

LES SANS-ÉTAT ET LES DROITS DE L'HOMME

CSABA OLAY

Université Eötvös Loránd
Institut de la philosophie
Múzeum krt. 4/1
1088 Budapest
Hongrie
olaycsaba@freemail.hu

Abstract: The paper investigates Arendt's criticism of human rights, taking as a point of departure her analysis of totalitarianism. In analyzing the political catastrophe of the 20th century, she describes, among others, the situation of stateless-people, i.e., the refugees of the 1930s and 1940s, who had lost any citizenship. I delineate her theory of total domination and totalitarianism, and I put her considerations on human rights in this context. The paper discusses Arendt's basic idea that human rights make no sense without an instance that is able and willing to defend those rights.

Keywords: Hannah Arendt, human rights, citizenship, totalitarianism, refugees

L'essai qui suit est consacré à la critique de la conception sur les droits de l'homme développée par Hannah Arendt. Dans ses considérations, elle part de l'analyse du statut des réfugiés, des sans-État. Face à la situation des réfugiés en Europe dans les années trente et quarante, elle a examiné la Déclaration des Droits de L'Homme de ce point de vue et en a déployé sa critique. C'est dans le contexte de l'analyse de la domination totalitaire et du totalitarisme en général qu'Arendt commence à réfléchir sur ces problèmes. Ses idées viennent en partie de ses tristes expériences personnelles, car étant elle-même réfugiée pendant quelques années, elle connaissait bien la condition d'un être humain sans droits. Dans un premier temps, je suis Arendt dans sa démarche descriptive du totalitarisme. Ensuite, je traite de ses objections contre l'idée des droits universels de l'homme et à la fois j'en

tire la conclusion qu'Arendt y formule une ambiguïté importante, en disant que l'idée reste vide sans une instance qui veille et puisse garantir les droits déclarés.

La critique arendtienne des droits de l'homme fait partie de sa théorie sur le pouvoir totalitaire, élaborée dans *Les Origines du totalitarisme*. Ce livre essaie de justifier que notre époque est déterminée fondamentalement par le totalitarisme et, ce qui est encore plus embarrassant, que les horreurs du XX^{ème} siècle avaient leurs racines dans certaines caractéristiques de la modernité.¹ Cette approche constitue bien sûr une perspective spécifique de l'âge moderne, qui exclut presque la perception des aspects positifs de la modernité. A y ajouter qu'Arendt explique dans ses œuvres diverses un rapport différent à la modernité, et cela rend difficile l'interprétation de sa position.

Bien que le sujet du volume *Les Origines du totalitarisme* ne soit pas explicitement la description de la modernité, on peut dire que le livre s'occupe en gros des problèmes de celle-ci. Le thème principal de cette œuvre compliquée est le phénomène de l'impérialisme et le pouvoir totalitaire s'y rattachant, où l'impérialisme est entendu comme la forme développée du capitalisme au XIX^e siècle dans laquelle certains facteurs montrent déjà son échec politique à venir. Le projet de la philosophe est ainsi la généalogie du capitalisme développé, et, en ce sens, elle ne veut pas discuter toute la modernité. Intitulée cette recherche «origines», Arendt souligne qu'il ne s'agit pas de «causes», dont le système totalitaire pourrait être déduit, mais il s'agit d'«éléments» qui se «cristalliseront» après dans le totalitarisme. «Les composantes du totalitarisme en constituant les origines, à condition que par «origines» on n'entende pas «causes». [...] Par eux-mêmes, des éléments ne sauraient causer quoi que ce soit. Ils ne deviennent les origines d'événement que s'ils cristallisent soudainement en des formes fixes et définies, et à ce moment là uniquement².»

Le totalitarisme, pour Arendt, apparaît comme la nouveauté décisive et fondamentale du XX^{ème} siècle, à l'interprétation de laquelle toutes nos catégories font *fiasco*: «La terrible originalité du totalitarisme ne tient pas

¹ Il y a des interprétations, selon lesquelles le totalitarisme forme le centre de toute l'œuvre d'Arendt (par exemple J.-C. Poizat: *Hannah Arendt, une introduction*, Paris: Pocket 2003: 111.). Cela emmènerait trop loin de discuter ce problème ici, mais il faut remarquer que cette lecture abstrahit dans une mesure inacceptable des aspects philosophiques d'œuvre qui ne peuvent pas être réduits à ce seul phénomène.

² «La nature du totalitarisme—Essai sur la compréhension», in: H. Arendt: *La Nature du totalitarisme*, Paris: Payot 1990: 73.

au fait qu'une «idée» nouvelle soit venue au monde, mais à ce que les actions même qu'elle a inspirées constituent une rupture par rapport à toutes nos traditions : ces actions ont manifestement pulvérisé nos catégories politiques, ainsi que nos critères de jugement moral³.» Arendt en déduit la nécessité d'une attitude nouvelle de l'historien, car il doit apprendre de penser «sans appuis» (*without bannisters*), et cela marque aussi la nécessité d'une autre attitude aux traditions : on ne peut plus en avoir confiance, mais les textes de la tradition doivent être relus comme si l'on les lisait pour la première fois. Les mots de René Char—«Notre héritage n'est précédé d'aucun testament.»—se lisent alors comme illustration de cette situation d'une brèche entre le passé et le futur.

Le *leitmotif* du livre sur le totalitarisme du XX^{ème} siècle est qu'il est un résultat de l'impérialisme du XIX^{ème} siècle, plus précisément, de «l'expansion pour l'expansion» qui constitue l'essence de l'impérialisme. L'analyse de l'antisémitisme, qui compose la première partie, fait voir le processus du déclin de l'État-nation qui seule, selon Arendt, aurait pu empêcher l'expansion de l'impérialisme. La conquête, caractéristique de l'impérialisme, est justifiée au niveau théorique par le racisme, tout en dessinant en même temps une vision de la communauté qui rend l'idée de la communauté politique et de la citoyenneté superflue. Arendt regarde l'époque impérialiste comme l'âge où l'activité économique devient de plus en plus prédominante, et où l'objectif principal consiste dans l'expansion qui n'a d'autre but qu'elle-même.

Néanmoins, l'impérialisme et le racisme, d'après Arendt, ne sont pas les conditions suffisantes pour le système totalitaire : pour cela, il était encore nécessaire que les institutions publiques familières aient perdu leur légitimité aux yeux des grandes masses européennes. Cette perte de légitimation a résulté du fait que la bourgeoisie européenne utilisait sans scrupule les institutions politiques pour ses propres intérêts. Par conséquent, le concept du citoyen est devenu très incertain et a perdu son authenticité. En plus, la société de masse s'est mise à la place de la société articulée selon les classes : c'est un changement fondamental dans la structure sociale, car c'est la caractéristique principale des masses qu'elles n'ont pas d'intérêts articulés par elles-mêmes, mais elles se soumettent à un mouvement où à un chef. Le terme «masses» ne peut être appliqué, selon la philosophe, qu'aux personnes qui ne peuvent pas être intégrés aux partis politiques, aux municipalités, aux corporations ou syndicats, et qui sont politiquement neutres. Une société constituée par des masses, en ce sens, n'a pas nécessairement une in-

³ *Ibid.* : 42.

clination à se soumettre à un chef, mais, à cause de l'absence des structures d'intérêts stabilisant la situation, elle y est plus réceptive. La prédominance des masses ne serait pas possible sans la propagande et sans l'idéologie, à l'aide desquelles les chefs totalitaires créent un monde fictif qui peut remplacer les expériences personnelles des individus. C'est à ce point où le déclin du bon sens qu'Arendt diagnostique depuis du début de l'âge moderne, devient considérable, car c'est seulement par ce développement qu'il est devenu possible que les expériences personnelles soient remplacées par une image présentée par l'idéologie. Néanmoins, l'idéologie au sens arendtienne n'est pas absolument sans fondement expérimental, parce qu'elle essaie de donner une explication de l'histoire mondiale ou des principes secrets de l'univers. L'émergence de la société de masse allait alors avec la dissolution des classes sociales et avec la perte d'intérêt pour le monde public.

Selon la conviction principale d'Arendt, les régimes nazi et stalinien représentent la forme absolument nouvelle du pouvoir politique qui n'a aucun précédent. Sa nouveauté radicale se montre, parmi d'autres, dans le fait que la domination totalitaire n'est pas une nouvelle variante du tyrannie, étant donné que, pour le tyran, le terreur n'est qu'un instrument efficace pour garder le pouvoir. Dans le system totalitaire, au contraire, la terreur n'est pas seulement un instrument, il constitue plutôt son essence.

La société de masse, d'après Arendt, peut être caractérisée par le fait qu'elle ne permet que des actions soumises aux règlements de la multitude. Dans une société ainsi constituée, il n'existe guère ce que notre philosophe nomme «action», c'est-à-dire des activités qui révèlent l'acteur dans son individualité :

Ceux qui aspirent à la domination totale doivent liquider toute spontanéité, telle que ne manquera pas de la faire surgir la simple existence de l'individualité ; ils doivent les traquer toutes deux jusque dans leurs formes les plus intimes, si apolitiques et inoffensives qu'elles puissent paraître. Le chien Pavlov, l'échantillon humain réduit aux plus élémentaires réactions, le faisceau de réactions auquel peut toujours en être substitués d'autres déterminant exactement le même genre de comportement, voilà quel est le «citoyen» modèle d'un Etat totalitaire ; et un tel citoyen ne peut qu'être imparfaitement produit en dehors des camps. (*Syst total*, pp. 195-196)

La conséquence de cette forme du pouvoir est que l'individu devient abandonné, et cela le fait particulièrement réceptif à l'influence politique. Même les possibilités de la fuite dans la solitude sont empêchées soigneusement par le pouvoir totalitaire, parce que toute pensée s'accomplit dans la solitude, étant «un dialogue entre moi et moi-même, mais ce dialogue de deux-

en-un ne perd pas le contact avec le monde des mes semblables : ceux-ci sont en effet représentés dans le moi avec lequel je mène le dialogue de la pensée. Le problème de la solitude est que ce deux-en-un a besoin des autres pour recouvrir son unité : l'unité d'un individu immuable dont l'identité ne peut jamais être confondue avec celle de quelqu'un d'autre⁴. Cependant, la perte de la spontanéité rend la plupart des gens superflus : « Les hommes, dans la mesure où ils sont plus que la réaction animale et que l'accomplissement de fonctions, sont entièrement superflus pour les régimes totalitaires. Le totalitarisme ne tend pas vers un règne despotique sur les hommes, mais vers un système dans lequel les hommes sont de trop » (*Syst total*, p. 197).

Il convient de faire remarquer qu'Arendt utilise le mot « société » d'une manière inhabituelle qu'on peut voir clairement dans ses considérations ultérieures sur le développement de la « société » :

Il y a cependant une différence importante entre les premiers stades de la société et la société de la masse, en ce qui concerne la situation de l'individu. Aussi longtemps que la société elle-même était restreinte à certaines classes de la population, les chances pour l'individu de survivre à ses pressions étaient plutôt fortes ; elles résidaient dans la présence simultanée à l'intérieur de la population d'autres couches de non-société, dans lesquelles pouvait s'échapper l'individu... Une bonne part du désespoir des individus dans les conditions de la société de masse est due au fait que ces échappées sont maintenant bloquées parce que la société a incorporé toutes les couches de la population.⁵

La société au sens arendtienne du mot ne signifie pas un plus ou moins grand group des gens qui vivent ensemble durablement, mais renvoie à une constellation spécifique de la sphère publique et de la sphère privée qui apparaissait au début d'âge modern. Ce sens spécifique du mot peut être illustré par la modification que la célèbre définition aristotélécienne de l'homme a subie pendant sa traduction en latin. L'homme est, selon Aristote, un être vivant politique, et c'est cette caractérisation qui est, d'après Arendt, devenue déformée par la traduction « animal sociale » qu'on trouve déjà très tôt, par exemple chez Sénèque. La déformation réside dans le fait que l'adjectif « social » pousse la définition originale dans une direction hors de la politique, c'est-à-dire hors de la *polis*. Arendt souligne que ce développement, en mettant l'accent sur l'association, sur la coopération pour un n'importe quel but, s'oppose à la conception grecque de la capacité pour la politique. La conception ancienne de la politique a divisé strictement la sphère pu-

⁴ H. Arendt : *Le système totalitaire*, Paris : Seuil, 1972 : 228.

⁵ H. Arendt : *La crise de la culture. Huit exercices de pensée politique*, Paris : Gallimard, 1972 : 256–257.

blique, où les citoyens essayaient de montrer leur excellence, et la sphère privée, où l'on doit assurer les nécessités de la vie. Dans cette opposition, la sphère privée est le terrain de survivre, l'espace, où le processus de la vie s'effectue. La sphère publique, au contraire, est d'une portée inestimable qui surpasse celle du processus de la vie, car c'est l'espace publique où les individus peuvent prouver leur grandeur afin d'obtenir l'immortalité qui est seule possible pour l'homme, c'est-à-dire la réputation immortelle. Les participants de l'espace politique, d'après la conception arendtienne, sont motivés par l'effort de montrer son excellence. Arendt pense que le déclin de la conception grecque de la politique se manifeste dans le processus, dans lequel le social se détache de l'espace politique ainsi conçu⁶.

A remarquer enfin que dans le livre sur le totalitarisme Arendt laisse sans réponse la question évidente à savoir si son analyse serait valable pour le totalitarisme dans l'Union Soviétique, car elle a examiné d'abord les conditions en Allemagne. Elle était particulièrement embarrassée par le fait que, contrairement aux idées socialistes nationales qui ne faisaient jamais partie des traditions essentielles occidentales, le marxisme soviétique s'est rattaché aux courants principaux européens. Ce fait a rendu beaucoup plus lourd le problème de la rupture et de la perte de légitimation des traditions européennes que le Nazisme qui s'est lié aux mouvements périphériques du XIX^{ème} siècle.

C'est dans ce contexte qu'Arendt discute le problème des droits de l'homme, et elle affirme que l'idée des droits universels de l'homme perd pied, si ces derniers ne sont pas fixés dans les lois spécifiques d'un état existant. Selon Arendt, le XVIII^{ème} siècle a attribué les droits universels à un homme absolument abstrait, qui est dénué de toute autorité et de tout rapport, étant ainsi un être entièrement isolé. La même critique s'applique à la conception de la dignité de l'homme isolé qui devrait porter la validité universelle des droits de l'homme. «Si un être humain perd son statut politique, il devrait, en fonction des conséquences inhérentes aux droits propres et inaliénables de l'homme, tomber dans la situation précise que les déclarations de ces droits généraux ont prévue. En réalité, c'est le contraire qui se produit. Il semble qu'un homme qui n'est rien d'autre qu'un homme a précisément perdu les qualités qui permettent aux autres de le traiter comme leur semblable⁷.» Sans un état ou une instance qui peut et veut garantir et dé-

⁶ La «naissance moderne de la société correspond à l'extension de la sphère familiale de la maisonnée (*oïkia* des Grecs), à l'ensemble du domaine public et politique (au domaine de la *polis*)» (J.-C. Poizat : *Hannah Arendt, une introduction, op.cit.* : 87).

⁷ H. Arendt : *L'imperialisme*, Paris : Fayard, 1973 : 288.

fendre ces droits, la pensée même des droits reste une parole vide. La perte des droits de l'homme n'effectue pas au moment où un droit concret qu'on tient en général pour un droit humain est mis en danger, mais seulement où l'homme perd sa place dans le monde, par laquelle il peut posséder des droits, par laquelle son opinion et ses actions comptent. En conséquence, Arendt met en évidence que c'est seulement le droit supranational de pouvoir avoir des droits et appartenir à une communauté qui puissent sauver la race humaine d'une nouvelle barbarie.

En critiquant sa position, on a affirmé que le traitement des droits humains depuis la deuxième guerre mondiale faisait une distinction claire entre «citizenship» et «legal personhood», et en conséquence chaque personne peut être une personne morale sans être citoyen en même temps. Par cette distinction on veut refuser qu'il s'agisse d'un paradoxe inévitable⁸. Néanmoins, cette objection ne répond vraiment pas à la difficulté qu'Arendt vise à résoudre : à quoi sert de parler des droits sans une volonté de les garantir ? Il est évident que les droits de l'homme sont souvent et gravement violés dans notre époque, mais on essaie de dire que le même est valable pour les lois fiscales et pour le code pénal. C'est le point où le problème d'Arendt peut être bien illustré : tandis que la violation des règles fiscales ou du code pénal est sanctionnée par plusieurs instances, la violation des droits de l'homme, du moins dans quelques endroits du monde, n'est pas empêchée par aucune instance. Cependant la violation du code pénal peut être considérée comme un problème d'efficacité des organisations et des institutions, les droits de l'homme n'ont aucun responsable dans certaines régions du monde. Si l'on critique Arendt, disant que le sens du droit ne peut être la fonction d'une instance qui le défend, ce problème ne serait que déplacé. Le dilemme principal en arrière-plan de cette difficulté est le dilemme de l'interprétation du droit : est-ce qu'il devrait être compris par analogie avec la moral, qui est valable indépendamment du fait qu'on la viole, où plutôt par analogie avec les règles du jeu qui perdent leurs sens, si l'on ne les respecte pas. Ce sont peut être ces réserves qui expliquent l'insensibilité spécifique d'Arendt au destin des esclaves. La critique d'Arendt sur les droits concerne ainsi leur «abstraction» qui se manifeste clairement dès lors qu'ils ne sont plus fondés sur les droits des citoyens. Le défi formulé par Arendt reste à résoudre pour ceux qui essayent de prendre les droits de l'homme au sérieux.

⁸ H. Brunkhorst : *Hannah Arendt*, München : Beck, 1999 : 96.