

<https://www.xn--lecanardrepublicain-jwb.net/spip.php?article1065>



# « Il se confirme donc bien que, pour Arendt, il n'y a pas d'égalité naturelle entre les hommes »

Emmanuel Faye  
**Arendt et Heidegger**  
*Extermination nazie  
et destruction de la pensée*



- Points de repères - Philosophie -  
Date de mise en ligne : vendredi 1er mai 2026

---

Copyright © Le Canard républicain - Tous droits réservés

---

Ci-dessous, un extrait du livre d'Emmanuel Faye, *Arendt et Heidegger. Extermination nazie et destruction de la pensée* [1]. Il est tiré de la partie intitulée « La récusation arendtienne des Droits de l'Homme ».

---

« Revenons à la remise en question des droits de l'homme dans la seconde section du chapitre. Arendt y affirme de façon répétée ce qui lui apparaît comme le plus fondamental, à savoir le fait d'appartenir à une communauté. C'est cette appartenance à une communauté déterminée, à une *Gemeinschaft* organisée, qui procure "une place dans le monde" [2]. Elle va jusqu'à tirer de la définition aristotélicienne de l'homme animal politique l'affirmation selon laquelle l'homme est "quelqu'un qui par définition vit en communauté" [3] et met l'accent non pas sur la perte de droits tout à la fois spécifiques et individuels comme le droit à l'égalité ou à la liberté, mais sur la seule perte de son appartenance à une communauté. Plus important que le droit à la liberté apparaît pour elle le fait d'"avoir une place dans le monde". Ce qu'elle appelle aussi "un droit à avoir des droits et un droit d'appartenir à une certaine catégorie de communauté organisée" [4]. On remarquera que le "et" arendtien ne distingue pas ici deux formes de droit ; il est explicatif : le "droit à avoir des droits" signifie la même chose que celui d'"appartenir à une certaine catégorie de communauté organisée". Dans cette perspective, qui réduit donc les droits de l'homme à l'appartenance à une communauté politique déterminée, rien ne garantit plus les droits de l'individu dans cette communauté même. D'un problème qu'elle a bien identifié : comment garantir les droits de ceux qui ne sont plus reconnus comme appartenant à une communauté déterminée, Arendt tire une conception réductrice et mutilée des droits de l'homme rapportés à cette seule appartenance. Par ailleurs, du fait qu'elle pose l'appartenance à une communauté comme ce qui nous humanise [5], elle glisse de façon sophistiquée de l'appartenance à une communauté déterminée à l'appartenance à ce qu'elle nomme "la communauté des hommes" [6], sans définir davantage cette expression ni préciser le mode de relation qu'elle envisage entre les communautés déterminées et cette communauté des hommes, qui tient désormais lieu de référence à un principe universel. Arendt a en effet écarté l'usage des concepts d'individualité et d'universalité.

En outre, elle n'hésite pas à mettre en question le concept de nature. Elle soutient que la nature comme l'histoire sont des "catégories" caduques pour appréhender l'essence de l'homme. Quant à l'humanité, nous avons vu qu'elle refuse d'y voir une idée régulatrice pour la réduire à un "fait irréfutable". Or, d'un fait on n'a jamais tiré un droit. Réduire l'humanité à un fait, c'est refuser de la considérer comme une source possible du droit.

Partie de ces prémisses réductrices, Arendt, dans la conclusion du chapitre, donne raison à Burke, et assume le fait que les "réflexions" proposées apportent une "confirmation", peut-être "ironique, amère et tardive", mais une confirmation tout de même, aux arguments de Burke contre la *Déclaration des droits de l'homme* [7]. Celui-ci, en effet, oppose à l'abstraction supposée des droits de l'homme les "droits des Anglais". Arendt commente cette position en affirmant que, selon Burke, les droits dont nous jouissons naissent du "cœur de la nation". Elle loue la "force pragmatique" ainsi que le "caractère irréfutable" du "concept de Burke [...] à la lumière de nos multiples expériences" [8]. On ne saurait être plus approbateur ! Il est donc surprenant de voir par exemple Enzo Traverso laisser entendre qu'Arendt aurait, tout au contraire, combattu la critique par Edmund Burke de "la philosophie des droits de l'homme" [9]. Dans une anthologie par ailleurs non dépourvue de qualités, Traverso présente en effet, de façon à l'évidence erronée, Arendt comme attribuant à Burke les mêmes responsabilités supposées que Gobineau et Disraeli dans "l'essor du totalitarisme moderne" [10]. Arendt prononce en réalité en plus d'une page l'éloge de Burke et plus d'une fois elle se réclame de sa pensée, y compris dans le texte même, "Idéologie et terreur", que Traverso reprend dans son anthologie [11]. Cette erreur d'appréciation conduit ce dernier à situer *Les Origines du totalitarisme* "clairement dans le champ de l'antitotalitarisme de gauche" [12]. Il participe ainsi à la formation d'une légende, celle d'une Arendt penseur progressiste et "de gauche", légende que la réception française, nourrie de contresens analogues, a largement entretenue depuis une vingtaine d'années.

Arendt, de même que Burke, préfère les droits nationaux aux supposés droits naturels "reconnus même aux sauvages", et elle partage sa crainte que des droits naturels "inaliénables" ne fassent que confirmer "le droit du sauvage nu, réduisant [...] les nations civilisées au rang de sauvages" [13]. Nous retrouvons les mêmes positions et les mêmes craintes que celles exprimées dans son interprétation de la nouvelle de Joseph Conrad étudiée précédemment. Arendt, en effet, ne situe pas l'humanité dans ce qu'elle nomme "la nudité abstraite d'un être humain" [14], mais dans l'appartenance à une communauté politique organisée qui fonde selon elle un monde commun. Pour elle, les "tribus sauvages" vivent et meurent "sans avoir contribué d'aucune manière à un monde

commun" [15]. Ces tribus africaines ne connaîtraient-elles donc nulle forme de vie commune ? Par ces affirmations, Arendt n'est pas loin de rejoindre ce que Heidegger enseignait dans son cours du semestre d'été 1934 à propos des "groupes d'hommes" - "Nègres, Cafres" - dits par lui "sans histoire" [16].

Il nous faut donc regarder attentivement en quels termes Arendt parle de ces "tribus sauvages" : ces "gens sans-droits, dit-elle, apparaissent comme les premiers signes d'une possible régression par rapport à la civilisation" [17]. Or, historiquement, ce sont justement le refus de considérer ces hommes comme des "sans-droits" et le fait de déclarer que tous naissent libres et égaux en droits qui ont permis l'abolition de l'esclavage dans les colonies. La force d'émancipation contenue dans la *Déclaration* de 1789 est méconnue par Arendt, sans doute parce que l'esclavage ne constitue pas pour elle un problème, ce que nous confirmera la lecture de *Condition de l'homme moderne* [18].

De fait, les positions exposées à la fin du chapitre annoncent précisément celles de son ouvrage suivant. Arendt soutient en 1951 l'irrationalité de ce qu'elle nomme l'"existence réduite" de la vie privée et de "tout ce qui nous est mystérieusement accordé à la naissance" [19]. Dans cette conception, l'amitié comme l'amour relèvent du hasard imprévisible et d'une grâce incalculable, et Arendt cite le mot d'Augustin que Heidegger employait dans ses lettres d'amour - autant celles destinées à Arendt que celles à Elisabeth Blochmann -, *Volo ut sis*, "je veux que tu sois" [20]. Elle s'autorise ensuite des Grecs pour opposer radicalement vie publique et vie privée, tout cela dans le dessein de ruiner la notion d'égalité naturelle entre tous les hommes. Elle oppose en effet entre elles ce qu'elle nomme deux lois, la "loi d'égalité de la sphère publique" et la "loi de différenciation de la sphère privée" [21]. Différences et différenciations sont des termes choisis par Arendt pour exprimer cette fois, de façon moins abrupte que dans ses formulations précédentes, sa thèse de l'inégalité première entre les êtres humains : selon elle "l'égalité [...] n'est pas quelque chose qui nous est donné mais l'aboutissement de l'organisation humaine [...]. Nous ne naissons pas égaux, nous devenons égaux en tant que membres d'un groupe" [22].

Il se confirme donc bien que, pour Arendt, il n'y a pas d'égalité naturelle entre les hommes. L'égalité résulte à ses yeux d'une décision politique interne à un groupe donné, à une communauté déterminée. L'homme peut construire un monde commun "de concert avec ses égaux et seulement avec ses égaux", écrit-elle [23]. Nous sommes confrontés à une conception exclusive et - *Condition de l'homme moderne* nous le confirmera [24]. - aristocratique de l'égalité politique, réservée uniquement à quelques-uns et non pas destinée à tous. En outre, ne peut-on pas aller jusqu'à considérer également cette vision d'Arendt comme potentiellement raciste, lorsqu'on la voit considérer les populations africaines comme n'ayant contribué "d'aucune manière" à un "monde commun" ? » **Emmanuel Faye**

---

[1] Emmanuel Faye, [Arendt et Heidegger. Extermination nazie et destruction de la pensée](#), Albin Michel, Paris, 2016, p. 118 à 122. Les autres notes de bas de pages sont les siennes.

[2] Hannah Arendt, *Les Origines du totalitarisme, Eichmann à Jérusalem*, Pierre Bouretz éd., Paris, Gallimard, coll. « Quarto », 2002, p. 599.

[3] *Ibid.*, p. 600.

[4] *Ibid.*, p. 599.

[5] « Seule la perte de toute structure politique l'exclut [l'homme] de l'humanité » (*ibid.*, p. 600).

[6] *Ibid.*, p. 601.

[7] *Ibid.*, p. 603.

[8] *Ibid.*

[9] Enzo Traverso, *Le Totalitarisme. Le XXe siècle en débat*, Paris, Seuil, 2001, p. 64.

[10] *Ibid.*, p. 64 et p. 602.

[11] *Ibid.*, p. 526.

[12] *Ibid.*, p. 64.

[13] H. Arendt, *Les Origines du totalitarisme*, *op. cit.*, p. 604.

[14] *Ibid.*, p. 603.

[15] *Ibid.*, p. 604.

[16] Voir *supra*, chap. 5, § 18.

[17] *Ibid.*, p. 604-605.

[18] Voir *infra*, chap. 10, § 46-47.

[19] H. Arendt, *Les Origines du totalitarisme*, *op. cit.*, p. 605.

[20] Les conceptions arendtienne et heideggérienne de l'amour ont été confrontées l'une à l'autre par Tatjana Noemi Tömmel, *Wille und Passion - Der Liebesbegriff bei Heidegger und Arendt*, Berlin, Suhrkamp, 2013.

[21] Rappelons à ce propos qu'Arendt place l'éducation du côté de la sphère familiale et privée, ce qui la conduit à s'opposer au mouvement pour les droits civiques, qui militait aux États-Unis dans les années 1960 pour l'intégration dans les écoles jusqu'alors réservées aux "Blancs" des enfants nés de parents d'origine africaine (voir à ce propos *infra*, chap. 11, § 50).

[22] *Ibid.*, p. 605.

[23] *Ibid.* (souligné par nous).

[24] Voir *infra*, chap. 10, § 46.