Zeitschrift: Revue de Théologie et de Philosophie

Herausgeber: Revue de Théologie et de Philosophie

Band: 149 (2017)

Heft: 3-4

Artikel: Droits humains et désobéissance civile : réflexions philosophiques sur les Églises comme lieux d'asile

Autor: Zurbuchen, Simone

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-787307

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 14.12.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

REVUE DE THÉOLOGIE ET DE PHILOSOPHIE, 149 (2017), P. 355-364

DROITS HUMAINS ET DÉSOBÉISSANCE CIVILE

Réflexions philosophiques sur les Églises comme lieux d'asile

SIMONE ZURBUCHEN

Résumé

La crise des réfugiés de 2016 a conduit Pierre Bühler à publier un appel à la désobéissance civile pour protester contre le durcissement de la politique migratoire des États européens. Il se réfère, dans ce contexte, aux sources bibliques de l'asile offert par les Églises. Cette contribution vise à montrer qu'un tel appel peut également se justifier dans le cadre d'une conception politique des droits humains qui s'inspire de l'interprétation de la pensée politique de Hannah Arendt proposée par des philosophes contemporains tels qu'Étienne Balibar et Étienne Tassin. Cette conception politique doit toutefois être nuancée à la lumière de l'évolution du droit international des droits humains depuis la Seconde Guerre mondiale.

Introduction

En mars 2016, Pierre Bühler a lancé un manifeste sur les Églises comme lieux d'asile, dans le but de protester contre le durcissement de la politique migratoire des États européens face à l'arrivée d'un nombre toujours croissant de migrants sur leur sol[1]. En guise d'introduction, l'auteur renvoie à la tradition de la fonction d'asile des lieux de culte chrétiens et rappelle que dans de nombreux pays, les bâtiments ecclésiastiques servent encore de lieux d'accueil, en particulier pour des requérants d'asile en fin de droit. Étant donné qu'il n'existe plus aujourd'hui de droit légal pour l'asile offert par les Églises, l'encouragement à renouer avec la tradition constitue un appel à la désobéissance civile, au sens d'un acte non-violent de résistance pour rappeler à l'État ses propres principes de droit. Pour justifier son appel, Pierre Bühler renvoie au christianisme, plus précisément aux inspirations bibliques qui sont au fondement de l'asile offert par les Églises.

[1] P. BÜHLER, *Les Églises comme lieux d'asile – un manifeste*, http://www.asulon.ch/fr.html (dernière consultation le 4 septembre 2017).

Cette contribution vise à examiner si l'appel à la désobéissance civile dans une telle situation de crise peut se justifier sur la base d'une théorie des droits humains[2]. Pour ce faire, je rappellerai d'abord brièvement les interrogations critiques de Hannah Arendt concernant la pratique et la théorie des droits humains dans un autre contexte, à savoir la situation de crise de l'entre-deux-guerres. Je présenterai ensuite la conception politique des droits humains développée par Étienne Balibar dans le cadre d'une interprétation originale de la pensée politique de Hannah Arendt. Nous verrons que le philosophe français attribue un rôle central à la désobéissance civile pour garantir le « droit d'avoir des droits », le seul droit humain reconnu comme tel par Arendt[3]. Je terminerai par une mise en perspective de la conception politique des droits humains à l'aune de la politique internationale, qui a été développée suite à la Seconde Guerre mondiale.

1. Les droits humains en temps de crise : Hannah Arendt

Les réflexions que Hannah Arendt déploie dans le dernier chapitre de *L'impérialisme*, le deuxième volume de sa grande étude du totalitarisme, sont bien connues[4]. Il faut toutefois en rappeler ici les principaux éléments pour examiner ensuite comment les philosophes contemporains en dégagent, à l'instar d'Étienne Balibar[5], une conception politique des droits humains.

Arendt examine la situation inédite qui prend place à l'issue de la Première Guerre mondiale, caractérisée par une émigration importante de groupes de personnes qui ne furent accueillies nulle part et qui se retrouvèrent sans protection. Il s'agissait d'une part de minorités nationales qui appartenaient *de jure* à un État, mais qui avaient besoin d'une protection supplémentaire et, d'autre part, de réfugiés apatrides qui étaient quant à eux obligés de vivre « hors du giron de la loi » puisqu'ils étaient bien trop nombreux pour profiter du droit d'asile, destiné à traiter uniquement de cas exceptionnels. L'incapacité des États-nations à protéger les droits des apatrides, c'est-à-dire de personnes

[2] À mon sens, il convient aujourd'hui d'utiliser l'expression « droits humains » (*human rights*), qui se veut neutre par rapport au sexe. Celle-ci n'est pourtant pas couramment utilisée en français. Pour cette raison, j'utiliserai par la suite également l'expression « droits de l'homme », notamment quand je me référerai à des textes où on trouve cette expression.

[3] Voir H. Arendt, « "The Rights of Man" : What Are They ? », *Modern Review* 3/1 (1949), p. 24-36 ; version allemande « Es gibt nur ein einziges Menschenrecht », *Die Wandlung* 4 (1949), p. 754-770.

[4] H. Arendt, *L'impérialisme*, M. Leiris (trad.), H. Frappat (rév.), Paris, Gallimard, 2002, chap. V, p. 251-307. Dans la littérature secondaire, on trouve de très nombreuses analyses de ce chapitre. Je me limite ici à une seule piste d'interprétation.

[5] É. Balibar, « Arendt, le droit aux droits et la désobéissance civique », *in* : Id., *La proposition de l'égaliberté : Essais politiques 1989-2009*, Paris, PUF, 2010, p. 201-227.

qui n'étaient « que » des êtres humains, conduit Arendt à constater un paradoxe inhérent à la *Déclaration des droits de l'homme et du citoyen* de 1789 : alors que la déclaration se réfère à un être humain « abstrait » et pose des droits « inaliénables » et « irréductibles »[6], ces derniers font en fait partie d'un projet d'émancipation nationale et sont identifiés aux droits des citoyens. Ce paradoxe ne pouvait se révéler qu'au moment où un grand nombre de personnes se retrouvèrent sans gouvernement propre et ainsi sans autorité pour protéger leurs droits. Dans cette situation, les droits de l'homme constituèrent pour la première fois une question politique d'ordre pratique.

Arendt ne se limite toutefois pas au constat d'un problème pratique, mais pousse la réflexion plus loin pour s'interroger sur ce que ces gens – dont on pensait que le véritable supplice était la perte des droits de l'homme – ont en fait perdu. La réponse immédiate est que les « sans-droits » ont perdu leur patrie et la possibilité d'en retrouver une, et ainsi leur statut juridique dans leur propre pays et dans tous les pays du monde[7]. Cette réponse gagne en profondeur dans la mesure où Arendt compare le statut des apatrides à celui d'autres catégories de gens tels que les véritables réfugiés politiques, considérés par leurs persécuteurs « comme des ennemis actifs »[8] et qui peuvent encore profiter du droit d'asile dans de nombreux pays, ou des criminels qu'on prive de certains droits mais pas de leur existence légale. Avec ces comparaisons, Arendt montre que la pire infortune des nouveaux réfugiés était d'être innocents, persécutés sans en être responsables. Elle souligne en outre que ce qui importe n'est pas de savoir si les apatrides avaient perdu l'un ou l'autre de leurs droits – ils pouvaient avoir la liberté de mouvement ou la liberté d'opinion, et on pouvait leur permettre par charité de prolonger leur vie. L'essentiel est qu'ils étaient « au ban de la loi », qu'ils avaient cessé « d'appartenir à une communauté tout court »[9] et étaient ainsi privés d'une place dans le monde : « Ce n'est donc pas la perte de droits spécifiques, mais celle d'une communauté désireuse et capable de garantir ces droits, quels qu'ils soient, qui s'est impitoyablement abattue sur un nombre de plus en plus grand de gens. »[10] Bref, ce que les « sans-droits » ont perdu, c'est un seul droit fondamental, à savoir le « droit d'avoir des droits »[11]. Par la perte de ce droit, ils ont en même temps été privés de leur qualité essentielle d'être humain, de leur dignité, et se sont ainsi retrouvés exclus de l'humanité[12].

La question qui se pose alors est celle de savoir comment on peut philosophiquement comprendre le droit d'avoir des droits, dont la reconnaissance confère à l'homme son humanité ou sa dignité. Étienne Balibar souligne à juste titre

[6] *Ibid.*, p. 288.
[7] *Ibid.*, p. 292.
[8] *Ibid.*, p. 294.
[9] *Ibid.*, p. 296.
[10] *Ibid.*, p. 298-299.
[11] *Ibid.*, p. 297.
[12] *Ibid.*, p. 299.

que c'est dans ce contexte-là que se montre la radicalité de la thèse de Hannah Arendt. En fait, elle récuse tout rapport entre l'humain et le naturel et s'oppose aux théories classiques des droits de l'homme qui se réfèrent à la «nature» humaine pour en déduire des droits[13]. Cette critique est motivée par deux types d'arguments. D'une part, Arendt évoque les potentialités destructrices de la nature humaine, que la philosophie et la théologie occidentales n'ont jamais soupçonnées jusque-là, et renvoie à l'aliénation de l'homme vis-à-vis de la nature par l'invention de technologies susceptibles d'anéantir la vie organique sur terre[14]. D'autre part, elle se réfère à la distinction des Grecs anciens entre vie privée et vie publique pour relever la différence entre ce qui est donné par naissance et ce qui relève de l'invention humaine. Alors que les qualités naturelles des personnes, qui les rendent singulières, uniques et immuables, s'articulent dans la vie privée, l'humain, qui rend les personnes égales les unes par rapport aux autres, relève de l'organisation politique et se déploie dans la sphère publique. L'humain n'est donc pas donné, il est l'aboutissement de l'organisation humaine[15]. Sur cette base s'explique, selon Arendt, le paradoxe qu'implique la perte des droits humains : une telle perte survient au moment où une personne devient un être humain en général et apparaît en même temps comme différent, ne représentant rien que sa propre et unique individualité. Les survivants des camps, et même les apatrides ayant échappé à ce sort, auraient d'ailleurs compris que «l'abstraite nudité de celui qui n'est rien qu'un homme constituait pour eux le pire des dangers»[16].

Ces réflexions philosophiques sur le fondement du «droit d'avoir des droits» nous ramènent à la question pratique de la garantie des droits humains à laquelle les États-nations étaient confrontés déjà à l'issue de la Première Guerre mondiale, mais surtout après l'autre catastrophe que fut la Deuxième Guerre mondiale. Comme on le sait, Arendt était pessimiste face au sens à donner à une nouvelle déclaration de droits, et donc par rapport à la *Déclaration universelle des droits de l'homme* de 1948[17]. Dans *L'Impérialisme*, elle s'exprime avec condescendance sur les tentatives de protéger les minorités nationales et les réfugiés apatrides dans l'entre-deux guerres par une nouvelle charte de droits de l'homme. Ainsi, elle constate que cette initiative revient à des gens, certes bien intentionnés, mais qui sont en vérité des personnalités marginales, des juristes du droit international et des philanthropes idéalistes, qu'aucune figure politique d'envergure ne prendra au sérieux[18]. Elle souligne en outre que les

[13] *Ibid.*

[14] *Ibid.*, p. 299-300.

[15] *Ibid.*, p. 304-305.

[16] *Ibid.*, p. 302-303.

[17] Voir à ce sujet son article de 1949 (note 2 ci-dessus) et l'interprétation qu'en propose C. Menke, B. Kaiser, K. Thiele, «The "Aporias of Human Rights" and the "One Human Right" : Regarding the Coherence of Hannah Arendt's Argument», *Social Research : An International Quarterly* 74/3 (2007), p. 739-762.

[18] H. Arendt, *L'Impérialisme*, *op. cit.*, p. 290-291.

victimes elles-mêmes, qui revendiquaient leur droit de nationalité, partageaient ce dédain général à l'égard de telles tentatives[19]. Arendt reconnaît certes que, dans une situation où une grande famille d'États-nations se partage la terre et où il n'existe plus aucun territoire où les réfugiés puissent fonder leur propre communauté politique, la garantie du « droit d'avoir des droits » ou du « droit de tout individu d'appartenir à l'humanité » revient à l'humanité elle-même[20]. Elle exprime pourtant des doutes sur une telle possibilité, d'abord parce qu'il faudrait à cet effet instituer un droit international qui transcende les États et qui ne serait donc plus fondé sur des traités entre des États souverains, et ensuite parce qu'un « gouvernement mondial » – qu'elle juge être de l'ordre du possible – ne saurait pas non plus éliminer le danger que certaines de ses parties soient sacrifiées au nom de ce qui est bon ou utile pour le tout[21].

Comme nous le verrons par la suite, Étienne Balibar propose une interprétation de la pensée politique d'Arendt qui permet de dépasser les considérations pessimistes de la philosophe juive concernant la possibilité de garantir le droit d'avoir des droits.

2. Une conception politique des droits humains : Étienne Balibar

Dans un essai publié en 2007, Balibar se propose de reconstruire un problème central dans la pensée d'Arendt, à savoir celui de la politique des droits de l'homme, et en même temps d'emprunter certains éléments qu'elle développe dans des contextes très différents l'un de l'autre, pour proposer une solution à ce problème. Balibar commence par constater que la critique arendtienne des droits de l'homme revêt un caractère paradoxal, dans la mesure où la philosophe juive critique la théorie classique des droits de l'homme, en caractérisant ces derniers de « sans fond » ou d'« in-fondés », mais qu'elle livre en même temps une défense intransigeante de leur caractère imprescriptible, en soutenant que la destruction des droits de l'homme signifie une destruction de l'humain[22].

En ce qui concerne le premier moment, c'est-à-dire la critique, Balibar se réfère d'une part au « théorème » qu'Arendt développe dans le chapitre de *L'impérialisme* que nous venons de rappeler[23], et d'autre part à son *Essai sur la révolution*. Retenons de son analyse du premier écrit un élément que j'ai laissé dans l'ombre jusqu'à présent, à savoir la façon dont Arendt conçoit le rapport entre droits de l'homme et droits du citoyen. Balibar souligne à juste

[19] *Ibid.*, p. 291.
[20] *Ibid.*, p. 300.
[21] *Ibid.*, p. 301.
[22] É. Balibar, « Arendt, le droit aux droits et la désobéissance civique », *art. cit.*, p. 202.
[23] Sur le « théorème d'Arendt » voir É. Balibar, *Ibid.*, p. 206-209.

titre que, selon la théorie classique, les droits de l'homme précèdent les droits du citoyen, ces derniers étant supposés incarner ou énoncer les premiers. On s'attendrait alors à ce que la protection des droits de l'homme soit garantie internationalement lorsque la solidarité nationale ne s'applique plus. Or, ayant constaté que la pratique dément la théorie, Arendt aurait repris à son compte la critique des droits de l'homme d'Edmund Burke, selon qui les seuls véritables droits étaient les droits du citoyen, et qui a donc accordé le primat « à l'institution historique sur l'universalisme transcendantal »[24].

Dans ses *Réflexions sur la Révolution de France* (1790), Burke soutient en effet qu'il est impossible de concevoir des droits « naturels » qui reviendraient aux humains « dans cet état d'abstraction » qu'on appelait à l'époque « état de nature », et qui précèderaient donc la société civile et l'institution du gouvernement. Les droits dont les humains ont en fait besoin pour profiter pleinement des avantages que la société peut leur procurer sont, selon Burke, ceux de l'homme « social et civil », et ils doivent être limités dans leur usage pour empêcher les membres de la société de se causer du tort les uns aux autres. Pour cette raison, les seuls « véritables » droits sont les droits du citoyen, qui ne peuvent pas être définis par quelque règle abstraite que ce soit, mais qui varient selon les époques et les circonstances de la société civile dans laquelle les droits sont garantis par le gouvernement[25]. Dans la mesure où Burke récuse l'idée même de droits « naturels » dont les humains pourraient se revendiquer dans la société civile qui est la leur, il considère la garantie des droits comme historiquement contingente. En termes juridiques, cela signifie que Burke rejette l'idée d'un droit idéal (ou d'un droit naturel) auquel le droit positif doit se conformer pour être légitime – raison pour laquelle on peut considérer que sa critique des droits de l'homme conduit au positivisme juridique.

Balibar montre très bien que la confirmation de la critique qu'adresse Burke aux droits de l'homme ne constitue qu'un moment transitoire dans l'argumentation d'Arendt. Car par sa réflexion sur le « droit d'avoir des droits », elle ne nie pas que les droits du citoyen requièrent un fondement philosophique. Ainsi, elle développe la thèse selon laquelle les droits de l'homme reposent sur les droits du citoyen au sens où « hors de l'institution de la communauté [...] *il n'y a pas d'êtres humains* »[26]. À la différence de Burke, Arendt ne chercherait donc pas à relativiser l'idée de droits, mais « à la rendre indissociable et indiscernable *d'une construction de l'humain* »[27].

Dans les passages qu'il consacre à l'*Essai sur la révolution*, où il traite de l'articulation du « théorème d'Arendt » avec sa critique des idéologies révolutionnaires classiques, Balibar approfondit la question de la possibilité d'une

[24] *Ibid.*, p. 208.

[25] Je me réfère ici aux extraits des *Réflexions* de Burke publiés dans F. Worms (éds), *Droits de l'homme et philosophie. Une anthologie (1789-1914)*, Paris, CNRS Éditions, 2009, p. 104-107.

[26] *Ibid.*, p. 210.

[27] *Ibid.*, p. 211.

construction de l'humain qui échapperait au relativisme. Il rappelle d'abord qu'Arendt prend ses distances par rapport à la représentation de la révolution « comme une restauration retrouvant un "droit inné" [...] ou un état originaire de liberté et d'égalité », et qu'elle refuse de considérer les constitutions « comme des systèmes de *garanties* pour des droits qui leur préexistent »[28]. Elle insiste au contraire, selon la lecture de Balibar, sur le fait que les révolutions « "instituent" ou inventent à proprement parler ce qui est humain »[29], que ce sont elles qui font entrer l'universel dans l'histoire. Pour rendre compte de l'impossibilité de fonder les droits de l'homme dans une essence métaphysique, Balibar appelle le conception arendtienne des droits « sans fond » ou « in-fondée »[30]. Ce moment de l'interprétation est crucial, car par le choix de ces termes Balibar vise à souligner le « caractère historiquement *contingent* » des droits de l'homme[31] : les mêmes institutions qui confèrent aux individus leur humanité ou leur dignité et qui leur permettent de se conférer réciproquement des droits, peuvent également détruire ces mêmes droits[32]. Comment est-il alors possible de sortir du relativisme ?

C'est ici qu'intervient la thèse principale de Balibar qui soutient l'interprétation de la pensée politique d'Arendt. En fait, le philosophe français vise à montrer qu'à la différence de Burke, Arendt n'est pas historiciste ou relativiste, mais qu'elle trouve le moyen de loger au cœur même de l'autorité politique « un moment d'an-archie imprescriptible » en faisant de la désobéissance civile la pierre de touche de la réciprocité fondatrice des droits[33]. L'idée de Balibar consiste donc à montrer que, face à un gouvernement arbitraire qui dénierait l'humanité à certains groupes d'individus et priverait ces derniers de leur statut juridique, les citoyens sont appelés à s'y opposer.

Pour expliciter ce moment négatif à l'origine de l'institution politique, Balibar se réfère entre autres à l'essai d'Arendt sur la désobéissance civile, rédigé dans le contexte des débats suscités par les protestations contre la guerre du Vietnam[34]. Il souligne d'abord la différence qu'il y aurait selon elle entre obéissance et désobéissance à la loi, la possibilité de cette dernière étant comprise comme condition de légitimité de l'obéissance à la loi, et en vient

[28] *Ibid.*, p. 204.
[29] *Ibid.*
[30] *Ibid.*, p. 205.
[31] *Ibid.*
[32] *Ibid.*, p. 211.
[33] *Ibid.*, p. 214. Balibar remplace l'expression « désobéissance civile », la traduction courante de l'anglais « civil disobedience », par « désobéissance civique ». Je ne retiens pas cette proposition ici, qui a d'ailleurs été critiquée, par exemple par A. Ogien, S. Laugier, *Pourquoi désobéir en démocratie ?*, Paris, La Découverte, 2011, p. 54-57, ou par A. Refalo, « Désobéissance civile ou civique ? », *in* : A. Ogien, S. Laugier, « La désobéissance civile », *Problèmes politiques et sociaux* 989, Paris, Documentation Française, 2011, p. 76.
[34] H. Arendt, « La désobéissance civile », *in* : Id., *Du mensonge à la violence : Essais de politique contemporaine*, Paris, Calmann-Lévy, 1972, p. 53-104.

ensuite à ses caractéristiques propres : la désobéissance civile se distingue d'une part de la simple objection de conscience individuelle, à laquelle manque la dimension politique, et d'autre part de la résistance ou de la révolte. Alors que la révolte oppose la violence à la violence, la désobéissance civile refuse la coopération au pouvoir étatique considéré comme illégitime. Selon Balibar, Arendt parle de désobéissance civile au vu de mouvements collectifs qui, dans une situation bien déterminée, cherchent à défendre la loi contre elle-même ou contre sa mise en œuvre discrétionnaire par le gouvernement ou l'administration[35]. Le philosophe français n'ignore pas non plus que la désobéissance civile implique selon Arendt le risque politique de se tromper de jugement dans une situation concrète et ainsi de créer des associations idéologiques qui conduisent à la division et à la désagrégation de l'association politique[36]. Pour cette raison, Balibar souligne avec Arendt que la désobéissance civile constitue le « recours ultime en face de l'ambivalence de l'État, qui fait de lui le destructeur des libertés et des *vies* en même temps que leur "garant" »[37].

Pour conclure cette présentation nécessairement brève et incomplète de l'interprétation proposée par Balibar, essayons de relever le propre d'une conception politique des droits humains. Il convient de souligner que Balibar n'utilise pas cette notion dans l'essai que nous venons de considérer. Comme Justine Lacroix et Jean-Yves Pranchère l'ont montré, la conception politique des droits humains a émergé des débats français sur les droits de l'homme, qui étaient fortement influencés par la critique marxiste du caractère atomisant des droits individuels, selon laquelle ces droits garantiraient la liberté du « bourgeois » et mettraient ainsi en péril l'autonomie civique. Pour invalider cette critique, un nombre croissant de philosophes français cherchent à montrer, à l'instar de Claude Lefort[38], que les droits humains peuvent servir de fondement à l'émancipation par l'agir en commun. La conception politique insiste donc sur le lien étroit entre droits civils et politiques et vise à montrer comment les droits humains s'inscrivent dans la logique démocratique d'un processus d'émancipation[39].

Dans un article récent, Étienne Tassin a montré comment l'interprétation de la pensée politique d'Arendt par Balibar renoue avec certaines lectures

[35] É. Balibar, « Arendt, le droit aux droits et la désobéissance civique », p. 214-215.

[36] *Ibid.*, p. 215-216.

[37] *Ibid.*, p. 218.

[38] Voir notamment la contribution phare de C. Lefort, « La pensée politique devant les droits de l'homme (1980) », *in* : Id., *Le temps présent. Écrits 1945-2005*, Paris, Belin, 2007, p. 405-421, et la réplique de M. Gauchet, « Les droits de l'homme ne sont pas une politique (1980) », *in* : Id., *La démocratie contre elle-même*, Paris, Gallimard, 2002, p. 1-26.

[39] J. Lacroix, J.-Y. Pranchère, *Le procès des droits de l'homme : Généalogie du scepticisme démocratique*, Paris, Seuil, 2016, p. 309-332.

politiques des droits humains, comme par exemple celle de Lefort[40]. Nous avons vu ci-dessus que l'interprétation des droits humains proposée par Balibar concerne moins le potentiel émancipateur de ces droits que leur fondement philosophique et l'enjeu de leur protection. Ainsi, il cherche à montrer que la garantie du « droit d'avoir des droits », le seul droit humain reconnu comme tel par Arendt, dépend en dernière instance des citoyens vigilants, prêts à défendre la loi contre sa mise en œuvre discrétionnaire par le gouvernement à travers des actes de désobéissance civile.

3. Désobéissance civile et politique internationale des droits humains

Il semblerait donc que la désobéissance civile puisse se justifier dans le cadre d'une conception politique des droits humains. Il faut toutefois se demander comment une telle conception s'articule avec la pratique des droits humains, qui a beaucoup évolué depuis la fin de la Seconde Guerre mondiale. Force est de constater que Balibar ne s'intéresse ni à la *Déclaration universelle des droits de l'homme* de 1948, ni au droit international relatif aux droits humains. Même si Arendt s'est montrée pessimiste à cet égard, elle ne semble pas exclure – nous l'avons vu – que l'humanité elle-même puisse être envisagée comme garante du « droit d'avoir des droits ».

Concernant la *Déclaration universelle*, pour commencer, on peut affirmer toute son importance, précisément quand on souscrit à la critique arendtienne de la théorie classique des droits humains. C'est ce qui a été mis en évidence par Étienne Tassin : si l'on est d'accord de dire que la dignité humaine, qui est au fondement des droits, ne relève pas de ce qui est naturel, mais est instituée par les hommes eux-mêmes, celle-ci doit être reconnue comme telle à travers « une promesse faite aux hommes par les hommes de reconnaître et de respecter en tous les autres l'humanité que sanctionne pour chacun d'eux le droit d'avoir des droits »[41]. Comme Tassin le souligne à juste titre, l'acte de déclarer les droits est politiquement pertinent dans la mesure où par cet acte les êtres humains convertissent leur humanité *de fait* en humanité *de droit*. Dans cette perspective, la *Déclaration universelle* peut effectivement se comprendre comme une promesse de la communauté internationale (représentée par l'Assemblée générale des Nations Unies) de reconnaître à tous les êtres humains leur dignité et les droits énoncés.

Une promesse n'est pourtant pas une garantie. Pour cette raison, il faut également tenir compte du développement du droit international relatif aux droits humains ainsi que des instruments, créés au niveau régional (par

[40] É. Tassin, « La signification politique des droits de l'homme : lectures de Hannah Arendt », *in* : L. Couloubaritsis, M. Legros (éds), *L'énigme de l'humanité en l'homme : Hommage à Robert Legros*, Bruxelles, Ousia, p. 129-145.

[41] *Ibid.*, p. 136.

exemple la *Convention européenne des droits de l'homme*), qui obligent les États à respecter et à protéger les droits humains. Même si l'efficacité de la protection des droits par le droit international reste discutable à certains égards, on doit sans doute en tenir compte dans la discussion de la politique contemporaine des droits humains. Comme Allen Buchanan l'a observé à juste titre, pour être crédible et défendable, une théorie philosophique des droits humains doit pouvoir montrer comment elle peut servir de fondement à une appréciation critique de la pratique internationale des droits humains[42]. Ainsi, il paraît par exemple problématique de ne pas tenir compte de la possibilité, offerte aux États, aux individus, aux organisations non gouvernementales et à tout groupe de particuliers qui s'estime être victime d'une violation de ses droits garantis par la Convention, d'adresser une requête à la Cour européenne des droits de l'homme.

Malgré cela, et la crise des réfugiés qu'évoque Pierre Bühler dans son manifeste de 2016 en est une preuve, il existe des situations où les États ne se montrent pas à la hauteur de leur promesse et se rendent coupables d'une mise en œuvre discrétionnaire des garanties constitutionnelles et des traités internationaux relatifs aux droits humains. De nos jours, c'est notamment le cas dans le domaine des migrations, qu'il s'agisse de réfugiés ou de « sans papiers ». En reprenant un argument avancé par Arendt dans son essai de 1972, l'appel à la vigilance des citoyens et à la désobéissance civile s'impose comme le meilleur remède face à l'incapacité de Cours nationales, européennes ou internationales de faire respecter, dans certaines situations, « des décisions susceptibles de mettre en péril les intérêts d'États souverains »[43].

[42] A. Buchanan, « The Egalitarianism of Human Rights », *Ethics* 120/4 (2010), p. 679-710.

[43] H. Arendt, « La désobéissance civile », *art. cit.*, p. 102.