle formule en termes de droits subjectifs les libertés dues aux individus.

A cause de son penchant égalitaire, elle conçoit ces droits comme universels ». (C. Taylor, 1998, pp. 389-390).

L'individualisme qui se caractérise par l'affirmation de l'homme comme principe et valeur apparaît donc comme une remise en question collective des hiérarchies naturelles d'antan et de l'argument d'autorité. Il est à l'origine de la démocratie libérale, régime au sein duquel l'altérité est perçue comme un semblable, en dehors de toute appartenance. Cette égalisation des conditions se trouve illustrée par la déclaration des droits de l'homme et la nuit du 4 Août 1789 qui abolissent les privilèges fondateurs de la structure hiérarchique de l'Ancien Régime. La modernité fait ainsi de l'homme la source de ses représentations et de ses actes en auto-instituant ses propres normes et lois à partir de sa raison et de sa volonté (C. Castoriadis, 1986 ; p. 357) et non plus de la nature des choses ou de Dieu. Arendt insiste sur cette nette perception radicale des modernes se considérant dorénavant les uns les autres comme des égaux : « 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 ». (H. Arendt, 2002, p. 283). Elle explique par ailleurs 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 ». (H. Arendt, 2002, p. 591).

La Déclaration est devenue ainsi un « instrument de protection » des individus face à l'Etat et au nouvel arbitraire d'un monde désenchanté, où ils n'étaient plus « certains de leur égalité devant Dieu en tant que chrétiens ». La proclamation juridique de cette égalité passe forcément par la référence à un « être humain abstrait », dépouillé de ses particularités nationales et « des privilèges que l'histoire avait accordés, à certaines couches de la société ». (H. Arendt, 2002, p. 591). Les déclarations libèrent l'être moderne des droits historiques et traditionnels. Cette émancipation fait apparaître « l'abstraite nudité de celui qui n'est plus rien qu'un homme » (H. Arendt, 2002, pp.603-604) ayant perdu tout l'« héritage héréditaire (H. Arendt, 2002, pp.603-604). Elle permet ainsi à chacun



de traiter les autres comme des semblables et de se reconnaître comme appartenant à une même communauté. La référence de la critique arendtienne à Burke paraît ici évidente. L'auteur anglais s'en était pris aux risques de régression au rang des sauvages que couraient les nations civilisées avec la proclamation de « droits inaliénables » faisant table rase de l' « héritage héréditaire du passé » (E. Burke, 1989).

Cette critique arendtienne corrobore la « confirmation ironique, amère et tardive » (H. Arendt, p. 286) par l'histoire contemporaine des arguments de Burke. Aussi évoque-t-elle la théorie burkéenne qui dénonce l'abstraction desdits droits en exhortant plutôt à s'en remettre à l'héritage inaliénable des droits que chacun transmet à ses enfants au même titre que la vie elle-même. Par ailleurs, il valait bien mieux proclamer les droits d'un Anglais plutôt que les droits inaliénables de l'homme (H. Arendt, p. 286). Il oppose en effet une défense des « droits des Anglais » à la proclamation révolutionnaire des Droits de l'Homme. A l'opposé de l'approche française qui refonde le monde au nom de « principes abstraits comme les droits de l'homme, les révolutionnaires anglais de 1688 réclament « le patrimoine de leurs ancêtres » en fondant leurs protestations contre le roi sur « les droits des Anglais ». Burke rappelle que les sujets du roi ont hérité la liberté de leurs pères, bref des droits transmis de père en fils en tant qu'Anglais. En d'autres termes, ces « droits des Anglais » qui ne sont pas fondés sur des principes abstraits à la manière des droits de l'homme mais paraissent concrets, hérités et historiques. Contrairement aux droits de l'homme qui incarnent le rationalisme politique en prétendant transformer l'ordre social, les droits des Anglais sont les seuls véritables droits de l'homme. Ces droits sont censés pouvoir effectivement chaque citoyen de tous les avantages de la société grâce à leur exercice, leur défense par un gouvernement.

La tradition burkéenne rejette purement et simplement l'égalitarisme révolutionnaire. Elle alimente ainsi une « pensée raciale » à laquelle participe Benjamin Disraéli (H. Arendt, 2002, p. 303) qu'Arendt qualifie d'« anglais impérialiste et (de) juif chauvin » (H. Arendt, p. 309). Ce « juif d'exception » (H. Arendt, p. 300), au dire d'Arendt, insiste « sur la supériorité de la race comme facteur déterminant de l'histoire et de la politique » (H. Arendt, p. 447). Aussi précise-t-elle que l'impérialisme est un pas vers le totalitarisme. Arendt fustige cette pensée en expliquant le risque à appliquer la notion d' « héritage » à la liberté à travers sa connotation traditionnelle comme un privilège transmis de génération en génération. C'est ainsi que s'opère 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 » (H. Arendt, p. 438).

Arendt se refuse ainsi d'épouser l'horizon politique de la critique burkienne en se limitant à une réévaluation de la thématique des droits universels particuliers comme peuvent l'être les droits nationaux.

## II. Droits de l'homme et droits du citoyen

Le discours des droits de l'homme peut constituer le pire des dangers pour des hommes réels dans la mesure où il confère à l'homme « l'abstraite nudité de celui qui n'est plus rien qu'un homme ». (H. Arendt, pp 603-604). Un tel discours légitime le traitement de sauvages infligé aux survivants des camps d'extermination et détenus des camps de concentration. Ainsi ces derniers, « 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. (H. Arendt, p. 438).

L'analyse d'Arendt qui se focalise essentiellement sur la protection des droits « humains » donne raison à Burke sur ce point :

*« la restauration ou l'établissement de droits nationaux, comme le prouve le récent exemple de l'Etat d'Israël, peut assurer la restauration de droits humains (...). 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 » (H. Arendt, p. 603).*

Arendt relève par ailleurs le paradoxe de l'antériorité par nature des droits de l'homme à l'institution politique. Les hommes en sont pourtant privés en dehors d'une certaine forme d'Etat. « Qui se veut simple individu pour jouir d'une plénitude de liberté oublie qu'il n'y a pas de droits de l'homme sans la forme juridique d'un Etat », renchérit Debray dans son Etat séducteur. (R. Debray, 1993, p. 167). Elle évoque cette question des droits de l'homme inextricablement liée à celle de l'émancipation nationale (R. Debray, 1993, p. 592), de la souveraineté populaire et nationale.



Dans la modernité politique, c'est sur les peuples et non sur l'individu que se reporte l'affirmation des droits de l'homme :

*« (...) Toute la question des droits de l'homme se trouva-t-elle bientôt et inextricablement mêlée à la question de l'émancipation nationale ; seule la souveraineté émancipée du peuple, de leur propre peuple, semblait être capable de mettre les hommes à l'abri. Comme le genre humain était depuis la Révolution française conçu comme une famille de nations, il devint peu à peu évident que le peuple et non l'individu, était l'image de l'homme ». (H. Arendt, 1982, p. 272).*

Ainsi fait-elle naître le conflit entre l'Etat et la nation dès l'instant où la Révolution française lie la Déclaration des droits de l'homme à la revendication de la souveraineté nationale. Elle pose alors la difficulté de l'affirmation concomitante de l'universalité des droits de l'homme (héritage inaliénable de tous les êtres humains) et de la souveraineté nationale (héritage particulier des nations spécifiques) interdisant toute ingérence. Des droits fondamentaux proclamés comme héritage de l'humanité entière et comme héritage particulier de nations spécifiques soumises chacune auxdits droits mais aussi souveraine. En d'autres termes, la même nation ne se sent liée à aucune loi universelle et ne reconnaît rien de supérieur à elle-même. (H. Arendt, 1982, p. 512). Les droits de l'homme « supposés indépendants de la citoyenneté et de la nationalité » (H. Arendt, 1982, p. 592), ne seront dorénavant protégés qu'en tant que droits nationaux soumis entièrement à la volonté de l'Etat souveraine.

Arendt stigmatise cette contradiction, ce paradoxe qui resurgit dans la modernité avec l'arrivée massive des apatrides. Bref, il n'y a pas de droits en dehors de l'appartenance à une nation souveraine, c'est-à-dire sans autorité pour les protéger et sans institutions disposées à les garantir. (H. Arendt, 1982, p. 595). L'expérience des camps corrobore cette histoire des droits inaliénables de l'homme comme pure fantaisie. Arendt conclut sans ambages : « 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, 1982, p. 564).

Elle explique que la négation des droits de l'homme ne réside pas dans une notion abstraite mais plutôt dans la perte concrète de la patrie et de la protection d'un gouvernement (la privation de statut juridique). La perte de la résidence signifie la privation de toute attache sociale :



*« La pleine implication de cette identification des droits de l'homme aux droits des peuples dans le système européen de l'Etat-nation n'est apparue au grand jour qu'avec l'apparition soudaine d'un nombre croissant de gens et de peuples dont les droits élémentaires étaient aussi peu protégés par le fonctionnement ordinaire des Etats-nation au sein de l'Europe qu'ils auraient pu l'être au cœur de l'Afrique. Après tout, les Droits de l'Homme avaient été définis comme « inaliénables » parce qu'ils étaient supposés indépendants de tout gouvernement ; or il s'est révélé qu'au moment où les êtres humains se retrouvaient sans gouvernement propre et qu'ils devaient se rabattre sur leur droits minimum, il ne se trouvait plus ni autorité pour les protéger ni institution prête à les garantir ». (H. Arendt, 1982, p. 273)*

Robert Legros souligne qu'Arendt met en évidence le problème posé par la formulation individualiste des Déclarations qui accréditent l'image de l'homme comme individu monadique. Ces Déclarations suscitent ainsi l'illusion que l'être humain ne peut s'accomplir qu'au sein d'une vie privée. (R. Legros, 1985, p. 44). Legros loue la vraie « philosophie des droits de l'homme » d'Arendt proposant une compréhension phénoménologique de la coexistence humaine qui rompt avec le « subjectivisme moderne » et avec toutes formes d'historicisme et de positivisme (R. Legros, 1985, p. 50), Bref, une vraie « philosophie des droits de l'homme » qui entend « (...) 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).

## **Conclusion**

L'analyse des systèmes totalitaires modernes permet de mettre à nu l'individualisme exponentiel et l'humanisme formel des droits de l'homme. Les totalitarismes contemporains qu'Arendt s'emploie à comprendre dans leur singularité ont été possibles parce que ces droits formellement formulés au dix-huitième siècle, n'ont jamais été portés par une pensée philosophique adéquate. En considérant chaque individu formellement porteur de droits, comment ces derniers peuvent-ils garantir l'harmonie et la cohésion sociale, bref la recherche du bien commun ?



En conférant à l'homme, « l'abstraite nudité de celui qui n'est plus rien qu'homme », Arendt en ressort leur logique individualiste tendanciellement séparatrice. Aussi, entreprend-elle de restaurer lesdits droits en conciliant les affirmations concomitantes de leur universalité et de la souveraineté nationale, de l'égalité démocratique et des différences. Elle en vient donc à comprendre qu'en dehors des droits nationaux protégés et garantis par l'institution politique, il n'y a pas de droits de l'homme.

Nonobstant cette revalorisation des droits du citoyen, la modernité souffre à garantir de manière effective et durable les droits proprement humains. Les droits de l'homme ne suffisent donc plus ou du moins se refusent à paraître comme des réponses adéquates à la pléthore des défis modernes, malgré leur légitimité politique voire leur autorité quasi exclusive au sein de nos sociétés. En d'autres termes, les droits ne suffisent plus à guider et à organiser la vie commune. A preuve les limites et les impasses subséquentes à leur domination exclusive. Alors s'impose à nous la question de savoir à quoi doit-on faire recours pour compléter, corriger, rectifier ce qu'une idéologie excessivement exclusive des droits de l'homme nous ferait méconnaître.

Pierre Manent (2018) propose de juguler ces crises de dysfonctionnement de nos systèmes démocratiques représentatifs en revenant au principe d'association de la loi naturelle avec ses valeurs simples et difficiles d'agréable, d'utile, du juste, de noble et d'honnêteté. Pour paraphraser Manent, la loi naturelle radicalement discréditée par la philosophie moderne, en proie au mépris unanime de l'opinion éclairée peut servir effectivement de principe d'éducation citoyenne et d'élément d'orientation à la renaissance politique et morale de notre modernité en crise de repères éthiques. Il va falloir alors redonner à cette loi une plausibilité en accord avec « le juste par nature » de Platon et d'Aristote et « la droite raison conforme à la nature » de Cicéron.



## Bibliographie

ADANHOUNME Eustache Roger Koffi, Juillet 2009, « De la religion de la sortie du religieux à la mystique des droits de l'homme », in *IMO – IRIKISI, La Revue des Humanistes du Bénin, Faculté des Lettres Arts et Sciences Humaine de l'Université d'Abomey – Calavi*, No 01, pp. 193 – 220.

ADANHOUNMÈ, Eustache Roger Koffi, Janvier 2018, « Déconstruction du principe d'égalité universelle par E. Burke : Une approche libérale et conservatrice de la Déclaration française des droits de l'homme » in *Annales de la FASHS. Nouvelle édition*, no 01, Vol. 1, pp. 158-174.

AMIEL Anne, 1972, *La non-philosophie de Hannah Arendt. Révolution et jugement*, Paris, PUF.2011.

ARENDT Hannah, *La Crise de la culture*, Paris, Gallimard.

ARENDT Hannah, 1983, *Condition de l'homme moderne*, Paris, Calmann-Lévy, coll. Pocket Agora.

ARENDT Hannah, 2007, *Edifier un monde*, Paris, Seuil.

ARENDT Hannah, 2012, *Les Origines du totalitarisme*, Eichmann à Jérusalem ; trad. Leiris, M ; trad. révisée par Frappât, H, Paris, Quarto, Gallimard.

ARENDT Hannah, 2002, *L'Antisémitisme* ; trad. Pouteau M, trad. révisée par Frappât, H, Paris, Quarto//Gallimard.

ARENDT Hannah, 1982, *Impérialisme*, Paris, Fayard, Points, coll. « Essais ».

ARVON Henri, 1978, *Les juifs et l'idéologie*, Paris, PUF.

BINOCHE Bertrand, 1989, *Critiques des droits de l'homme*, Paris, P.U.F.

BURKE Edmund, 1989, *Réflexions sur la Révolution de France et autres textes*, Paris, Hachette Pluriel.

CLAIR André, 2000, *Droit, communauté et humanité*, Paris, Cerf.

COLAS Dominique, 1997, *Dictionnaire de la Pensée Politique*, Larousse, Bordas, Coll. « Les Référents ».

DEBRAY Régis, 1993, *L'Etat séducteur. Les Révolutions médiologiques au pouvoir*, Paris, Gallimard.



DUMONT Louis 1983, *Essais sur l'individualisme. Une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne*, Paris, Seuil.

DUMONT Louis, 1966, *Homohierarchicus. Le système des castes et ses implications*, Paris, Gallimard.

FAURE Christine, 1988, *Les Déclarations des droits de 1789*, Paris, Payot.

DE FONTENAY Elisabeth, 1973, *Les figures juives de Marx*, Paris, éd. Galilée.

FUKUYAMA Francis, 1992, *La Fin de l'histoire et le dernier homme*, Paris, Flammarion.

FURET François; OZOUF Mona., (dir.), 1988, *Dictionnaire critique de la Révolution française*, Paris, Flammarion.

GAUCHET Marcel, 1989, *La Révolution des droits de l'homme*, Paris, Gallimard.

GAUCHET Marcel, Juillet-Août, 1980/3, « Les droits de l'homme ne sont pas une politique » in *Le Débat*, no 3, pp. 3-21.

GAUCHET Marcel, 2002, *La Démocratie contre elle-même*, Paris, Gallimard-Tel.

GAUCHET Marcel, Mai-Août 2000/3, « Quand les droits de l'homme deviennent une politique » in *Le Débat*, (no 110), pp. 258-288.

GOYARD-FABRE Simone, 1997, *Les Principes philosophiques du droit politique moderne*, Paris, P.U.F.

HAYEK Friedrich, 2010, *La route de la servitude*, Paris, PUF, coll. « Quadrige ».

HAYEK Friedrich, 1994, *La Constitution de la Liberté* ; trad. fr. Raoul Audoin et Jacques Gareilo, Paris, Litec, coll. « Liberalia Economie et Liberté ».

KEVERGAN Jean-François, 1998, « Démocratie et droits de l'homme », in Gérard Duprat (éd.), *L'ignorance du peuple. Essai sur la démocratie*, Paris, P.U.F.

KRIEGEL Annie, 1954, *Réflexions sur la question juive*, Paris.

LEFORT Claude, 1981, *L'invention démocratique*, Paris, Fayard.

LEGROS Robert, 1985, « Hannah Arendt » in *Etudes Phénoménologiques*, n°002, Paris.

MARX Karl, 1968, *La question juive suivi de la Question Juive de Bruno, Bauer* ; trad. Jean – Marie Caillé ; introduction par Robert Mandrou, Paris, Union Générale d'Editions, coll. Le Monde eu 10-18.

MISRAHI Robert, 1972, *Marx et la question juive*, Paris.



- OST François et VAN DE KERCHOVE Michel, 1988, *Le Système juridique entre ordre et désordre*, Paris, P.U.F.
- PAINE Thomas, 1987, *Les droits de l'homme*, trad. fr., Paris, Belin.
- MANENT Pierre, 2006, *Tocqueville et la nature de la démocratie*, Paris, Gallimard.
- MANENT Pierre, 2010, *La Cité de l'homme*, Paris, Flammarion.
- MANENT Pierre, 2006, *La Raison des nations : Réflexions sur la démocratie en Europe*, Paris, Gallimard, coll. « L'esprit de la cité ».
- MANENT Pierre, 2007, *Enquête sur la démocratie, études de philosophie politique*, Paris, Gallimard.
- MANENT Pierre, 2010, *Les métamorphoses de la cité*, Paris, Flammarion.
- MANENT Pierre, 2018, *La loi naturelle et les droits de l'homme*, Paris, P.U.F. 'Chaire Etienne Gilson'.
- PRANCHERE, Jean-Yves., LACROIX, Justine, 2016, *Le Procès des droits de l'homme : Généalogie du scepticisme démocratique*, Paris, Seuil.
- RIALS Stéphane, 1988, *La Déclaration des Droits de l'homme et du Citoyen* ; Paris, Hachette.
- ROVIELLO Anne-Marie, Wayembergh M., (dir.), 1993, *Hannah Arendt et la Modernité*, Paris, Vrin.
- SARTRE Jean-Paul, 1954, *Réflexions sur la question juive*, Paris.
- SCHMITT Carl, 1993, *Théorie de la Constitution*, Paris, P.U.F.
- TAYLOR Charles, 1998, *Les Sources du Moi. La Formation de l'identité moderne*, Paris, Seuil.
- DE TOCQUEVILLE Alexis, 1969, *De la Démocratie en Amérique*, Paris, U.G.E.
- REVAULT D'ALLONES Myriam., 2001, *Le Dépérissement de la politique. Généalogie d'un lieu commun*, Paris, Flammarion-Champs.
- VILLEY Michel, 1983, *Le Droit et les droits de l'homme*, Paris, PUF, Coll. Questions.
- VILLEY Michel, 1985, *Philosophie du droit*, Presses Universitaires d'Aix-en-Provence.
- VINCESINI Jean-Jacques, 1985, *Le Livre des droits de l'homme*, Paris, Robert Laffont.

