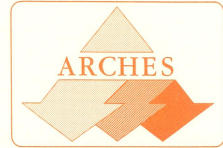


N° 4 Automne 1990

EQUINOXE

REVUE ROMANDE DE SCIENCES HUMAINES



DROITS
DE L'HOMME

EQUINOXE

DROITS DE L'HOMME, SOCIÉTÉ, ÉTAT-NATION. À PROPOS D'UN PROBLÈME PHILOSOPHIQUE SOULEVÉ PAR HANNAH ARENDT

Marie-Claire Caloz-Tschopp

Il est question ici du rapport: « Droits de l'homme-Société-Etat-nation ». En partant de la prémisse que les droits de l'homme ne sont pas des principes « abstraits » mais des « faits » insérés dans l'histoire, l'auteur de l'article présente une réflexion de la philosophe Hannah Arendt sur la complexité et l'effectivité des droits de l'homme en rapport avec les transformations des « Etats-nations » intervenues lors des deux guerres mondiales. A cette époque sont apparues des catégories de « sans droits » (minorités et peuples sans Etat, apatrides, réfugiés, personnes déplacées) exclus des communautés politiques, réduits à une condition de « sous-hommes ». Une telle réflexion nous apporte des éléments pour penser des situations contemporaines de violation et même d'absence de droits de l'homme. Elle ouvre de nouvelles questions pour la philosophie politique.

Introduction

Depuis l'Occident (USA, Angleterre, France)¹, les pensées, les discours, les pratiques des droits de l'homme se sont étendus au monde entier. Les localisations des débats en divers moments historiques (XVII^e, XIX^e, XX^e siècles) et dans divers milieux et endroits de la planète (Europe occidentale, de l'Est, zones dites de « tiers monde »), les glissements sémantiques, les appropriations contradictoires de la référence des droits de l'homme, les contenus fluctuants

1 Pour les textes de certaines Déclarations fondatrices. L'origine est plus riche quant aux principes et aux pratiques sociales dans divers contextes historiques auxquels ils renvoient (pratiques kabyles, africaines, indiennes, etc.).

des concepts, les cristallisations autour de certains problèmes², les tentatives de dépassement de certaines difficultés (par exemple : comment penser ensemble les droits individuels et la société ?), nous montrent que les pratiques et les interrogations sur les droits de l'homme sont hétérogènes, ambiguës, voire partiales. A leur propos interviennent souvent des enjeux antagonistes³.

Contentons-nous de citer deux exemples connus de tous aujourd'hui : d'un côté, lors des Sessions de la Commission des droits de l'homme de l'ONU à Genève et New York, des Etats instrumentalisent les droits de l'homme en s'en servant pour renforcer leur pouvoir économique, politique, militaire. De l'autre, des groupes minoritaires (femmes, immigrés, jeunes, enfants, dissidents, groupes qui luttent pour leur survie, etc.) se réclament des droits de l'homme. Un tel paradoxe, la surenchère dans l'appel à la référence commune des droits de l'homme liée à des intérêts contradictoires sont d'emblée suspects. Les droits de l'homme ne seraient qu'une référence de principes « abstraits », à usages idéologiques et politiques multiples. Ils seraient même des énoncés sans signification (meaning), selon certains philosophes analytiques. Ils ne seraient qu'une fiction nous renvoyant à autre chose. Sans pouvoir analyser cette thèse ici, signalons que leur présence paradoxale a l'avantage de nous éloigner d'une tentation idéaliste éventuelle. Les droits de l'homme ne sont pas des « textes » isolés, mais des « faits ». En effet, ces droits ne sont pas indépendants des conflits, des redéfinitions constantes des relations de pouvoir, des systèmes de pensée et d'action des sociétés humaines. D'emblée, le paradoxe met l'accent sur le fait qu'ils ne sont pas une création historique achevée⁴, mais une succession de textes articulés à d'autres textes, à des contextes et devenant ainsi discours⁵ et « faits » s'articulant à l'histoire humaine.

Pour toute démarche philosophique qui s'interroge sur la pensée et l'action (et donc sur les droits de l'homme), soucieuse d'une distance critique face aux

-
- 2 Droits individuels et droits collectifs; liberté-propriété et égalité-droits au développement, à la survie; droits de l'homme et droits des peuples, statut « politique » ou éthique des droits de l'homme (voir par ex. Marcel GAUCHET, « Les droits de l'homme ne sont pas une politique », in *Le Débat* n° 7, 1980, pp 3-21 et Claude LEFORT, « Droits de l'homme et politique », in *Libre* n° 7, 1980, pp. 3-43); définition des sujets des droits de l'homme - (voir à ce sujet : Collette GUILLAUMIN, « Les droits de l'homme et la définition de « l'Homme » », in *Droits de l'homme et problèmes sociaux. Utopies historiques, pratiques actuelles*, Cahier n° 6, Institut d'Etudes Sociales, Genève, 1989), etc.
 - 3 D'un point de vue des idées philosophiques et politiques, déjà PAYNE en Angleterre, KANT, FICHTE et le jeune HEGEL s'enthousiasmaient pour la révolution française, alors que BURKE dénonçait la malfeasance des droits de l'homme et que MARX portait ses attaques contre les « libertés formelles » valables seulement pour quelques-uns. Voir notamment à ce propos Michel VILLEY, *Le droit et les droits de l'homme*, Paris, PUF, 1983.
 - 4 Cornélius CASTORIADIS, « Pouvoir, politique, autonomie », in *Revue de Métaphysique et de Morale*, n° 93, 1988.
 - 5 Distinguer un « texte » d'un « discours » signifie, comme l'a bien montré Jean-Blaise GRIZE, dans *Sémiologie du raisonnement* (Berne-Frankfort, Peter Lang) une conception du langage comme un fait social spécifique, s'insérant dans la dynamique historique et sociale.

enjeux, d'une clarification des critères de travail et de choix (de problèmes, d'interlocuteurs, d'urgences, etc.), il n'est pas facile aujourd'hui de circonscrire, de classer les objets, les questions de lecture, d'enseignement, de recherche. Si les critères internes de développement d'un champ du savoir peuvent nous fournir l'illusion d'une cohérence tout académique, ils risquent parfois de nous faire oublier le rapport existant entre toute démarche de connaissance et son insertion dans l'histoire.

Position du problème

Nous savons que le contenu attribué aux droits de l'homme dans des régions et pays divers du monde n'est pas étranger aux situations qui y prévalent. Parmi les nombreux possibles, je limiterai mon intérêt à une question précise. En Europe, on débat des droits de l'homme à propos notamment du statut des « nationalités », des « minorités », des migrants et des réfugiés⁶, des clandestins dans le contexte des Etats-nations. Que nous en dit une philosophe, Hannah Arendt ?

Celles et ceux qui se sont interrogés sur les conditions de constitution de toute communauté, ont établi deux constats. Le premier constat est que la dynamique de constitution de toute communauté semble entraîner avec elle des mécanismes d'inclusion et d'exclusion de catégories de membres. Toute communauté pour se constituer en un « dedans » poserait des frontières et donc un « dehors ». Par leur statut paradoxal, les exclus en dessineraient la frontière. Pour le chercheur, leur mode de présence est donc un indice intéressant pour l'observation de la logique de constitution des communautés. Le deuxième constat a trait à l'évolution historique des diverses communautés, avec la domination mondiale progressive de l'Etat-nation. Dans ce cadre, les minorités ethniques et les étrangers apparaissent comme des catégories exclues. Les minorités n'ont pas la possibilité de s'organiser en dehors ou à l'intérieur des Etats-nations de manière satisfaisante. Les étrangers ne peuvent participer de plein droit à la vie des Etats-nations, car ils ne disposent pas – le plus souvent – de statut « politique ».

En bref, des êtres humains, des groupes sociaux, des peuples désirant « vivre ensemble », parler leur langue, se référer à leur culture historique, participer à la vie sociale et politique là où ils résident et où ils travaillent, se trouvent exclus de communautés liées à leur vécu quotidien et donc des droits et des devoirs qui s'y rattachent. Comme l'ont montré de nombreux chercheurs (A. Sayad, D. Lockak, E. Balibar, R. Gallissot, etc.) l'Etat-nation, dans sa lo-

6 Voir entre autres : *La citoyenneté*, ouvrage coordonné par Ch. WITHOL DE WENDEN, Paris, Edilig, 1988; Danièle LOCKAK, *Etrangers de quels droits?* Paris, PUF, 1985; Abdelmalek SAYAD « Etat, nation et immigration: l'ordre national à l'épreuve de l'immigration », in *Peuples méditerranéens* n° 27-28, pp. 187-205.

gique de constitution et de fonctionnement ne prend pas en compte, le plus souvent, des spécificités des minorités ethniques «nationales» et engendre l'exclusion des étrangers. Dans un tel contexte, on peut se demander dans quelle mesure les droits de l'homme sont imprégnés d'une telle conception dominante de la vie politique. On peut s'interroger aussi sur les conséquences pour l'effectivité des droits de l'homme et pour la vie politique.

La démarche de Hannah Arendt

H. Arendt apparaît dans ses œuvres comme une philosophe qui a pensé sa vie. On pourrait même dire que «l'énergie» de sa pensée provient peut-être des énigmes vitales qu'elle a dû résoudre. Engagée dans la résistance anti-nazie, elle dut fuir l'Allemagne nazie. Elle participa à Paris à la mise sur pied de réseaux de protection de réfugiés juifs, fut internée dans le fameux camp de Gurz au sud de la France. Un de ses grands amis juif, Walter Benjamin, se suicida à la frontière franco-espagnole, après avoir été refoulé⁷ en 1940. Elle participa de manière critique au débat sur la création de l'Etat d'Israël, en s'interrogeant sur le choix d'un modèle pour une communauté politique qui, après avoir été persécutée, produisait à son tour des «sans droits» (les Palestiniens). En analysant les droits de l'homme, elle s'interroge sur le lien individu-société, en posant l'importance «vitale» de la participation de tout être humain à une communauté politique.

Les droits de l'homme pour H. Arendt ont leur origine dans l'histoire et s'élaborent avec elle : «Le concept de droit de l'homme peut prendre son sens seulement s'il est redéfini à la lumière des expériences et des circonstances présentes» (p. 34)⁸. Il s'agit d'interroger leur création à la lumière des problèmes du présent et d'imaginer aussi leur développement constant. D'une part, dès leur origine révolutionnaire, ils sont imprégnés de certaines visions philosophiques sur la nature humaine, la société, la raison, etc. D'autre part, leur construction successive dans de nouveaux «événements» pose à chaque fois de nouveaux problèmes philosophiques qu'il s'agit d'identifier et de formuler. Des questions posées en 1949, dans le contexte des deux guerres mondiales et du nazisme à propos de millions de «déplacés», de «sans droits», des «peuples sans Etat» peuvent enrichir une réflexion actuelle sur les «nationalités», la situation de nouveaux «peuples sans Etat» et d'opprimés par les Etats-nations

7 Voir une lettre de témoignage de Madame Gurland qui tenta la traversée de la frontière avec W. Benjamin, in Gerhard SCHOLEM, *Walter Benjamin, l'histoire d'une amitié*, Paris, Calmann-Lévy, 1981.

8 Hannah ARENDT, «The rights of man. What Are They?», in *Modern Review*, III/I, 1949, pp. 24-37. Voir également «The Stateless People», in *Contemporary Jewish Record*, New York, 1945, pp. 137-153; «Nous autres réfugiés», in *La tradition cachée*, Paris, Christian Bourgeois Ed., 1987, pp. 57-77.

(Kurdes, Palestiniens, Arméniens, Géorgiens, Tibétains, Tamouls, etc.), sur le droit d'asile, sur « le droit d'avoir des droits » de certaines catégories de personnes, de groupes en Europe.

Hannah Arendt et les droits de l'homme

Il existe un paradoxe dans la démonstration que H. Arendt effectue à propos du rapport entre les droits de l'homme, l'Etat-nation et la société. D'une part, elle montre qu'une forme spécifique de disparition des droits de l'homme est rattachée au « déclin » des Etats-nations (les empires russes et austro-hongrois) et l'installation de nouveaux Etats-nations en Europe⁹. D'autre part, elle souligne que pour que les droits de l'homme soient effectifs, tous les êtres humains doivent pouvoir participer à une communauté politique, assimilée par la philosophie à l'Etat-nation, lequel exclut pourtant des personnes et des minorités. Tout en décrivant les atteintes aux droits de l'homme par les transformations historiques des Etats-nations, elle ne questionne cependant pas les liens entre la « nation » et « l'Etat », la « nature » de cette communauté politique qu'est l'Etat-nation et ses limites. Peut-être à cause de qualités qu'elle assigne au politique comme nous le verrons.

Tout en n'analysant pas les caractéristiques limitatives des Etats-nations pour certaines catégories de personnes, de groupes et le statut « limité » du droit dans un tel cadre, H. Arendt met cependant en exergue une exigence centrale pour toute communauté politique. Pour ce faire, elle ne part pas de la nature du politique, mais d'une spécificité de la nature des êtres humains découverte par la philosophie grecque. Partant de prémisses individualistes – présentes dans les Déclarations d'origine – elle étend cette notion en définissant l'individu, à la suite d'Aristote, comme un « animal politique », un « *Zôon Politikon* ». Elle rappelle l'exigence d'une prise en compte des êtres humains en relation les uns avec les autres et l'importance du droit¹⁰ comme règle communautaire. Elle dépasse ainsi une conception purement individualiste des droits (de l'homme) tout en ne nous fournissant pas les moyens d'un dépassement de la logique « étatique » et « nationale ».

9 Il est intéressant de noter que bien qu'elle décrive dans d'autres chapitres de *L'Impérialisme* la colonisation, elle ne signale pas l'installation et l'extension de nouveaux Etats-nations dans les zones colonisées, une des causes des migrations actuelles.

10 Je pense à des analyses déterministes du droit « formel » effectués par certains marxistes et certains « soixante-huitards ». Voir à ce propos notamment : Luc FERRY, Alain RENAULT, *Des droits de l'homme à l'idée républicaine*, Paris, PUF, 1985 (sur l'anti-juridisme de la pensée de 1968).

Etat-nation et droits de l'homme

H. Arendt présente ses thèses principales, tout au long de 53 pages, dans le cinquième chapitre de *L'impérialisme*¹¹ intitulé : « Le déclin de l'Etat-nation et la fin des Droits de l'Homme ». Ce tome constitue une des parties de son livre : *Les origines du totalitarisme* publié en 1951. Dans une revue de science politique nord-américaine, elle avait déjà, deux ans auparavant, posé la question suivante : « The Rights of Man. What Are They? », tout en développant les idées contenues dans la deuxième partie du cinquième chapitre. On retrouve également ses idées dans l'ensemble de son œuvre. Je centrerai mon analyse sur le cinquième chapitre en question.

H. Arendt, déterminée par un contexte historique et par une démarche de pensée phénoménologique¹², a formulé des problèmes à propos des droits de l'homme dont la portée dépasse les limites historiques et la logique de leur production. Un penseur pense toujours au-delà de son cadre et de ses moyens nous dit Castoriadis¹³. Certaines énigmes que nous pose H. Arendt désignent de nouveaux chemins qu'il nous faut cerner à partir des événements que nous vivons, des débats actuels en philosophie politique et en philosophie du droit.

Pour bien saisir sa démonstration, il convient d'avoir en mémoire des faits, des références historiques et philosophiques de H. Arendt, qui nous parle en particulier d'un lieu : l'Europe centrale et occidentale, et d'une époque (1880-1914) : celle de la génération qui l'a précédée où « l'impérialisme » apparaît comme un mouvement qui bouscule les cadres de « l'Etat-nation »¹⁴. La présence de « minorités », de « peuples sans Etat », de millions de personnes avec des statuts précaires ou sans statut lors des deux guerres mondiales, la solution finale des nazis apparue comme une question radicale posée à la notion « d'humanité », sont en toile de fond du texte. Des questions et des catégories philosophiques systématisées postérieurement (1961) dans son œuvre philosophique majeure¹⁵ sont déjà présentes : définition de la condition humaine de l'homme moderne ; distinction entre le privé et le public, nature de la pensée et de l'action humaine. Finalement, un constat accompagne sa réflexion sur les droits de

11 Hannah ARENDT, *L'impérialisme*, Paris, Points-Seuil, 1982.

12 Voir à ce propos R. LEGROS : « Hannah Arendt : une compréhension phénoménologique des droits de l'homme », in *Etudes phénoménologiques*, n° 2, Bruxelles, pp. 27-53.

13 « Chez les auteurs importants, les conceptions ne sont jamais pures, leur mise en œuvre au contact du matériel qu'ils essaient de penser dévoile autre chose que ce qu'ils pensent explicitement, les résultats sont infiniment plus riches que les thèses programmatiques. Un grand auteur, par définition, pense au-delà de ses moyens », in Cornélius CASTORIADIS, *L'Institution imaginaire de la société*, Paris, Seuil, 1978, p. 242.

14 Une citation métaphorique de C. Rhodes en exergue de l'œuvre illustre le mouvement : « Si je le pouvais, j'annexerais les planètes ».

15 Hannah ARENDT, *La condition de l'homme moderne*, Paris, Calmann-Lévy, 1978.

l'homme. Au moment de l'impérialisme expansionniste, la prise de conscience, qu'après la découverte des continents et la colonisation, il n'existe plus une pluralité de mondes avec une expansion infinie. L'humanité se trouve dans un monde « fini » et « unique ». Les notions de ressources, de mobilité des populations, de « communauté politique » devenue mondiale, donc de droits de l'homme, s'en trouvent transformées, nous dit-elle.

Dans son texte, à l'égal du concept d'« impérialisme », le concept d'« Etat-nation » est un concept opératoire. On cherche en vain des définitions philosophiques, historiques ou de sciences politiques. Ce concept lui sert de point d'ancrage pour décrire deux réalités de l'impérialisme de la « vieille Europe » apparemment contradictoires¹⁶, racines du totalitarisme : la décomposition d'anciens « Etats-nations » (empires russe et austro-hongrois) et l'émergence de « nouveaux » Etats-nations établis en Europe après la guerre de 1914-18 qui ne sont alors plus des Etats de droit. Pour la philosophe, ces phénomènes sont une des causes de l'existence de « peuples sans Etat », de millions de personnes sans droits et donc privées de la jouissance des droits de l'homme.

Bien que la tâche ne soit pas évidente, face au style de narration descriptive dense de l'auteur, tentons tout d'abord de repérer la question philosophique implicite derrière sa démonstration. Le point d'appui de H. Arendt pour évaluer l'effectivité des droits de l'homme est une conception de « communauté politique » permettant la prise de parole, la pensée, l'action, à laquelle les hommes, les peuples doivent avoir le droit de participer pour vivre pleinement leur condition humaine. Notons d'emblée qu'une telle définition du politique n'inclut pas la division sociale et assimile les notions contradictoires de communauté politique et d'Etat-nation. En bref, elle pose une thèse centrale : « l'impérialisme » a préparé « le totalitarisme » et, avec le déclin des Etats-nations, la « dénationalisation » de millions de « parias », les droits de l'homme se sont vidés de leur sens : « Une fois qu'ils (groupes) ont eu quitté leur pays natal, ils se sont retrouvés sans patrie ; une fois qu'ils ont abandonné leur Etat, ils ont été considérés comme des hors-la-loi ; une fois qu'ils ont été privés de leur droits, ils se sont retrouvés des parias, la lie de la terre » (p. 240). En perdant leurs droits « politiques » les parias perdirent les droits de l'homme conçus pourtant comme inaliénables, et qui devinrent un « idéalisme », une « hypocrisie hasardeuse et débile » (p. 243).

Pour développer sa thèse, dans la première partie du chapitre, « La nation des minorités et les peuples sans Etat » (26 pages), l'auteur prend appui sur un fil conducteur : l'évolution des Etats-nations et des statuts juridiques des divers

16 Le politologue ou l'historien peuvent difficilement accepter qu'un seul concept recouvre deux réalités différentes. H. Arendt ne semble pas se soucier de catégoriser des réalités historico-politiques, mais bien de saisir des qualités qui leur sont communes.

exclus (les minorités, les peuples sans Etat, les apatrides, les réfugiés, les personnes déplacées), vers une absence totale de statut juridico-politique, donc de place dans le monde. La philosophe souligne qu'avec la transformation des Etats-nations, les intérêts «nationaux» de gouvernements totalitaires ont pris le pas sur les exigences de la «loi» de gouvernements constitutionnels. La vieille trinité «Etat-peuple-nation» éclata. Notons d'emblée que pour H. Arendt, le fait de jouir de certains droits découle des structures de l'Etat-nation et non de la société. La désintégration des Etats-nations a donc commencé après la guerre de 1914-18 «avec l'apparition de minorités créées par les Traités de paix et d'un mouvement de réfugiés prenant de plus en plus d'ampleur à la suite des révolutions» (p. 244): 30 % des 100 millions d'Européens catégorisés en «minorités», en «peuples sans Etat». Dès le moment où la seule manière d'appartenir à l'Etat-nation, donc à la communauté politique, fut la citoyenneté liée à la nation et au territoire, les droits de l'homme sont apparus comme des droits secondaires, comme une illusion pour les millions de «privés d'Etat». Dès les années 30, le seul substitut à l'Etat fut les camps d'internement.

Les dix millions d'apatrides sont apparus comme une autre catégorie «hors du giron de la loi» (p. 253), avec les dénationalisations massives liées à la souveraineté nationale absolue, renforcée par la «fraternité des nations»¹⁷. Puis l'appellation de «personnes déplacées», a permis de «liquider une fois pour toutes le phénomène de privation d'Etat» (p. 256), en ignorant l'existence juridique et donc concrète de ces personnes. H. Arendt souligne l'importance qu'elle accorde à cette «privation d'Etat», en rappelant que les nazis avaient déchu les juifs de leur citoyenneté, avant de les éliminer. Ainsi a été liquidé le droit d'asile, vestige du principe médiéval: «quid est in territorio est de territorio» (p. 257).

Deux remèdes à la situation de flou ou d'absence juridique – le rapatriement et la naturalisation – échouèrent, non à cause d'une valeur attribuée à la personne des apatrides, mais parce qu'«il n'y avait pas de pays où déporter ces gens» (p. 260). L'homme sans patrie était une «anomalie pour qui il n'est pas de place appropriée dans la structure de la loi générale» (p. 261). Les apatrides devinrent donc des «hors-la-loi» hors du monde. La naturalisation échoua également, à cause de la masse des personnes concernées et parce que les Etats-nations ne voulaient considérer que les personnes «nées sur leur territoire et citoyens par droit de naissance» (p. 262). Le processus de dégradation révéla peu à peu une fragilité des statuts de l'ensemble des étrangers, en priorité ceux reconnus par l'Etat-nation. Les premiers à pouvoir être dépouillés de droits «nationaux» étaient bien ceux qui en disposaient, ne serait-ce qu'en quantité infime. De ce fait «dans les années 30, il était devenu très difficile de distinguer

17 «On est presque tenté de mesurer le degré de maladie totalitaire d'après le niveau auquel les gouvernements concernés utilisent leur droit souverain de dénationalisation» (p. 255).

nettement entre réfugiés apatrides et résidents étrangers normaux»¹⁸ (p. 263). Avec une ironie amère il est montré que les criminels et les génies avaient quelque chance de s'en sortir, les premiers parce qu'ils étaient encore dans la logique du droit, «qu'en offensant la loi ils pouvaient obtenir d'elle une certaine protection» (p. 265)¹⁹ et les autres parce qu'ils pouvaient se faire considérer comme exception à la règle générale: «...il est exact que les chances du réfugié célèbre sont plus grandes, tout comme un chien qui a un nom a davantage de chances de survivre qu'un chien errant qui ne serait juste qu'un chien en général» (p. 266).

Tout en décrivant ce processus de détérioration des droits, H. Arendt signale la transformation des institutions juridiques et politiques établies. Elle donne l'exemple des pleins pouvoirs donnés à la police pour la question des apatrides et des réfugiés, par «l'Etat-nation incapable de fournir une loi» (p. 266). La police «cessait d'être un instrument destiné à faire respecter et à appliquer la loi pour devenir une instance gouvernante, indépendante du gouvernement et des ministères» (p. 266). Elle se transformait en «police d'Etat». D'une telle logique découlèrent les fameuses «Lois de Nuremberg», véritables «législations totalitaires», impliquant les camps de concentration. En fait, souligne-t-elle en conclusion de cette partie, une telle évolution fut une remise en cause de la nature de l'Etat-nation, car «l'Etat-nation ne saurait exister une fois que son principe d'égalité devant la loi a cédé» (p. 270). Sans égalité, les lois ne sont plus que des privilèges pour certains, «ce qui est en contradiction avec la nature même des Etats-nations» (p. 270). Or est-il certain que l'égalité découle de la nature même des Etats-nations, qu'il n'y a pas une contradiction entre la nature des Etats-nations modernes et l'égalité de tous devant la loi?

La complexité des droits de l'homme

H. Arendt développe la deuxième partie de sa thèse (treize pages) en signalant un paradoxe à la base des droits de l'homme. Au XVIII^e siècle, la Déclaration des droits de l'homme marque un «tournant de l'histoire». Après Dieu et les usages, «L'Homme» devient source de la loi. La proclamation des droits impliquait que les participants d'une «société nouvelle, émancipée et laïcisée» n'avaient de garantie que sur la base de «l'Homme». Il n'y avait plus d'autorité supérieure pour protéger ces droits, puisque la souveraineté était située dans

18 Il était donc moins facile de rapatrier un apatride qu'un étranger. H. Arendt donne l'exemple du rapatriement massif décrété par Laval en 1935, qui toucha prioritairement les immigrants dits «économiques» et certains groupes d'origine plus ancienne des Balkans, d'Italie, de Pologne et d'Espagne (p. 264).

19 Une sentence pénale prononcée sera moins grave qu'un ordre d'expulsion, ou un décret l'expédiant dans un camp d'internement ou de concentration.

«l'Homme et le peuple». A peine l'Homme émergea-t-il, «qu'il disparaissait pour devenir membre d'un peuple». La déclaration ne se référait donc pas à un homme concret, mais «à un être humain abstrait»²⁰.

De plus, comme la question des droits de l'homme fut mêlée à la question de l'émancipation des peuples, il y eut une identification des droits de l'homme et des droits des peuples défendus par des peuples sans Etat. Les droits de l'homme devinrent donc «marginaux». Au XIX^e siècle ils devinrent le parent pauvre de la pensée politique: «les droits civiques étaient supposés incarner et énoncer sous la forme concrète les éternels Droits de l'Homme, lesquels étaient supposés indépendants de la citoyenneté et de la nationalité» (p. 275). Ainsi détachés des institutions politiques, c'est-à-dire des Etats-nations pour H. Arendt, ils changèrent de sens en devenant «une sorte de loi complémentaire, un droit d'exception pour tous ceux qui n'avaient pas de meilleure planche de salut» (p. 275).

Or, au XX^e siècle, pour être effectifs pour les sans Etat, ils auraient dû être rattachés effectivement à l'Etat-nation: «le peuple apatride partageait la conviction des minorités que la perte des droits nationaux était identique à la perte des droits humains» (p. 273). Avec l'apparition des exclus des Etats-nations, les droits de l'homme devinrent aussi «une question politique d'ordre pratique» (p. 275). Inaliénables, ils sont pourtant devenus inapplicables chaque fois que des gens n'étaient plus citoyens d'un Etat souverain.

Dans la perspective du rattachement des droits de l'homme aux instances politiques en vigueur, H. Arendt soulève un deuxième problème apparu avec les exclus des Etats-nations: «personne ne semble capable de définir avec certitude ce que sont ces droits de l'Homme en général, par opposition aux droits du citoyen» (p. 276). Bien que l'on parle pour ces exclus de «perte» de droits de l'homme, la perte de résidence et surtout la perte de protection d'un gouvernement n'étaient pas assimilées à une perte des droits de l'homme, ceux-ci, conçus comme une loi complémentaire, comme des instruments de charité, s'attachant plus aux besoins humains immédiats qu'à l'analyse de la perte fondamentale: celle de la citoyenneté²¹. Peu importe que les droits de l'homme aient

20 «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» (p. 272). Notons en passant que H. Arendt assimile la notion de peuple à celle de nation.

21 «Les seuls défenseurs du droit d'asile étaient quelques associations qui avaient précisément pour but la protection des Droits de l'Homme. La plus importante d'entre elles, la Ligue des droits de l'homme cautionnée par la France [...] se comportait comme s'il ne s'agissait que de sauver des individus persécutés à cause de leurs convictions et de leurs activités politiques. D'ores et déjà vaine dans le cas des millions de réfugiés russes, cette hypothèse devenait tout simplement absurde quant aux Juifs et aux Arméniens. [...] Si les Droits de l'Homme devenaient l'objet d'un organisme de charité particulièrement inefficace, le concept de Droits de l'Homme ne pouvait qu'en être encore un peu plus discrédité» (p. 342, note 8).

été définis en terme de bonheur, de vie, de liberté; le grand malheur des sans-droits est «d'avoir cessé d'appartenir à une communauté tout court» (p. 280).

Cette atteinte n'est pas tant une perte de droits de l'homme qu'une perte de la condition humaine. Avec l'exclusion, ce qui est perdu, ce n'est pas la liberté, la justice, le bonheur, mais «le droit d'agir», le «droit de penser», le «droit d'avoir une opinion». Elle nomme ces qualités fondamentales de la condition humaine: «le droit d'avoir des droits» (p. 281) et le «droit d'appartenir à une certaine catégorie de communauté organisée», le droit «d'avoir une place dans le monde». Pour tout être humain, «seule la perte d'un système politique l'exclut du reste de l'humanité» (p. 283). La raison de ce drame n'est pas un «manque de civilisation», mais le fait de «vivre dans un Monde unique» car «seule une humanité complètement organisée pouvait faire que la perte de résidence et de statut politique revienne à être expulsé de l'humanité entière».

Puis elle revient à l'origine de ces droits pour critiquer leurs fondements naturels et anthropologiques. Le droit de participer à une communauté politique «n'a jamais été même mentionné au nombre des Droits de l'Homme, ne saurait s'exprimer dans les catégories du XVIII^e siècle» (p. 283). La dignité humaine a été définie sur les droits naturels et comme une conquête historique de l'homme. «L'humanité» basée sur l'état de nature, en remplaçant les valeurs transcendantes, est devenue une idée régulatrice qui fonde et garantit les droits. Mais, vieille question de philosophie politique déjà posée par Platon; l'homme peut-il être la mesure de toute chose? Par ailleurs, sur la base de quelles valeurs, de quelle conception de l'Homme, l'humanité définira-t-elle des choix pour un mode d'organisation politique au-dessus des Etats-nations? H. Arendt pose cette question en constatant qu'il n'existe pas de réponse concrète.

Elle termine par un constat. Les faits et les réflexions sont «une confirmation ironique, amère et tardive» (p. 286) des arguments d'E. Burke contre les droits de l'homme. Sans exposer en détail sa démonstration sur ce point, on peut souligner certains aspects qui lui permettent de caractériser sa conception de la vie politique en empruntant aux Grecs la distinction du «privé» et du «public»²². La vie privée est celle du donné «naturel» où règne la différenciation des individualités. La vie publique, celle du monde commun, est celle qui permet d'engendrer l'égalité en s'organisant, en décidant de se garantir mutuellement des droits. Elle tire de cette distinction un dernier paradoxe impliqué par la perte des droits de l'homme: «...au moment où une personne devient un être humain en général» qui ne peut «se particulariser» en participant à un monde commun, «elle perd toute signification» (p. 292).

22 Rappelons en passant qu'Aristote, en distinguant le public et le privé et en situant la plénitude de l'être humain, «animal politique» dans le public, classait les femmes, les enfants et les esclaves dans la sphère privée.

Dans une conclusion en forme d'avertissement, elle dessine un «grave danger» qui provient non de dangers externes, mais de l'intérieur de notre civilisation et qui risque de rejeter l'humanité dans un «état de nature». «Le danger est qu'une civilisation globale, coordonnée à l'échelle universelle, se mette un jour à produire des barbares nés de son propre sein à force d'avoir imposé à des millions de gens des conditions de vie qui, en dépit des apparences, sont les conditions de vie de sauvages» (p. 292).

De nouvelles questions posées par des «sans droits» de l'histoire contemporaine à H. Arendt et aux droits de l'homme

H. Arendt est convaincante quand elle décrit la situation des «sans droits» à un moment où disparaissent des empires et où se prépare la tragédie contemporaine de la «solution finale». Elle nous montre bien le statut problématique de «minorités», de «peuples», lors des dissolutions d'empires au tournant du siècle et de l'installation du nazisme. Dans un système où dominent les Etats-nations, l'effectivité des droits de l'homme, c'est-à-dire, le «droit d'avoir des droits» implique d'être reconnu par l'Etat-nation. Un tel constat est certes réaliste à une époque historique et politique où la nationalité devient une affaire d'Etat. Rappelons-nous que les passeports «nationaux» datent du début du siècle! En effet, la nationalité étant devenue un lien juridique entre un individu et l'Etat et l'apanage de la souveraineté de l'Etat, l'obtenir dans un tel cadre est une condition d'existence politique (et parfois de survie!). Le traumatisme du nazisme, l'urgence face aux centaines de milliers d'apatrides de la deuxième guerre mondiale qui n'a pas apporté de solution aux peuples sans Etat, un climat de guerre froide au moment où elle écrit son texte, dictent peut-être de telles considérations sur l'exigence d'une existence juridique de tout individu. H. Arendt écrit au moment où se discute la convention du Haut Commissariat pour les Réfugiés, destinée à régler le sort de milliers de réfugiés européens. On peut penser qu'elle interpelle en priorité les Etats-nations réticents à accorder un statut et une terre d'asile aux apatrides et aux réfugiés européens errants.

H. Arendt fait même un pas de plus en posant une exigence fondamentale pour toute communauté politique: tout système politique devrait assurer un statut à l'ensemble des personnes et des groupes humains pour leur permettre de vivre leur condition humaine. Cependant son exigence est ambiguë lorsqu'elle décrit dans ce texte la forme politique de l'Etat-nation «constitutionnel».

Il est étonnant que H. Arendt n'approfondisse pas les implications de la rupture entre les nations, les ethnies et les Etats-nations pour le «droit d'avoir des droits». Il est paradoxal qu'elle assimile toute communauté politique à l'Etat-nation, tout en dénonçant les méfaits des Etats-nations. Pourtant les problèmes soulevés par une telle distinction avait été débattus dès avant la première

guerre mondiale au moment où la question nationale en Autriche-Hongrie était virulente, notamment par les austro-marxistes, Otto Bauer²³ dès 1906 et Max Weber dès 1914²⁴. Il est impossible de retranscrire ici toutes les données et les nuances de ce débat complexe.

Il convient de souligner que tout en posant des exigences fondamentales de la condition humaine en terme « d'existence politique » H. Arendt ne nous fournit pas de critères objectifs et opératoires, ni pour définir la notion des minorités ethniques, ni pour définir l'Etat, ni non plus pour qualifier les liens entre les nations et l'Etat-nation. Elle ne discute pas, par exemple, comment, dans les cas d'une pluri-nationalité ou d'une pluri-ethnicité, le statut de l'autonomie économique, de la langue, la place de l'école, les mœurs, la religion, le sentiment d'appartenance, la communauté de destin, la culture, l'histoire, les croyances à une ascendance commune, l'autonomie personnelle, régionale, etc. peuvent être tranchés. En ce qui concerne l'Etat-nation, elle ne relève pas non plus une de ses caractéristiques centrales qui détermine sa politique intérieure et internationale : le contrôle d'un territoire. Elle met l'accent sur le « droit d'avoir des droits » pour tous. Or les droits définis par l'Etat-nation, enfermés dans une logique étatique et territoriale, ne peuvent prendre en compte les droits de ceux qui ne s'inscrivent pas dans cette logique, ou, qui par leur seule présence, en interrogent la légitimité de manière constante²⁵. En d'autres termes, le fait de participer ou non à une communauté politique est le résultat du développement de formes concrètes du politique (l'Etat-nation) dans l'histoire. Le droit n'a pas le même fondement et la même application selon les formes politiques dans lesquelles il s'exerce²⁶. L'Etat-nation, dans son existence même, met en cause le « droit d'avoir des droits » de certains.

Sur la base de son analyse philosophique, il nous est donc impossible de penser des situations où l'absence de droits (de l'homme) découle de l'assimilation des nations, des ethnies dans les nouveaux Etats-nations et la distinction entre les « nationaux » et les étrangers. Limités par une logique étatique et territoriale, les Etats-nations ne sont pas forcément des Etats « de droit » qui prennent en compte les droits de minorités ethniques, de peuples, d'étrangers.

23 Voir Otto BAUER, *La question des nationalités et la social-démocratie*, Paris-Montréal, EDI-Arcantère éd., 1987. H. Arendt cite O. Bauer à propos du concept de « peuple sans histoires » pour qualifier les minorités ethniques (voir note 5 du chapitre V sur lequel je base principalement mon analyse).

24 Voir Marx WEBER, *Wirtschaft und Gesellschaft*, Cologne-Berlin, Kepenhauer und Witsch, 1964, pp. 29-31, 303-316, 674-678.

25 Voir à ce propos, Abdelmalek SAYAD, *op. cit.*

26 La création et la sauvegarde du droit ne peuvent être rattachées à une forme politique particulière, mais à la dynamique de la société. Voir notamment Andréas AUER, *L'Etat de droit : sens et non-sens d'un concept prétentieux*. Ronéotypé d'un exposé présenté devant le Groupe inter-facultaire d'éthique et des droits de l'homme de l'Université de Genève, le 6.10.1989.

Enfermés dans leur logique, ils violent souvent leurs propres lois. Des lacunes de droit existent dans les Etats «de droit» pour ces catégories d'êtres humains et de peuples. Pour le statut des étrangers et des requérants d'asile par exemple, nous savons qu'il ne suffit pas que des êtres humains disposent d'un certain statut octroyé par des Etats pour que leurs droits soient assurés et qu'ils existent «politiquement» (au sens d'Aristote et de H. Arendt). De plus, la logique nationale et territoriale implique une logique de sécurité en contradiction avec les droits de certains. De nombreux événements nous montrent à propos de problèmes de paix, de gestion des ressources limitées de la planète, d'asile, de migrations, que la sécurité des Etats-nations ne correspond pas toujours à la sécurité des êtres humains ou des peuples. En bref, on peut dire que tout en décrivant bien les conséquences d'une absence totale de droit pour la condition humaine, H. Arendt ne permet pas de penser les fondements et le statut du droit «pour tous», parce qu'elle le considère intrinsèquement lié à l'Etat-nation et non à la société. La raison philosophique s'enferme ici dans la raison d'Etat.

Ce constat nous renvoie à des questions de philosophie politique plus fondamentales concernant la genèse de toute communauté politique. H. Arendt s'interroge ailleurs sur la nature, l'origine (naissance, fragilité, événement) de toute communauté politique, tout en n'intégrant pas ces caractéristiques dans son texte sur les droits de l'homme. P. Ricoeur définissait une partie de l'aporie en ces termes: «comment se soutient la définition du pouvoir à l'état pur en tant que non domination et non instrumentalité?»²⁷.

Rappelons-nous qu'elle met en évidence la nécessité d'une prise en compte de certaines qualités humaines (pensée, action, parole, participation politique, passage du privé au public) d'un homme «Zôon Politikon», basé sur la convivialité, des règles respectées²⁸ et non sur d'autres caractéristiques du pouvoir, comme par exemple le lien à un territoire, la force, la violence et la domination. H. Arendt refuse une telle caractérisation du politique. Les qualités qu'elle choisit distinguent l'individu de l'homme social, mais permettent-elle de penser la nature, la dynamique du politique en soi et les limites d'une forme politique: l'Etat-nation? Pour poser des conditions d'universalité critique des droits de l'homme, il s'agit de ne pas oublier l'avertissement central posé avec une grande force de conviction: l'importance du «droit d'avoir des droits». Il nous faut cependant nous déplacer pour ne pas éluder d'autres caractéristiques du «politique»: le désir, la passion, les rapports de forces, le calcul, les conflits, en un mot la division sociale des sociétés et les rapports «d'autonomie» ou «d'aliénation» que les individus et les groupes sociaux instituent dans un tel

27 Paul RICOEUR, «Pouvoir et violence», in *Ontologie et politique*, ouvrage sur H. Arendt, Paris, Tierce, 1989, p. 156.

28 En ce sens H. Arendt se rapproche de certains théoriciens de la théorie des jeux.

contexte. Il nous faut aussi tenter de prendre en compte une caractéristique historique et matérielle qui détermine les Etats-nations: le lien intrinsèque entre le Politique et le Territoire.

Pour penser à un rapport «d'égalité» à créer avec les «non nationaux» actuels (travailleurs migrants, réfugiés, clandestins, etc.), pour penser le statut des «minorités nationales», pour poser les fondements du droit, il nous reste à approfondir les conditions et les critères d'une communauté politique régionale et mondiale, échappant à une logique individuelle, nationale et territoriale. Questions d'étrange actualité avec les événements d'Europe de l'Est et dans une Europe occidentale de «soft-apartheid»²⁹ où s'installent de nouvelles catégories de «sans-droits» liés à la «nationalité» et au «territoire». Une des énigmes contemporaines posées à la philosophie politique et donc aussi aux droits de l'homme.

29 Voir à ce propos Laurent MONNIER, *L'apartheid ne sera pas notre passé. Il est notre avenir*, Université de Lausanne, leçon d'adieu présentée le 21 juin 1988 au BFSH 2, Lausanne.

