



AGATHOS

Revue ivoirienne de
PHILOSOPHIE ANTIQUE

Numéro 009
Octobre 2025

ISSN: 2617-0051

www.agathos-uao.net

**Revue Ivoirienne de Philosophie et d'Études anciennes
de l'Unité Pédagogique et de Recherche (UPR)
Métaphysique et Histoire de la Philosophie**

Département de Philosophie

UFR Communication et Société

Université Alassane Ouattara

Directeur de Publication : M. Donissongui SORO, Professeur Titulaire

**Contacts téléphoniques
de la revue**

(+225) 07 07 66 37 80

(+225) 07 07 75 64 69

(+225) 01 03 68 09 07

Boîte Postale

01 BP 468 Bouaké 01

E-mail

Agathos.uao@gmail.com

Site internet

<http://www.agathos-uao.net>

INDEXATION INTERNATIONALE

Pour toute information sur l'indexation internationale de la revue *Agathos*, consultez les bases de données ci-après : **Mir@bel et Auré Hal.**

Mir@bel :



[https://reseau-mirabel.info/revue/15190/Agathos-revue-ivoirienne-de-philosophie-
antique](https://reseau-mirabel.info/revue/15190/Agathos-revue-ivoirienne-de-philosophie-antique)

Auré Hal :



<https://aurehal.archives-ouvertes.fr/journal/read/id/402526>

FACTEUR D'IMPACT

Scientific Journal Impact Factor Value (SJIF) = **5.349 for 2025**

INTERNATIONAL STANDARD SERIAL NUMBER (ISSN)

2617-0051

LIGNE ÉDITORIALE

Dans sa genèse et dans sa double structure conceptuelle et historique, toute philosophie est, avant tout, une mise en scène épistémique aux influences multiples et variées. Elle est un foyer pluriel de rencontres, un carrefour où des personnages conceptuels viennent encoder et décoder leurs discours. Pour le penser, la revue *Agathos* est un creuset d'incubation et de maturation de soi, un point de ralliement des savoirs passés, présents et à venir.

Agathos est ainsi un point focal de la philosophie, en général, et de la pensée antique, en particulier, dans ses relations avec les autres champs de connaissance. Elle a pour vocation de promouvoir la production scientifique dans le vaste champ qu'ouvre la philosophie et la pensée antique. En s'inscrivant dans ce champ disciplinaire, elle vise à relever les malentendus, dénouer les équivoques, revigoriser les études philosophiques et les recherches sur l'Antiquité, à travers un cheminement heuristique clair, et un questionnement tant érudit que fécond. *Agathos* vise également à constituer, pour l'espace francophone, un médium d'intégration ou de coopération institutionnelle au service de la recherche.

Par ailleurs, composante de l'expression idiomatique « Kalos kagathos » que la littérature grecque antique utilisait pour désigner ce qui est « beau et bon », le terme grec ancien « agathos », c'est-à-dire « bien », est un adjectif qui traduit l'excellence de caractère, la vertu. En cela, la revue *Agathos* est un espace de coalition entre les pensées du passé et celles d'aujourd'hui, pour que naissent de nouvelles promesses de réalisation d'un discours heuristique, exigeant et urgent en faveur de la philosophie.

Si, dans *La République*, Platon utilisait « to kalon », forme neutre de « kalos », pour définir l'idéal, et si l'exégèse de Luc Brisson traduit « Kalos kagathos » par « perfection humaine », la revue *Agathos* ambitionne d'être ce lieu de la recherche de l'idéal, de la perfection. Elle entend, par des contributions scientifiques de qualité, privilégier la quête de l'excellence. Elle veut apporter à l'actualité pensante, l'appui de la philosophie dont les avancées épistémiques ne se laissent pas jaunir par le temps.

En définitive, la revue *Agathos* se veut, à la fois, un instrument de pérennisation et de renouvellement du savoir philosophique. C'est un outil méthodologique et

épistémologique permettant aux chercheurs et aux enseignants-chercheurs d'intuitionner et de rationaliser les défis métaphysiques, sociopolitiques, éthiques et esthétiques actuels sous le prisme de la pensée pensante. Comme telle, elle s'efforce de faire éclore des paradigmes discursifs nouveaux, ou de nouvelles formes d'intelligibilités arrimées à des sources et ressources théoriques, doctrinales et conceptuelles, issues du creuset de la philosophie, dans un cheminement novateur et critique.

Le Comité de Rédaction

PROTOCOLE DE RÉDACTION

La revue *Agathos* publie des textes inédits en langue française. Ils doivent parvenir sous forme numérique (fichier Word) au Secrétariat de rédaction, au moins trois mois avant la parution du numéro concerné. Pour être publiés, les textes soumis doivent se conformer aux normes d'édition des revues de lettres et sciences humaines dans le système CAMES (NORCAMES/LSH) et aux dispositions typographiques de la revue *Agathos*.

I. Les normes d'édition des revues de lettres et sciences humaines dans le système CAMES (NORCAMES/LSH)

Les normes d'édition des revues de lettres et sciences humaines dans le système CAMES peuvent être articulées autour de six points fondamentaux.

1. La structure d'un article

La structure d'un article se présente comme suit : Titre, Prénom (s) et Nom de l'auteur, Institution d'attache, adresse électronique, Résumé en français, Mots-clés, Abstract, Key words, Introduction (justification du thème, problématique, hypothèses/objectifs scientifiques, approche), Développement articulé, Conclusion, Références bibliographiques.

2. Les articulations d'un article

À l'exception de l'introduction, de la conclusion, des références bibliographiques, les articulations d'un article doivent être titrées et numérotées par des chiffres. (Exemples : 1. ; 1.1. ; 1.2. ; 2. ; 2.2. ; 2.2.1. ; 2.2.2. ; 3. ; etc.).

3. Les passages cités

Les passages cités sont présentés en romain et entre guillemets. Lorsque la phrase citant et la citation dépassent trois lignes, il faut aller à la ligne, pour présenter la citation (interligne 1) en romain et en retrait, en diminuant la taille de police d'un point.

4. Les références de citation

Les références de citation sont intégrées au texte citant, selon les cas, de la façon suivante :

- (Initiale (s) du Prénom ou des Prénoms de l'auteur, Nom de l'Auteur, année de publication, pages citées) ;

- Initiale (s) du Prénom ou des Prénoms de l'auteur, Nom de l'Auteur (année de publication, pages citées).

Exemples :

- En effet, le but poursuivi par M. Ascher (1998, p. 223), est d'élargir l'histoire des mathématiques de telle sorte qu'elle acquière une perspective multiculturelle et globale (...), d'accroître le domaine des mathématiques : alors qu'elle s'est pour l'essentiel occupée du groupe professionnel occidental que l'on appelle les mathématiciens.
- Pour dire plus amplement ce qu'est cette capacité de la société civile, qui dans son déploiement effectif, atteste qu'elle peut porter le développement et l'histoire, S. B. Diagne (1991, p. 2) écrit :

Qu'on ne s'y trompe pas : de toute manière, les populations ont toujours su opposer à la philosophie de l'encadrement et à son volontarisme leurs propres stratégies de comportements. Celles-là, par exemple, sont lisibles dans le dynamisme, ou à tout le moins, dans la créativité dont fait preuve ce que l'on désigne sous le nom de secteur informel et à qui il faudra donner l'appellation positive d'économie populaire.

- Le philosophe ivoirien a raison, dans une certaine mesure, de lire, dans ce choc déstabilisateur, le processus du sous-développement. Ainsi qu'il le dit :

Le processus du sous-développement résultant de ce choc est vécu concrètement par les populations concernées comme une crise globale : crise socio-économique (exploitation brutale, chômage permanent, exode accéléré et douloureux), mais aussi crise socio-culturelle et de civilisation traduisant une impréparation socio-historique et une inadaptation des cultures et des comportements humains aux formes de vie imposées par les technologies étrangères. (S. Diakité, 1985, p. 105).

5. Les notes de bas de page

Les sources historiques, les références d'informations orales et les notes explicatives sont numérotées en série continue et présentées en bas de page.

6. Les références bibliographiques

Ce point comprend, d'une part, les divers éléments d'une référence bibliographique ; et, d'autre part, la manière dont ils doivent être présentés.

6.1. Les divers éléments d'une référence bibliographique

Les divers éléments d'une référence bibliographique sont présentés comme suit : NOM et Prénom (s) de l'auteur, Année de publication, Zone titre, Lieu de publication, Zone Éditeur, pages (p.) occupées par l'article dans la revue ou l'ouvrage collectif. Dans la zone titre, le titre d'un article est présenté en romain et entre guillemets, celui d'un ouvrage, d'un mémoire ou d'une thèse, d'un rapport, d'une revue ou d'un journal est présenté en italique. Dans la zone Éditeur, on indique la Maison d'édition (pour un ouvrage), le Nom et le numéro/volume de la

revue (pour un article). Au cas où un ouvrage est une traduction et/ou une réédition, il faut préciser, après le titre, le nom du traducteur et/ou l'édition (ex : 2^{ème} éd.).

6.2. La présentation des références bibliographiques

Ne sont présentées dans les références bibliographiques que les références des documents cités. Les références bibliographiques sont présentées par ordre alphabétique des noms d'auteur.

Par exemple :

Références bibliographiques

AMIN Samir, 1996, *Les défis de la mondialisation*, Paris, L'Harmattan.

AUDARD Cathérine, 2009, *Qu'est-ce que le libéralisme ? Éthique, politique, société*, Paris, Gallimard.

BERGER Gaston, 1967, *L'homme moderne et son éducation*, Paris, PUF.

DIAGNE Souleymane Bachir, 2003, « Islam et philosophie. Leçons d'une rencontre »,

Diogène, 202, p. 145-151.

DIAKITÉ Sidiki, 1985, *Violence technologique et développement. La question africaine du développement*, Paris, L'Harmattan.

PLATON, 1966, *La République*, trad. Robert Baccou, Paris, Garnier-Flammarion.

II. Les dispositions typographiques

Elles sont au nombre de trois.

7. Le texte doit être présenté en Times New Roman (TNR), taille 12, Interligne 1,5, Format A4, Orientation : mode portrait, selon les marges ci-après : haut : 3 cm ; bas : 3 cm ; gauche : 3 cm ; droite : 3 cm.

8. Le nombre de mots d'un article doit être compris entre 5 000 et 7 000.

9. Les différents titres doivent être présentés en gras, sans soulignement.

ÉQUIPE ÉDITORIALE

1. RESPONSABLES ADMINISTRATIFS

Directeur de publication : Prof. SORO Donissongui, Philosophie antique, Université Alassane Ouattara

Directeur-Adjoint de publication : Prof. YÉO Kolotioloma Nicolas, Sophistique et Morale, Université Alassane Ouattara

Rédacteur en chef : Dr MC SANOGO Amed Karamoko, Philosophie politique et sociale, Université Alassane Ouattara

Secrétaires de rédaction : Dr KONÉ Ange Allassane, Maître-Assistant, Métaphysique et morale, Université Alassane Ouattara / **Dr KOUAMÉ Daniel**, Maître-Assistant, Études germaniques, Université Alassane Ouattara

Webmaster : M. KOUAKOU Sanguen Kouadio, Ingénieur des systèmes et réseaux distribués, Université Alassane Ouattara

Trésoriers : Dr MC DAGNOGO Baba, Université Alassane Ouattara / **Dr TAKI Affoué Aimée Valérie**, Université Alassane Ouattara

2. COMITÉ SCIENTIFIQUE

PRÉSIDENT

Prof. SORO David Musa, Philosophie antique, Université Félix Houphouët Boigny

MEMBRES

Prof. BAH Henri, Métaphysique, Morale et Philosophie des Droits de l'homme, Université Alassane Ouattara

Prof. BAMBA Assouman, Philosophie africaine, Université Alassane Ouattara

Prof. BOA Tiémélé Ramsès, Histoire de la philosophie et philosophie africaine, Université Félix Houphouët-Boigny

Prof. BONI Tanella, Philosophie antique, Université Félix Houphouët-Boigny

Prof. DIAGNE Malick, Éthique, Philosophie morale et politique, Université Cheikh Anta Diop

Prof. DIAKITÉ Samba, Philosophie africaine, Université Alassane Ouattara

Prof. FIE Doh Ludovic, Esthétique, Université Alassane Ouattara

Prof. HOUNSOUNON-TOLIN Paulin, Philosophie antique, Antiquité tardive, Sciences de l'éducation, Philosophie pour enfant et Philosophie de l'éducation, Université d'Abomey

Calavy

Prof. KOFFI Ehouman, Grammaire et linguistique du français, Université Alassane Ouattara

Prof. NIAMKÉ Koffi Robert, Philosophie politique et sociale, Université Félix Houphouët-Boigny

Prof. KOMÉNAN Aka Landry, Philosophie Politique, Université Alassane Ouattara

Prof. KONATÉ Mahamoudou, Éthique et épistémologie, Université Péléforo Gon Coulibaly

Prof. KOUAKOU Antoine, Métaphysique et morale, Université Alassane Ouattara

Prof. KOUAHO Blé Sylvère Marcel, Métaphysique et morale, Université Alassane Ouattara

Prof. NANEMA Jacques, Métaphysique et morale, Université Joseph Ki-Zerbo

Prof. NSONSISSA Auguste, Épistémologie et bioéthique, Université Marien N'gouabi

Prof. SORO Donissongui, Philosophie antique, Université Alassane Ouattara

Prof. TONYEME Bilakani, Philosophie et science de l'éducation, Université de Lomé

3. COMITÉ DE LECTURE

PRÉSIDENT

Prof. Aka Landry KOMÉNAN, Philosophie Politique, Université Alassane Ouattara

MEMBRES

Prof. BONI Tanella, Philosophie antique, Université Félix Houphouët-Boigny

Prof. BOA Tiémélé Ramsès, Histoire de la philosophie et philosophie africaine, Université Félix

Prof. FIÉ Ludovic Doh, Esthétique et philosophie de l'art, Université Alassane Ouattara

Prof. HOUNSOUNON-TOLIN Paulin, Philosophie antique, Antiquité tardive, Sciences de l'éducation, Philosophie pour enfant et Philosophie de l'éducation, Université d'Abomey Calavy

Prof. KOFFI Ehouman, Maître de Conférences, Grammaire et linguistique du français, Université Alassane Ouattara

Prof. KOFFI Niamké, Philosophie politique et sociale, Université Félix Houphouët-Boigny

Prof. KONATÉ Mahamoudou, Professeur Titulaire, Éthique et épistémologie, Université Péléforo Gon Coulibaly

Dr MC KOUDOU Landry, Épistémologie, Université Félix Houphouët-Boigny

Dr MC KOUMA Youssouf, Philosophie africaine et égyptologie, Université Alassane Ouattara

Prof. TRAORÉ Grégoire, Professeur Titulaire, Éthique environnementale, Université Alassane Ouattara

Prof. YAPO Élise, épouse ANVILLÉ, Philosophie antique, Ecole Normale Supérieure d'Abidjan

Prof. YÉO Kolotioloma Nicolas, Sophistique et morale, Université Alassane Ouattara

4. COMITÉ DE RÉDACTION

PRÉSIDENT

Dr MC SANOGO Amed Karamoko, Philosophie politique et sociale, Université Alassane Ouattara

MEMBRES

Dr MC SILUÉ Fatogoma, Philosophie politique et sociale, Université Alassane Ouattara

Dr MC KOUASSI N'goh Thomas, Philosophie politique et sociale, Université Alassane Ouattara

Dr MC BAKAYOKO Mamadou, Métaphysique et morale, Université Alassane Ouattara

Dr GALA Bi Gooré Marcellin, Maître-Assistant, Philosophie antique, Université Alassane Ouattara

Dr MC KONÉ Amidou, Philosophie politique et sociale, Université Alassane Ouattara

Dr YÉO Nontonhoua Anne, Maître-Assistant, Philosophie antique, Université Félix Houphouët-Boigny

SOMMAIRE

1. Du mythe d'Épiméthée et de Prométhée aux droits de l'homme : la protection de l'homme en question, Fatogoma SILUÉ,	p. 1
2. La rhétorique sophistique : flatterie ou persuasion rationnelle et efficace ?, Odilon YAO.....	p. 16
3. Platon et rousseau : le recours aux lois sociales comme remède au pessimisme anthropologique, Bi Gooré Marcellin GALA	p. 29
4. La justice sociale chez Platon et Rawls : entre opposition des fondements et convergence des finalités, N'Goh Thomas KOUASSI	p. 47
5. L'organisation de la cité paradigmatic platonicienne : un modèle pour l'Afrique, ESSE Kouassi Roméo	p. 62
6. Les ambiguïtés de la laïcité : contribution augustinienne à un compromis entre le religieux et le politique, N'gouan Yah Pauline ANGORA épse ASSAMOI.....	p. 79
7. Le libre arbitre chez Spinoza : entre innocence métaphysique et responsabilité civile, Aodji Éric KOUAKOU.....	p. 95
8. Liberté et bonheur dans la morale kantienne : sens et enjeux pour une saisie des actes relatifs au phénomène du suicide, Désiré GUI.....	p. 109
9. La culture de l'écran et l'impératif nietzschéen du changement de paradigme pédagogique, Baba DAGNOGO.....	p. 127
10. Politiques écologiques et transformations structurelles en Afrique, Esso-Houna KOYE et Bantchin NAPAKOU	p. 146
11. Phénoménologie d'une digitalité aliénante. Pour une responsabilité accrue de l'homme dans les prises de décisions juridiques et sociopolitiques, N'gouan Mathieu AGAMAN et Kouamé YAO.....	p. 171
12. La sémantique de la migration dans les langues akan, Michel SAHA.....	p. 191
13. Le <i>poro</i> communautaire sénoufo et la modernité : de la difficile conciliation, YEO Yallamissa	p. 205



DU MYTHE D'ÉPIMÉTHÉE ET DE PROMÉTHÉE AUX DROITS DE L'HOMME : LA PROTECTION DE L'HOMME EN QUESTION

Fatogoma SILUÉ

Université Alassane Ouattara (Côte d'Ivoire)

silfata@gmail.com

Résumé

L'une des idées-forces qui a suscité la lutte contre les abus du pouvoir politique, et qui a abouti à la Déclaration universelle des droits de l'homme, est la protection de l'être humain. À l'analyse, cette idée n'est pas strictement moderne. Elle a un fondement mythique ancien que l'on peut situer dans le mythe d'Épiméthée et de Prométhée raconté par Protagoras dans son dialogue avec Socrate au sujet de la vertu. D'origine mythologique, cette idée est pertinente, car elle permet d'assurer à l'être humain une existence sociale libre, paisible et épanouie, loin de tout abus politique. Moyen de lutte contre l'arbitraire du pouvoir politique, elle mérite d'être davantage valorisée.

Mots-clés : Droit, Droits de l'homme, Idée, Mythe, Philosophie, Pouvoir, Protection

FROM THE MYTH OF EPIMETHEUS AND PROMETHEUS TO HUMAN RIGHTS: THE PROTECTION OF HUMANITY IN QUESTION

Abstract

One of the key ideas that inspired the fight against the abuse of political power, and which led to the Universal Declaration of Human Rights, is the protection of human being. Upon analysis, this idea is not strictly modern. It has an ancient mythical foundation that can be located in the myth of Epimetheus and Prometheus recounted by Protagoras in his dialogue with Socrates on the subject of virtue. Of mythological origin, this idea is relevant because it allows human to have a free, peaceful and fulfilled social existence, far from any political abuse. As a means of fighting against the arbitrariness of political power, it deserves to be further valued.

Keywords : Right, Human rights, Idea, Myth, Philosophy, Power, Protection



Introduction

La philosophie peut être appréhendée comme une activité de l'esprit tournée vers les idées. Ainsi, elle s'efforce de saisir le réel en interrogeant les principes à partir desquels se comprend l'expérience concrète. En ce sens, elle forge des concepts et des notions qui représentent des outils permettant de saisir les grandes structures de l'existence humaine. C'est dans cette perspective que les premiers philosophes, à savoir les présocratiques, ont forgé le concept d'*archè* comme principe originaire explicatif de l'univers.

Mais avant cette conceptualisation philosophique, le mythe existait, et il s'était imposé comme le mode de pensée visant à rendre compte de l'origine des choses, des conflits, des institutions et des valeurs humaines. C'est dire que le mythe participe de la volonté humaine de comprendre l'origine de certains faits, et de certaines luttes, car il charrie des idées, et véhicule des normes ou des valeurs que les sociétés défendent et se transmettent. C'est pourquoi, sa rupture avec la philosophie ne saurait être absolue. En effet, le mythe peut devenir « une source d'exemples ou d'informations et parfois même un adjvant de la philosophie » (J. F. Pradeau, 2004, p. 11).

Dans cette optique, l'on peut légitimement s'interroger sur l'origine de l'idée de protection de l'individu qui, aujourd'hui, occupe une place de choix dans les réflexions philosophico-politiques, et qui prévaut dans les luttes pour les droits de l'homme. Cette idée aurait-elle ses racines dans un mythe fondateur ? Plus précisément, le mythe d'Épiméthée et de Prométhée, tel que raconté par Protagoras dans le dialogue éponyme de Platon, ne constitue-t-il pas une première tentative de penser la condition humaine à travers le prisme de la vulnérabilité et de la nécessité de la protection ? La réponse à cette question essentielle se structurera autour de deux questions subsidiaires : en quoi le mythe d'Épiméthée et de Prométhée permet-il de penser l'émergence de l'idée de protection de l'homme ? Et cette idée demeure-t-elle pertinente à l'ère des droits de l'homme contemporains ?

L'intention fondatrice de la présente contribution est de démontrer la pertinence et l'actualité de l'idée de protection de l'homme, née d'un mythe ancien. En effet, le mythe d'Épiméthée et de Prométhée a conservé toute son actualité dans les discours modernes sur la dignité humaine et la justice. En ce sens, il est porteur d'une anthropologie qui sous-tend la *Déclaration universelle des droits de l'homme et du citoyen*. Ainsi, à travers une approche



herméneutique et critique, il s'agira de mettre en lumière, d'une part, l'origine mythologique de cette idée et, d'autre part, d'en interroger la pertinence et les enjeux dans le contexte contemporain.

1. Les origines mythologiques de l'idée de protection de l'homme

Le mythe d'Épiméthée et de Prométhée, tel que rapporté par Protagoras dans sa discussion avec Socrate sur la vertu, constitue un récit aux multiples enjeux. Ici, l'on insistera sur l'idée de la faiblesse originelle de l'homme, et le besoin de protection qu'elle induit.

1.1. Le mythe d'Épiméthée et de Prométhée : une origine symbolique du besoin de protection de l'homme

Au commencement, la pensée grecque s'exprime par le mythe qui constitue le mode privilégié d'intelligibilité du monde. Ainsi, les premiers penseurs de cette civilisation sont moins des philosophes que des mythologues. En ce sens, l'avènement de la philosophie a été perçu comme une révolution, car elle (la philosophie) se pose en rupture avec la pensée traditionnelle mythique. On le voit, la naissance de la philosophie marque un changement de paradigme. C'est pourquoi l'on a tendance à déclarer que la philosophie est née en opposition avec le mythe, considéré comme une pensée irrationnelle.

Mais cette idée du miracle grec mérite d'être évaluée sans emphase, car la rupture dont il s'agit n'est ni radicale ni totale. Entre ces deux modes de pensées, l'on pourrait évoquer l'idée d'une distanciation rapprochée. Celle-ci est exprimée avec éloquence par J.-F. Pradeau (2004, p. 9) de la manière suivante :

Si la philosophie ne cesse de prendre ses distances avec le mythe, elle ne lui fait pourtant jamais ses adieux. Elle le tient plutôt à distance autant que le travail de la raison doit l'être du simple récit, mais elle le garde à portée de main, car le récit a parfois l'utilité d'un exemple, et il est même des occasions où la raison trouve en lui son secours, lorsqu'elle est défaillante ».

Distinct du discours rationnel que prononce la philosophie, le mythe n'est pas moins présent dans les écrits, les dialogues et les discussions des philosophes. Ainsi, dans son dialogue avec Socrate sur l'enseignement de la vertu politique, Protagoras n'hésite pas à l'utiliser. Il en fait un outil pour justifier l'universalité de la vertu politique qui induit la participation de tous les hommes, et non une élite, à la gestion des affaires publiques. C'est



d'ailleurs pourquoi ce sophiste était considéré comme un laudateur du régime démocratique. Le mythe qu'il utilise est connu sous le nom de mythe d'Épiméthée et de Prométhée.

Selon ce mythe explicatif de l'origine des choses, les êtres vivants ne sont pas de simples composés d'atomes qui se sont rencontrés de manière hasardeuse. Ils sont le produit de l'intelligence et de la sagesse des dieux. Ils furent façonnés par les dieux. Tout découle des dieux. En effet, selon l'explication mythologique que rapporte Protagoras, lorsque fut venu le temps de la naissance des êtres vivants, « fixé par le destin, les dieux les façonnèrent à l'intérieur de la terre, en réalisant un mélange de terre, de feu et de tout ce qui se mêle au feu et à la terre » (Platon, 2011, 320d).

Cette première étape fut immédiatement suivie d'une autre qui consista à les produire à la lumière. C'est alors que les dieux, dans leur volonté de pourvoir tous les êtres vivants de talents et de capacités, chargèrent Prométhée et Épiméthée d'en faire la répartition. Cette tâche était dévolue aux deux frères. Mais, Épiméthée, avec insistance, réclama cette tâche pour lui seul, promettant à son frère de la faire contrôler ensuite. L'ayant ainsi convaincu, il opère seul la répartition.

Et dans sa répartition, il dotait les uns de force sans vitesse et donnait la vitesse aux plus faibles ; il armait les uns et, pour ceux qu'il dotait d'une nature sans armes, il leur ménageait une autre capacité de survie. À ceux qu'il revêtait de petitesse, il donnait des ailes pour qu'ils puissent s'enfuir ou bien un repaire souterrain ; ceux dont il augmentait la taille voyaient par là même leur sauvegarde assurée ; et dans sa répartition, il compensait les autres capacités de la même façon. Il opérait de la sorte pour éviter qu'aucune race ne soit anéantie ; après leur avoir assuré des moyens d'échapper par la fuite aux destructions mutuelles, il s'arrangea pour les prémunir contre les saisons de Zeus : il les recouvrit de pelages denses et de peaux épaisses, protections suffisantes pour l'hiver, mais susceptibles aussi de les protéger des grandes chaleurs, et constituant, lorsqu'ils vont dormir, une couche adaptée et naturelle pour chacun ; il chaussa les uns de sabots, les autres de peaux épaisses et vides de sang. Ensuite, il leur procura à chacun une nourriture distincte, aux uns l'herbe de la terre, aux autres les fruits des arbres, à d'autres encore les racines ; il y en a à qui il donna pour nourriture la chair d'autres animaux ; à ceux-là, il accorda une progéniture peu nombreuse, alors qu'à leurs proies il accorda une progéniture abondante, assurant par-là la sauvegarde de leur espèce (Platon, 2011, 320d-321b).

Ce pan du récit sur la répartition des capacités nous situe sur le manque de sagesse d'Épiméthée qui oublia de pourvoir l'homme, le laissant nu et vulnérable. Embarrassé par cette injustice faite à l'homme, Épiméthée n'avait aucune solution. Alors qu'il était dans l'embarras, s'interrogeant dans tous les sens, « Prométhée arrive pour inspecter la répartition, et il voit tous les vivants harmonieusement pourvus en tout, mais l'homme nu,



sans chaussures, sans couverture, sans armes. Et c'était déjà le jour fixé par le destin, où l'homme devait sortir de terre et paraître à la lumière » (Platon, 2011, 321 c).

Face à cet embarras, Prométhée agit dans l'urgence : il pénètre dans la demeure d'Héphaïstos¹ et d'Athéna², et y déroba le feu ainsi que le savoir technique qu'il offrit à l'homme.

De cette manière, l'homme était donc en possession du savoir qui concerne la vie, mais il n'avait pas le savoir politique ; en effet, celui-ci se trouvait chez Zeus. Or Prométhée n'avait plus le temps d'entrer dans l'acropole où habite Zeus, et il y avait en plus les gardiens de Zeus, qui étaient redoutables ; mais il parvient à s'introduire sans être vu dans le logis commun d'Héphaïstos et d'Athéna, où ils aimait à pratiquer leurs arts, il dérobe l'art du feu, qui appartient à Héphaïstos, ainsi que l'art d'Athéna, et il en fait présent à l'homme. C'est ainsi que l'homme se retrouva bien pourvu pour sa vie, et que, par la suite, à cause d'Épiméthée, Prométhée, dit-on, fut accusé de vol (Platon, 2011, 321b-322a).

L'homme est donc sauvé *in extrémis* par Prométhée qui, en volant le savoir technique et la technique du feu, répare le manque de sagesse de son jeune frère Épiméthée. Désormais, grâce à ce savoir dont il est pourvu, l'homme jouit d'un statut spécial et supérieur aux autres êtres vivants. Assurément, les premiers sont devenus les derniers, et les derniers sont devenus les premiers. L'homme peut, dès lors, exprimer sa parenté avec l'univers divin par la reconnaissance des dieux et leur adoration. Il exprime sa spécificité par le langage en émettant des sons articulés et des mots. Par ailleurs, doté de savoir-faire, l'homme fut en mesure de transformer son environnement. Ainsi, il inventa les habitations, les vêtements, les chaussures, les couvertures et les aliments qui viennent de la terre pour assurer leur survie.

Toutefois, malgré leur équipement technique, les hommes échouaient à fonder une société stable, faute de posséder l'art politique qui en constitue le fondement. Protagoras affirme :

Les hommes vivaient à l'origine dispersés, et il n'y avait pas de cités ; ils succombaient donc sous les coups des bêtes féroces, car ils étaient en tout plus faibles qu'elles, et leur art d'artisans, qui constituait une aide suffisante pour assurer leur nourriture, s'avérait insuffisant dans la guerre qu'ils menaient contre les bêtes sauvages. En effet, ils ne

¹ Dieu forgeron, maître du feu et de la métallurgie. Fils de Zeus et d'Héra (selon les versions, parfois seulement d'Héra), il est représenté comme un dieu boiteux, souvent rejeté, mais doté d'un savoir-faire technique inégalé. Artisan des dieux, il forge les armes et les objets merveilleux de l'Olympe, tels que la foudre de Zeus ou le bouclier d'Achille. Il incarne la maîtrise créatrice et la valeur du travail manuel.

² Déesse de la sagesse, de la stratégie guerrière et des arts, née de la tête de Zeus, armée et casquée, après que celui-ci eut avalé Métis, sa première épouse. Elle symbolise l'intelligence pratique, la prudence, mais aussi la protection des cités (notamment Athènes, qui lui doit son nom).



possédaient pas encore l'art politique, dont l'art de la guerre est une partie. Ils cherchaient bien sûr à se rassembler pour assurer leur sauvegarde en fondant des cités. Mais chaque fois qu'ils étaient rassemblés, ils se comportaient d'une manière injuste les uns envers les autres, parce qu'ils ne possédaient pas l'art politique, de sorte que, toujours, ils se dispersaient à nouveau et périssaient. Aussi Zeus, de peur que notre espèce n'en vînt à périr tout entière, envoie Hermès apporter à l'humanité la Vergogne et la Justice, pour constituer l'ordre des cités et les liens d'amitié qui rassemblent les hommes (Platon, 2011, 322a-322c).

Le mythe s'achève avec la répartition égale des vertus sociales à toute l'humanité. C'est l'idée de l'universalité de la vertu politique, indispensable à la survie de l'espèce humaine. En effet, face à la menace d'extinction, Zeus³ décida d'envoyer Hermès⁴ porter à tous les hommes la justice et la vergogne qui représentent les vertus indispensables à toute vie sociale.

À bien examiner le récit, il met en exergue l'idée de la nudité originelle de l'homme et son manque de dons naturels. Cela fait de lui un être fondamentalement vulnérable qui mérite d'être protégé. Ce besoin de protection constitue un fondement mythique et symbolique de l'idée d'établir des institutions politiques et de défendre les droits humains.

1.2. L'humanisme de Prométhée et le sens politique du mythe

Le mythe d'Épiméthée et de Prométhée appartient au patrimoine culturel de la Grèce antique. Récit fondateur, il fut repris par de nombreux auteurs (Hésiode, Eschyle, Platon). Il était donc célèbre et se prêtait à diverses interprétations. En effet, tout mythe a un sens qui ne se dégage pas a priori. Son sens est toujours voilé, mais il est surtout utilisé pour ses vertus pédagogiques, car il sert d'adjutant à la raison lorsque celle-ci éprouve des difficultés à justifier logiquement une idée. En le saisissant dans ce sens, il est aisément compréhensible son importance dans un état théologico-métaphysique, selon la loi des trois états d'Auguste Comte.

Le mythe a pu servir à justifier diverses idées. Ainsi, l'on a pu l'utiliser pour valoriser le travail et la technique sans lesquels l'homme ne saurait compenser ses faiblesses originelles. La survie de l'homme réside dans le travail, et surtout dans le développement

³ Roi des dieux de l'Olympe, fils de Cronos et de Rhéa. Il est le maître du ciel, du tonnerre et de la foudre. Protecteur de l'ordre et garant de la justice, il incarne la souveraineté divine. Zeus est aussi célèbre pour ses nombreuses unions dont sont issus plusieurs héros et dieux.

⁴ Dieu messager, fils de Zeus et de la nymphe Maïa. Protecteur des voyageurs, des commerçants et des voleurs, il est aussi le guide des âmes vers les Enfers (*psychopompe*). Hermès symbolise la mobilité, la ruse, la communication et le passage entre les mondes.



de la technique. Dans cette perspective, il ressort que la vocation première de l'homme est le travail. En effet, après la répartition faite par Épiméthée, l'homme est victime de son manque de sagesse. Lésé dans la répartition des dons naturels, et livré à lui-même, il est dans le dénuement total. Mais, grâce à l'humanisme et à la ruse de Prométhée qui dérobe le savoir technique d'Héphaïstos et d'Athéna pour en faire présent à l'homme, il peut combler sa faiblesse originelle par le travail.

Par le don du feu, Prométhée offrit aux hommes le travail, condition nécessaire à la mise en œuvre des techniques. L'homme doit donc travailler, car il ne peut assurer sa survie que par le travail, en transformant la nature. Cette vision prométhéenne du travail, critiquée par les Anciens⁵, a été développée par de nombreux philosophes modernes. Ainsi, dans le *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, J.-J. Rousseau (1972, p. 78) déclare que seul le travail fait de l'homme « un être intelligent et un homme ». Hegel, dans la dialectique du maître et de l'esclave, développera une perspective proche en démontrant que c'est par l'activité laborieuse que l'esclave conquiert sa liberté et se constitue comme sujet.

De tous les philosophes modernes, l'on peut dire que Karl Marx est celui qui accorda une attention particulière au travail par sa critique sans mansuétude de la société industrielle aliénante. Définissant l'homme par le travail qui représente l'activité par laquelle il déploie son potentiel pour accéder à la liberté, sa lutte consista en une valorisation de celui-ci. C'est pourquoi il dénonça le système capitaliste dont le principe est l'exploitation de l'homme par l'homme. En effet, dans ce système, Marx constate avec amertume que l'homme ne travaille plus ; mais il fonctionne, c'est-à-dire qu'il se contente de faire fonctionner un système. Il faut alors redonner au travail sa noblesse en le désaliénant. Résumant cette approche valorisante du travail par les modernes, J.-M. Piote (2007, p. 96-97) déclare qu'avec la naissance du libéralisme, l'homme s'est mué en Prométhée :

Il ne cueille plus les fruits de la nature créée par Dieu, comme le faisaient essentiellement ses ancêtres. La nature devient la matière première de son travail et de ses capacités techniques. La nature est un instrument comme les autres, au service des besoins des hommes. L'homme n'a pas créé la nature. Mais par son intelligence, il pénètre ses secrets ;

⁵ Platon et Aristote sont les deux grands philosophes de l'Antiquité qui ont le plus dévalorisé le travail manuel et productif en le jugeant inférieur à la vie politique et philosophique. Pour eux, les métiers manuels empêchent l'exercice de la vertu citoyenne et privent de loisir, condition de la vie philosophique.



par son savoir-faire, il la façonne à son image ; par son travail, il lui donne sa valeur et son utilité, en la transformant en objets de consommation.

Outre la lecture valorisante du travail, une autre lecture strictement politique du mythe peut être dégagée. Ainsi, il (le mythe) a pu servir à justifier l'idée de l'universalité de l'art politique qui induit la participation de tous à la gestion des affaires politiques. En effet, dans l'état prépolitique qui n'est pas sans rappeler l'état de nature des philosophes du contrat, l'on constate que les hommes ne sont pas préservés de toute forme d'extinction. La conservation de l'espèce humaine est toujours menacée. C'est dire que le savoir technique en lui-même est insuffisant. S'il est une condition nécessaire de la conservation et de l'épanouissement de l'homme, il demeure insuffisant pour le combler totalement. Ainsi, pour préserver l'espèce humaine de toute forme d'extinction, l'art politique est nécessaire. La politique a un rôle de conservation, de perpétuation de l'espèce humaine. Au fond, la vocation de cet art est la protection de l'homme. C'est pourquoi dans la mythologie grecque, Prométhée est présenté comme le « meilleur protecteur des hommes » (H. Montarde, 2012, p. 26). Il incarne un humanisme⁶ originel qui trouve sa prolongation dans les institutions modernes de protection de la personne.

Ce mythe qui met en exergue l'idée de protection de l'homme a donc une portée universelle. Il montre clairement que l'homme ne peut vivre qu'à condition d'être reconnu, encadré et protégé par une autorité juste. Cette idée a contribué à façonner l'histoire de l'humanité, et s'est incarnée dans les grandes déclarations modernes, et notamment dans la philosophie des droits de l'homme qui repose sur le double constat de la vulnérabilité fondamentale de l'être humain et de la nécessité de mécanismes politiques pour le protéger.

2. Du mythe à la lutte moderne pour la protection de l'homme par le droit

L'idée des droits de l'homme est née de la volonté de protéger l'homme des abus du pouvoir politique. Ainsi, les droits-libertés et les droits-créances se recoupent par l'idée de préserver la vie humaine, c'est-à-dire de protéger l'être humain, et de contribuer à son épanouissement.

⁶ Définie comme la doctrine qui accorde à l'homme le primat, l'humanisme est une doctrine qui met l'homme au centre de tout. Elle est une doctrine soucieuse de l'épanouissement total de l'homme.



2.1. La modernité et l'émergence des droits de l'homme

Les droits de l'homme ont une longue histoire que l'on peut appréhender sous les deux angles idéologique et historique. Du point de vue idéologique, leur origine remonte à l'Antiquité, à travers la notion de loi naturelle. De là, l'on peut affirmer que la modernité a eu le mérite de valoriser un legs. En effet, l'une des idées-forces de cette doctrine est l'affirmation d'une loi naturelle, supérieure, universelle et transcendant le droit positif. Celle-ci a été discutée et théorisée dès l'Antiquité. À ce sujet, l'*Antigone* de Sophocle constitue une référence incontournable. Dans cette tragédie, le dramaturge met en scène le conflit entre Antigone et le roi Créon. C'est au nom des lois naturelles, universelles, immuables et non écrites qui « depuis l'origine sont en vigueur et que personne n'a vu naître » (Sophocle, 1955, p. 54) qu'Antigone s'oppose à l'édit royal (qui relève du droit positif) interdisant d'accorder une sépulture à son frère Polynice, mort au combat. Pour elle, tout être humain a naturellement droit à une sépulture, indépendamment des prescriptions contingentes du pouvoir politique.

Fort de cette réflexion menée par Sophocle et qui posa les jalons de la réflexion sur les droits fondamentaux, les épicuriens et les stoïciens approfondiront, sans ambages, l'idée de loi naturelle. Pour eux, l'être humain est régi par une loi qui ne saurait dépendre des contingences humaines. En ce sens, le stoïcisme

considère l'homme non plus comme un membre de la cité, mais comme un citoyen du monde, de la *cosmopolis*. Cette référence universaliste se retrouve dans la conception du droit naturel : celui-ci ne peut être qu'identique à Athènes et à Rome, aujourd'hui et demain, car la loi naturelle « n'est autre chose que la droite raison considérée dans ses injonctions et ses interdictions ». Or la raison est commune à tous, elle est répandue dans tous les êtres. D'où il résulte que « c'est une seule et même loi éternelle et immuable qui régit toutes les nations et en tout temps » (Cicéron) (D. Lochak, 2005, p. 9).

L'idée de loi naturelle qui transcende le droit positif, et à laquelle il ne saurait s'opposer est l'une des idées maîtresses qui a servi de ferment à l'idéologie des droits de l'homme.

Du point de vue historique, l'on situe la naissance des droits de l'homme dans un contexte précis que l'on fait remonter au XVIII^e siècle, au cœur des Lumières. À ce sujet, Guy Haarscher précise qu'il s'agit d'un contexte de lutte politique. Il écrit : « Les droits de l'homme ont émergé, au XVIII^e siècle, dans la lutte menée par les Lumières contre l'absolutisme ou l'arbitraire du pouvoir » (G. Haarscher, 2015, p. 53). On le sait, le XVIII^e



siècle est le siècle des Lumières. L’homme, sinon l’individu, voulant se servir de son propre entendement pour conduire son existence récuse le pouvoir arbitraire du prince ou de l’empereur. Ici, l’arbitraire du pouvoir doit s’entendre au sens de l’incertitude dans laquelle se trouve le gouverné, car son action est jugée par l’arbitraire du gouvernant. Aucune loi claire ne régit son comportement, et il est donc soumis à l’arbitraire du prince.

À examiner les faits de près, on peut soutenir que les théoriciens des droits de l’homme défendaient les libertés de l’individu contre « le pouvoir omniprésent d’étouffement et de tromperie » (F. Nietzsche, 1996, p. 87) du prince ou de l’empereur. L’homme ne saurait être assimilé à une bête de somme que l’on traiterait comme bon lui semble. Sa dignité mérite d’être défendue et protégée, car « renoncer à sa liberté, c’est renoncer à sa qualité d’homme » (J.-J. Rousseau, 1973, p. 47). C’est pourquoi la revendication des droits de l’homme induit l’État de droit, c’est-à-dire l’État régit par des lois générales que le citoyen a le devoir de connaître et de s’attendre à leur application. Plus précisément, l’enjeu de cette revendication est la protection du citoyen contre l’arbitraire du pouvoir.

Avec le siècle des Lumières, l’on assiste à une mutation dans la réflexion politique. Désormais, l’individu est le centre de gravité. La modernité rompt ainsi avec la vision holiste de la société en accordant la primauté à l’individu. L’individu devient alors un être « qu’il faut défendre à la fois contre le pouvoir ecclésiastique autoritaire et contre l’absolutisme politique et, le cas échéant, contre les abus des conquérants du nouveau monde » (2005, p. 12). L’idée qui se dégage aisément de cette pensée est la protection de l’individu. En effet, face à l’arbitraire du pouvoir, et à la volonté hégémonique de l’État dont parle Nietzsche, les individus doivent être protégés. Il s’agit de préserver leurs vies, et de les protéger de la puissance du pouvoir, car le pouvoir corrompt. Il convient alors de « limiter le pouvoir par le pouvoir » (Montesquieu, 1995, p. 312). Ainsi, les droits de l’homme apparaissent aux yeux des hommes du siècle des lumières comme le contre-pouvoir qui, seul, peut arrêter le pouvoir dans sa volonté hégémonique. Ainsi, s’inspirant des « Bill of Rights » anglais et américain ainsi que de la Déclaration française des droits de l’homme et du citoyen, la « Déclaration universelle des droits de l’homme » a été rédigée en 1948 sous l’égide de l’ONU. Elle rappelle la dignité fondamentale de tout être humain et



vise à le prémunir contre toute forme d’atteinte à son intégrité physique ou morale, contre toute forme de discrimination ou d’arbitraire » (Lenoir F., 2012, p. 143). L’on assista à la première déclaration des droits de l’homme en 1789.

La Déclaration universelle des droits de l’homme part du principe que l’être humain a des droits qui transcendent toute législation positive. C’est pourquoi, elle se fonde sur l’idée de droits naturels et imprescriptibles. À travers la théorisation de ces droits (droit à la sûreté, droit à la liberté de conscience, droit de propriété, droit à l’égalité et au bonheur), il s’agit pour les philosophes politiques modernes de situer le rôle et les limites de l’action étatique. Pour eux, les citoyens d’un État sont, avant tout, des êtres humains jouissant de droits naturels que l’État ne peut violer.

2.2. L’évolution et l’actualité de l’idée de protection de l’homme

Partant de la constatation de l’existence des temples et des églises, les pagodes et des mosquées « dans tous les pays, à toutes les époques, dans leur magnificence et leur grandeur », A. Schopenhauer (1978, p. 852) déduisait le besoin métaphysique de l’homme. Pour lui, l’homme est un animal métaphysique. C’est dire que son existence ne peut se dérouler sans l’idée d’un monde transcendant. À bien réfléchir, l’on peut dire que le désenchantement du monde moderne n’a pu nier cette nature foncièrement religieuse de l’homme, et l’on assiste à une substitution de l’idée de Dieu par de nouvelles idoles auxquelles l’homme s’accroche. J.-P. Harouel (2016, p. 26) parle à ce sujet de religion sans Dieu, ou encore de religion séculière. Il écrit :

Du fait de la disposition religieuse de l’être humain, le recul des croyances et de la pratique religieuse chrétienne qu’a connu l’Europe occidentale n’a pas fait disparaître le sacré, mais a seulement entraîné son déplacement. Se trouvant disponible pour d’autres investissements, la propension à la religiosité de nombreux individus s’est largement reportée vers des formes sécularisées du sacré, sans que les intéressés soient toujours conscients de la nature religieuse de leur foi et de leur engagement. C’est cette religiosité sécularisée qui alimente ce que l’on appelle les religions politiques ou religions séculières, ou bien religions civiles. Ou encore, religions sans le dire. Tous ces termes s’appliquent aux droits de l’homme qui, prenant la suite du communisme, sont aujourd’hui la grande forme religieuse sécularisée de l’Europe occidentale. Il existe désormais une véritable religion séculière des droits de l’homme, que l’on peut appeler aussi la religion humanitaire.

Comme religion séculière de la modernité, les droits de l’homme sont investis d’une grande mission protectrice et d’épanouissement de l’être humain. Le besoin de protection dont parlait Freud, et qu’avait comblé la religion traditionnelle est désormais dévolu aux



droits de l'homme. En effet, en reconnaissant à tout être humain des droits naturels et inaliénables, tout pouvoir politique doit s'engager à les respecter, et à garantir aux hommes leur dignité, leur protection. Tel est l'ultime enjeu des déclarations des droits de l'homme.

Il n'est pas superflu de préciser que les déclarations des droits de l'homme ont connu plusieurs générations. L'on parle à ce sujet de trois générations. Ainsi, la première génération qualifiée de droit-liberté se caractérise par une volonté de protéger le citoyen contre les abus du pouvoir. Mais cette philosophie contre les abus de l'État va finalement connaître une extension et intégrer une dimension nouvelle : celle de l'intervention de l'État en faveur des citoyens. L. Ferry et A. Renaut (2007, p. 491) expriment avec éloquence cette évolution dans la philosophie des droits de l'homme en distinguant les droits-libertés et les droits-créances. Pour eux, les droits-libertés font « signe vers une théorie libérale des limites de l'État ». Quant aux droits-créances, ils impliquent « au contraire à la fois une intervention et un accroissement de l'État » (2007, p. 491). Cette idée des droits-créances donna naissance à deux autres générations des droits de l'homme.

Dans ce qu'il est convenu d'appeler la deuxième génération des droits de l'homme, née au XIXe siècle, l'on exige une intervention de l'État en faveur des citoyens. Ainsi, dans cette approche de droits-créances, les citoyens ont désormais la possibilité, sinon le droit de réclamer à l'État une action en leur faveur. G. Haarscher (2015, p. 87) résume avec éloquence les droits issus de la deuxième génération. Ces droits que l'on qualifie de droits économiques, sociaux et culturels sont les suivants : « Droit à la santé, à l'éducation, au travail, à la sécurité sociale, à un niveau de vie décent, etc. ». Ces droits que le citoyen est en droit de réclamer permettent de situer la nature des prestations de l'État. À ce sujet, G. Haarscher (2015, p. 87-88) précise que

si l'on considère ces droits comme des droits de l'homme, c'est-à-dire si l'on veut leur donner le même statut fondamental qu'à ceux de la première génération, il faudra exiger de l'Etat des prestations considérables : construction d'hôpitaux adéquats, médecine gratuite ou du moins accessible, écoles en nombre suffisant et enseignants rémunérés par la collectivité, engagement de l'Etat dans la vie économique, dépenses sociales (et donc recettes corrélatives fournies par l'impôt et les divers transferts sociaux) (...). Ainsi passe-t-on de la notion d'État "minimal", limité à des tâches de protection des libertés, à celle d'État-providence (welfare State), voyant ses prérogatives s'accroître à mesure que la demande se développe.

La deuxième génération qualifiée de droits-créances se caractérise par la volonté de réclamer des droits au pouvoir politique.



Quant à la troisième génération, ils sont des droits liés à la protection de l'environnement ; l'homme ayant pris conscience qu'il ne peut vivre heureux que dans un environnement sain. Comme le précise G. Haarscher (2015, p. 60) dans son ouvrage *Philosophie des droits de l'homme*, « il s'agit de droits extrêmement vagues, tels le droit à la paix, à un environnement protégé, à un développement harmonieux des cultures, au développement, etc. ». Le citoyen n'est donc pas le seul titulaire de ces droits. Ils engagent les peuples voire même l'humanité, et ils ne peuvent pas être invoqués seulement à l'égard de l'État mais aussi des instances internationales.

De l'analyse de ces différentes générations, il ressort l'idée de la protection de l'individu. D'un point de vue strictement politique, il s'est agi d'inventer un mécanisme politique par lequel l'on freine le pouvoir. Comme le rappelait Lord Acton dans une lettre à l'évêque Mandell Creighton : « *Power tends to corrupt, and absolute power corrupts absolutely* », ce qui signifie que « le pouvoir tend à corrompre, et le pouvoir absolu corrompt absolument ». L'idée est donc bien que, par la disposition des institutions, « le pouvoir arrête le pouvoir », selon la formule de Montesquieu (1995, p. 312). Il faut que l'individu et sa sphère privée soient préservés de tout abus du pouvoir politique. La « banalité du mal » (1966, p. 21) dont parlait Hannah Arendt est une réalité. En effet, le mal est devenu si banal, et si insidieux, c'est-à-dire qu'il peut se cacher dans des hommes ordinaires que l'homme a besoin d'être protégé. La méfiance envers tout pouvoir non contrôlé justifie la création d'instances internationales chargées de veiller au respect des droits de l'homme. La protection de l'homme ne relève donc pas d'un luxe moral, mais d'une exigence politique fondamentale.

Ainsi, de la philosophie antique à la déclaration des droits modernes, en passant par les métamorphoses politiques et sociales, l'idée de protection de l'homme n'a cessé de se renforcer et de s'actualiser. Elle demeure aujourd'hui un pilier des sociétés démocratiques et un garde-fou contre toutes les formes de domination ou de barbarie moderne.

Conclusion

En définitive, l'on peut retenir que l'idée de la faiblesse originelle de l'homme, telle qu'elle se dégage du mythe d'Épiméthée et de Prométhée, a posé les fondements d'un besoin structurel, à savoir le besoin de protection de l'espèce humaine. C'est dire que l'homme doit



non seulement être protégé contre les calamités naturelles (les menaces extérieures), mais il a aussi besoin d'être protégé contre lui-même. F. Nietzsche (1997, p. 54) pense que ce besoin est un instinct, et il est précisément l'essence de l'humanité. Il écrit :

Que je considère les hommes d'un œil bon ou méchant, je les vois toujours appliqués à une unique tâche, tous et chacun en particulier : faire ce qui sert la conservation de l'espèce humaine. Et ce, à vrai dire, non pas en vertu d'un sentiment d'amour pour cette espèce, mais simplement parce que rien n'est en eux plus ancien, plus fort, plus implacable, plus insurmontable que cet instinct, – parce que cet instinct est précisément *l'essence* de notre espèce et de notre troupeau.

Ainsi formulé, l'on peut dire que le besoin de protection s'exprime et se prolonge, dans le monde moderne, à travers la philosophie des droits de l'homme. En effet, en luttant contre l'arbitraire et les abus du pouvoir politique, et en reconnaissant à chaque être humain une dignité intrinsèque, cette philosophie répond à un impératif fondamental : protéger la vie humaine et en faire une vie digne d'être vécue. C'est pourquoi, loin d'être un simple dispositif juridique, la philosophie des droits de l'homme est une nécessité éthique et politique. À ce titre, elle mérite d'être défendue et enseignée. Car l'histoire montre que la protection de l'homme contre lui-même, notamment à travers des mécanismes de régulation du pouvoir, demeure une tâche toujours inachevée.

Références bibliographiques

- ACTON John Emerich Edward Dalberg, 2018, *Le pouvoir tend à corrompre*, traduction de Jean-Philippe Vincent, Paris, Les Belles Lettres.
- ARENDT Hannah, 1966, *Eichmann à Jérusalem*, traduction d'Anne Guérin, Paris, Gallimard.
- DROIT Roger-Pol., 2013, *Maîtres à penser : 20 philosophes qui ont fait le XXe siècle*, Paris, Flammarion.
- FERRY Luc et RENAUT Alain, 2007, Des droits de l'homme à l'idée républicaine, *Philosophie politique*, Paris, Quadrige/PUF.
- HAARSCHER Guy, 2015, *Philosophie des droits de l'homme*, Paris, Les Éditions du Cerf.
- HAROUEL Jean-Louis, 2016, *Les droits de l'homme contre le peuple*, Paris, Éditions Desclée de Brouwer.



HEGEL Gottlieb Wilhelm Friedrich., 2012, *La phénoménologie de l'esprit*, Paris, GF Flammarion.

LENOIR Frédéric, 2012, *La guérison du monde*, Paris, Fayard.

LOCHAK Danièle, 2005, *Les droits de l'homme*, Paris, Éditions la Découverte.

MARX Karl, 1965, *Le Capital*, Paris, Presses Universitaires de France.

MONTARDE Hélène, 2012, *Prométhée : le voleur de feu*, Paris, Nathan.

MONTESQUIEU, 1995, *De l'esprit des lois*, Paris, GF Flammarion.

NIETZSCHE Friedrich, 1996, « Ainsi parlait Zarathoustra, » *Œuvres Complètes*, trad. Geneviève Bianquis, revue par Paul Mathias, Paris, Flammarion.

NIETZSCHE Friedrich, 1997, « Le gai savoir », *Œuvres Complètes*, trad. de Patrick Wotling, Paris, Flammarion.

PIOTTE Jean-Marc, 2007, *Les neuf clés de la modernité*, Canada, Éditions Québec Amérique.

PLATON, 2011, Lois, *Œuvres Complètes*, trad. Luc Brisson et Jean-François Pradeau, Paris, Flammarion.

PLATON, 2011, Protagoras, *Œuvres Complètes*, traduction de Frédérique Ildefonse, sous la direction de Luc Brisson, Paris, Flammarion.

PRADEAU Jean-François, 1994, *Les mythes de Platon*, Paris, GF Flammarion.

ROUSSEAU Jean-Jacques, 1973, *Discours sur l'origine de l'inégalité parmi les hommes*, Paris, Union Générale d'Éditions.

ROUSSEAU Jean-Jacques, 1973, *Du contrat social*, Paris, Union Générale d'Éditions.

SCHOPENHAUER Arthur, 1978, *Le monde comme volonté et comme représentation*, traduction française de A. Burdeau, revue et corrigée par R. Roos, Paris, Presses Universitaires de France.

SOPHOCLE, 1955, *Antigone*, trad. P. Mazon, Paris, Les Belles Lettres.