

Droits de l'homme et politique

1980-2012

Justine LACROIX

Les droits de l'homme, fondement de la démocratie ou menace pour le lien social ? condition de l'espace public ou triomphe de l'individualisme ? Depuis près de trente ans, les questions agitent la pensée politique, en France et à l'étranger. Justine Lacroix, dans cet essai, en montre les enjeux et l'actualité.

Les droits de l'homme « ne sont pas un bon sujet pour la philosophie politique » car ils ne soulèvent pas d'enjeux théoriques réellement intéressants ». Voilà ce qu'estimait, il y a une trentaine d'années, le professeur de Princeton, Charles Beitz, qui raconte l'anecdote dans un ouvrage récent consacré à... l'idée des droits de l'homme¹. Une façon de dire que le jugement ne tiendrait plus. Car, dans l'intervalle, les droits de l'homme se sont imposés comme les principaux critères d'évaluation de la légitimité politique et comme l'idiome le plus courant pour émettre des revendications sociales. Dans le champ de la pensée politique, après une longue période de veille, les droits individuels sont redevenus un sujet d'intérêt philosophique essentiel. Il est ainsi significatif que, dans son ouvrage sur *La philosophie en France au XXe siècle*, Frédéric Worms articule son dernier chapitre (« Le moment présent ») autour de deux débats, dont le premier est celui né, vers la fin des années 1970, autour de la notion des droits de l'homme. Et il souligne que cette discussion mérite toute notre attention car il ne s'agit pas d'un thème parmi d'autres, « mais d'une polémique portant sur les principes mêmes de la politique, ou plutôt sur la question de savoir si l'on doit mettre la question des droits de l'homme au principe de la politique »². De fait, une bonne part des controverses contemporaines reviennent à se demander si les revendications des droits de l'homme sont une source de dépolitisation ou les vecteurs d'une rénovation de l'ambition démocratique.

¹ Charles Beitz, *A Theory of Human Rights*, Oxford, Oxford University Press, 2009.

² Frédéric Worms, *La philosophie en France au XXe siècle. Moments*. Paris, Gallimard, 2009, p. 557.

Le renouveau des droits de l'homme

L'idée des droits de l'homme n'a sans doute jamais été autant « prise au sérieux » qu'aujourd'hui – ou du moins depuis les révolutions américaine et française. La question du moment d'émergence de ce concept dans nos discours et pratiques politiques suscite d'ailleurs un riche débat historiographique entre ceux qui en appellent au lendemain de la seconde guerre mondiale et ceux qui se réfèrent plutôt à la fin des années 1970³. Dans le champ de la pensée politique, en revanche, il semble acquis que ce n'est guère que depuis trois ou quatre décennies que la notion de droits de l'homme est sortie d'une longue période d'indifférence ou de mépris. La publication de la *Théorie de la justice* par John Rawls (1971) marque ainsi la renaissance de grandes théories politiques qui visent à évaluer les exigences sociales en termes de droits individuels plutôt qu'en fonction de l'utilité générale ou de l'intégrité du corps politique. Dans cette perspective, les droits fondamentaux deviennent le point nodal des débats autour de la justice politique, au point parfois de se voir accorder une forme de supériorité normative vis-à-vis de toute autre considération pouvant permettre de légitimer l'action politique. C'est d'ailleurs pour valoriser l'importance de la participation politique que Jürgen Habermas développe sa célèbre thèse de la co-originarité de l'autonomie privée (libertés fondamentales) et de l'autonomie publique (droits politiques). Dans cette perspective, les droits de l'homme sont la pré-condition et la garantie de la délibération collective laquelle est, en retour, seule à même de garantir le libre exercice de l'ensemble des libertés fondamentales⁴.

Au delà du débat entre libéralisme et républicanisme, il est significatif que les droits individuels soient désormais invoqués de part et d'autre du débat sur l'organisation de la société. Des adeptes d'une intervention publique minimale – des libertariens tels que Robert Nozick – ouvrent ainsi leurs ouvrages par l'affirmation que les droits individuels sont d'une telle force et d'une telle portée qu'ils soulèvent la question de savoir s'il y a quoi que ce soit que l'État puisse faire⁵. Mais les sociaux-démocrates invoquent aussi l'idée de droits en faisant valoir que ce sont eux qui prennent les droits « au sérieux »⁶ dans la mesure où les

³ Pour une synthèse de ce débat, voir Devin O. Pendas, "Towards a New Politics? On the Recent Historiography of Human Rights", *Contemporary European History*, 21, 1, 2012, p. 95-111.

⁴ Jürgen Habermas, *Droit et démocratie. Entre faits et normes*, trad. de R. Rochlitz et Ch. Bouchindhomme, Paris, Gallimard, 1997, p. 120.

⁵ Robert Nozick, *Anarchie, Etat et Utopie*, trad. de E. d'Auzac de Lamartine, Paris, PUF, 1988, p. 9.

⁶ Ronald Dworkin, *Taking Rights Seriously*, Cambridge (MA), Harvard University Press, 1977.

citoyens ne peuvent exercer ces droits à égalité de chances que s'ils sont assurés de jouir d'une forme d'indépendance dans leur environnement privé et économique.

Le « moment » Lefort

En France, également, les écrits théoriques sur les droits de l'homme se sont multipliés depuis le début des années 1980 après une longue période de discrédit dans les discours dominants et notamment (mais pas seulement⁷) ceux situés dans la mouvance marxiste. Bien sûr, en France comme ailleurs, le rejet des droits bourgeois – dont le jeune Marx disait dans *Sur la question juive* (1844) qu'ils étaient les droits de l'homme « égoïste » séparé de l'homme et de la collectivité – est toujours allé de pair avec un courant réformiste qui considérait les droits issus de 1789 comme les premières fondations d'un ordre socialiste véritable⁸. Mais, même chez les défenseurs des libertés dites « formelles », restait l'idée prégnante que les droits de l'homme constitueraient une sphère distincte du politique – une sorte de sanctuaire de la morale dont l'individu serait le dépositaire.

Or, c'est justement cette lecture que bat en brèche, à la fin des années 1970, l'article séminal de Claude Lefort, « Droits de l'homme et politique »⁹. Confrontée au phénomène totalitaire, la nature de la démocratie libérale lui paraît résider dans la force corrosive des droits fondamentaux et la désincorporation du politique. Plus précisément, Lefort entend combattre l'interprétation qui réduit les droits de l'homme aux seuls droits d'individus préoccupés de leur seul intérêt personnel. Par son impuissance à concevoir les droits de l'homme autrement que comme les droits de l'individu, Marx s'est rendu prisonnier de la version idéologique des droits sans saisir ce qu'ils signifient dans la pratique, quels bouleversements ils représentent dans la vie sociale et comment ils lient nécessairement le sujet à d'autres sujets. Car les droits de l'homme « ne sont pas un voile ». Loin de masquer la dissolution des liens sociaux qui ferait de chacun de nous une « monade », ils attestent et suscitent à la fois un nouveau réseau de rapports entre les hommes. Ainsi en est-il de la liberté d'opinion, laquelle est bien « une liberté de rapports, une liberté de communication » qui montre que « c'est le droit de l'homme, un de ses droits les plus précieux, de sortir de lui-même et de se lier aux autres par la parole, l'écriture, la pensée. Mieux, il fait entendre que

⁷ Comme en témoigne la critique acerbe développée contre l'idée même de droits de l'homme par Michel Villey dans *Le droit et les droits de l'homme*, Paris, PUF, 1983.

⁸ Serge Audier, *Le socialisme libéral*, Paris, La Découverte, 2006.

⁹ Claude Lefort, « Droits de l'homme et politique », *Libre*, n°7, 1980. Reproduit dans *L'invention démocratique*, Paris, Fayard, 1981, p. 45-84.

l'homme ne saurait être légitimement assigné aux limites de son monde privé, qu'il a de droit une parole, une pensée publiques »¹⁰.

La conviction de Lefort est donc que nous ne pouvons apprécier le développement de la démocratie qu'à la condition de reconnaître dans l'institution des droits de l'homme les signes de l'émergence d'un nouveau type d'espace public. La Révolution a modifié en profondeur les rapports entre le pouvoir et le droit dans la mesure où ce dernier constitue désormais un foyer de légitimité distinct et immaîtrisable. C'est cette « désintronisation » du droit et du pouvoir qui donne aux luttes pour les droits – qu'il s'agisse de celles du combat des femmes, de celui des homosexuels, des luttes des ouvriers, de celles des associations de défense des immigrés etc. – leur caractère éminemment politique.

Nouvelles critiques du *primat* des droits de l'homme

Pour autant, ce nouveau primat donné aux droits de l'homme suscite, depuis une trentaine d'années, de sérieuses résistances dans le champ de la pensée politique¹¹. À cet égard, la publication de la *Théorie de la justice* semble avoir donné un nouveau souffle non seulement à la conception libérale des droits, mais aussi à ses principaux opposants. Bien sûr, rares sont les auteurs qui, à l'instar d'Alasdair MacIntyre, considèrent les droits de l'homme comme de simples « fictions » dont l'existence ne pourrait être davantage établie que celle des « sorcières » ou des « licornes »¹². Rares sont également les penseurs du politique qui, tel Alain de Benoist, assument un rejet des droits de l'homme en tant que tels, c'est-à-dire du corpus normatif et législatif sur lequel reposent les États de droit démocratiques¹³.

En revanche, l'*usage* qui serait fait des droits de l'homme dans les démocraties contemporaines suscite de vives critiques. Comparées aux critiques classiques des droits de l'homme, ces dernières ont pour première singularité d'émaner d'auteurs dont les contributions visent à la pleine réalisation des principes et pratiques de la citoyenneté

¹⁰ *Ibid*, p. 58.

¹¹ Cet article ne prétend évidemment pas développer l'ensemble des critiques adressées aux droits de l'homme dans la pensée contemporaine. En particulier, les critiques émises au nom du pluralisme culturel ne sont pas abordées ici. Il en va de même de la critique de la politique des droits de l'homme dans le champ des relations internationale ou de celles qui voient dans les déclarations des droits l'expression d'une logique de domination. Je m'intéresse ici à la contestation de la politique des droits de l'homme au nom du risque d'une forme d'atomisme social et de délitement démocratique.

¹² Alasdair MacIntyre, *After Virtue. A Study in Political Theory*, Notre Dame, Notre Dame University Press, 1981, p. 67.

¹³ Alain de Benoist, *Au-delà des droits de l'homme*, Paris, Krisis, 2004.

démocratique. Plus précisément, le primat conféré aux droits de l'individu sur les liens d'appartenance et de loyauté unissant le citoyen à sa communauté politique fait l'objet, depuis une trentaine d'années, d'importantes réticences tant dans la pensée politique nord-américaine que dans la philosophie politique française.

Pour certains auteurs dits « communautariens » ou « républicains civiques », la théorie du primat des droits de l'homme serait oublieuse du caractère engagé et contextualisé de l'existence et se fonderait sur une conception abstraite des personnes en tant que simples titulaires de droits¹⁴. Cette critique de nature anthropologique n'est pas toujours loin de considérer le recours aux droits individuels comme le symptôme de notre échec à mettre en place des institutions vertueuses animées par le sens d'un bien commun. L'argument avancé est que si nous partagions les mêmes buts, si nous étions liés par de vrais liens affectifs, nous n'aurions pas vraiment besoin des droits. Michael Sandel prend ainsi l'exemple de la famille comme modèle d'une institution fondée sur l'identité des significations et des fins, et non pas sur les seuls devoirs et obligations¹⁵.

Pour d'autres auteurs, ce ne sont pas tant les droits en tant que tels que leur prolifération contemporaine qui poserait problème. L'inflation des droits, qui s'apparenterait à une croissance non-maîtrisée des désirs, pourrait dévaluer les « vrais » droits tel que l'égalité devant la loi ou le droit à la libre expression¹⁶. Notre nouvelle « culture des droits » est décrite comme excessivement légaliste et absolutiste. Légaliste, au sens où tout problème social est abordé en termes de droits formels, et absolutiste au sens où ces derniers interdiraient la recherche d'un compromis articulé autour du bien commun. La « politique des droits » aurait été portée trop loin, au risque de miner le républicanisme civique et de transformer les citoyens en détenteurs passifs et égoïstes de droits individuels.

Si ces critiques s'articulent à des prémisses différentes, elles convergent pour considérer que le recours grandissant au langage des droits se traduirait par une fragmentation

¹⁴ Voir notamment : Amitai Etzioni, *The Spirit of Community : Rights, Responsibilities and the Communitarian Agenda*, New York, Crown, 1993 ; Michaël Sandel, *Liberalism and the Limits of Justice*, Cambridge, Cambridge University Press, 1982 et (du même) *Democracy's Discontent. America in Search of a Public Philosophy*, Cambridge (MA), Harvard University Press, 1996 ; Thomas Pangle, *The Ennobling of Democracy : the Challenges of Post-Modern Ages*, Baltimore, John Hopkins University Press, 1992.

¹⁵ Michaël Sandel, *Liberalism and the Limits of Justice*, op. cit., p. 33.

¹⁶ Voir notamment Mary-Ann Glendon, *Rights Talk. The Impoverishment of Political Discourse*, New York, Free Press, 1991.

grandissante de la société. L'extension des droits individuels et la juridicisation des conflits seraient le signe patent de la perte de tout sens du collectif. Le sentiment croissant d'impuissance qu'éprouveraient les Américains s'expliquerait par la perte de contrôle des communautés face aux droits abstraits imposés par les cours fédérales. Selon ce point de vue, il existerait une relation conflictuelle entre l'exigence croissante de droits et l'existence d'une communauté civique.

Sur un mode similaire, mais sans grande référence à ce débat nord-américain, la primauté donnée aux droits de l'homme fait également l'objet de réserves grandissantes dans certains pans de la pensée française des trente dernières années. Le constat peut sembler paradoxal dans la mesure où la plupart des observateurs étrangers de la scène intellectuelle française ont plutôt accredité l'hypothèse d'une conversion française au libéralisme dans les années 1980 après l'antilibéralisme des années 1960¹⁷. Pourtant, la critique de la domination supposée des droits de l'homme n'a cessé, dans ce pays, de s'amplifier depuis l'effondrement de l'empire soviétique. C'est ainsi que la thèse de Lefort d'une dimension proprement politique des droits de l'homme s'est trouvée contestée par un certain nombre d'auteurs très présents dans l'espace public.

Pour des penseurs comme Marcel Gauchet et Pierre Manent, la vitalité de la société pluraliste mise en évidence dans *L'invention démocratique* pourrait, à terme, se retourner contre la démocratie elle-même¹⁸. Dès lors qu'elle s'épuise en une politique des droits de l'homme, la mise en œuvre des principes mêmes de la démocratie déboucherait sur une dévitalisation de cette dernière, si ce n'est plus profondément sur une dissolution de son cadre et de ses instruments d'exercice. L'erreur de Lefort aurait été d'oublier qu'à force de mettre en avant l'individu, ses intérêts et ses droits, on estomperait les repères politiques qui avaient donné corps au processus démocratique moderne. Le signe le plus éclatant de cette mutation de la démocratie serait ainsi le sacre contemporain des droits de l'individu. Droits de « l'individu », en effet, tant ils renvoient à une conception très particulière des droits de l'homme, où il s'agit désormais « d'exploiter l'inhérence des droits à la personne contre l'appartenance du citoyen au lieu d'étayer l'une par l'autre, comme dans la version

¹⁷ Voir notamment Mark Lilla, *New French Thought*, Princeton, Princeton University Press, 1994.

¹⁸ Voir notamment : Marcel Gauchet, *L'avènement de la démocratie*, t. 1, *La Révolution moderne*, Paris, Gallimard, 2007, p. 16-20 et (du même) *La démocratie contre elle-même*, Paris, Gallimard, 2002 ainsi que Pierre Manent, *Cours familiers de philosophie politique*, Paris, Fayard, 2001 et (du même) *La raison des nations*, Paris, Gallimard, 2006.

républicaine d'origine »¹⁹. Ces auteurs s'accordent pour considérer que Lefort n'aurait pas perçu la conséquence du mouvement qu'il avait le premier observé. Pour Pierre Manent, il resterait bel et bien quelque chose de « profondément vrai » dans l'analyse de Marx relative au caractère atomisant des droits de l'homme. De ce caractère séparateur des droits témoignerait, selon Manent, le fait que les femmes n'ont plus besoin de nouer le « lien conjugal » pour avoir une place et un rôle dans la société²⁰.

Sur cette question précise de la réfutation de Marx opérée par Lefort, la similitude des arguments entre plusieurs auteurs est d'autant plus significative que leurs affiliations politiques et leurs sources d'inspiration intellectuelle sont censées être radicalement distinctes. Les écrits du catholique Manent – ancien assistant de Raymond Aron mais surtout disciple de Leo Strauss – rejoignent ici ceux de l'ex-communiste Jean-Claude Michéa, qui se réclame d'un socialisme « originel » dont Georges Orwell serait, au XXe siècle, le plus fidèle continuateur. Saluant l'actualité du diagnostic de Marx quant au caractère individualisant des droits de l'homme, Michéa fait ainsi grief aux analyses de Lefort d'avoir joué un « rôle décisif » dans l'émergence des nouvelles radicalités et donc d'une gauche dite libérale-libertaire²¹.

De prime abord, cette critique qu'on pourrait dire « communautarienne » ou « conservatrice » (qu'il s'agisse d'un conservatisme de droite ou de gauche) du discours des droits de l'homme semble pouvoir s'alimenter au célèbre chapitre d'Hannah Arendt sur « Le déclin de l'État-nation et la fin des droits de l'homme » (1951), chapitre qu'on réduit régulièrement (du moins dans le champ francophone) à une dénonciation du caractère abstrait et formel des droits de l'homme, dont les faits ont montré qu'ils avaient perdu toute effectivité dès lors qu'ils avaient été dissociés des droits nationaux. Et dans la mesure où Arendt elle-même voyait dans le sort des apatrides de l'entre-deux guerres une « confirmation ironique, amère et tardive aux fameux arguments qu'Edmund Burke opposait à la Déclaration française des Droits de l'homme »²², il peut sembler logique d'en conclure qu'elle ne ferait que « reprendre l'opposition burkienne entre les 'droits métaphysiques' et les 'véritables droits de l'homme' » – lesquels supposeraient « l'appartenance à une communauté concrète, appuyée

¹⁹ Marcel Gauchet, *La religion dans la démocratie*, Paris, Gallimard, 1998, p. 111.

²⁰ Pierre Manent, *Cours familial de philosophie politique*, Paris, Fayard, 2001, p. 180. Notons, au passage, comment Manent mobilise des auteurs (ici : Marx) pour conduire à des conclusions tout autres que celles qu'ils visaient à soutenir. Je dois cette remarque à Jean-Yves Pranchère.

²¹ Jean-Claude Michéa, *La double pensée. Retour sur la question libérale*, Paris, Champs, 2008, p. 252.

²² Hannah Arendt, *Les origines du totalitarisme*, Paris, Gallimard, 2012, p. 602.

sur une tradition qui seule peut garantir effectivement des droits »²³. Pour autant, cette captation conservatrice de l'œuvre d'Arendt est loin de faire l'unanimité. On y reviendra ci-dessous.

Un cynisme de la forme ?

Lors d'un séminaire consacré à l'antijuridisme français, Antoine Garapon relevait l'existence, en France, d'une sorte de « cynisme de la forme » qui « préfère les mots aux choses »²⁴. De fait, le plus frappant dans cette dénonciation répétée des effets délétères du primat des droits de l'homme, c'est peut-être son absence de rapport au réel. On postule sans plus que la réalité sociale est gouvernée par le primat des droits. Pourtant, le discours des droits de l'homme est-il vraiment devenu le discours exclusif de nos démocraties ? Ses effets sont-ils vraiment ceux dénoncés ? L'affirmation selon laquelle le sacre des droits de l'homme (si sacre il y a) aurait vidé de sa substance l'engagement civique paraît tellement évident qu'elle n'est jamais étayée par aucune donnée empirique relative aux nouveaux modes de sociabilité, au phénomène associatif ou militant²⁵. On occulte ainsi le fait que cette idée reste malgré tout minoritaire à l'échelle de la planète et que le triomphe rhétorique des droits de l'homme est loin de se traduire par leur extension pratique – comme en témoigne, au sein même de l'Union européenne, la faible mobilisation pour des enjeux directement liés aux droits fondamentaux tels que la complicité britannique en matière de transferts de prisonniers vers la Libye de Kadhafi, les atteintes à liberté d'expression en Hongrie, le sort fait aux Roms dans plusieurs États d'Europe centrale et orientale ou la situation calamiteuse de nombreuses prisons en France ou en Belgique²⁶.

Surtout, on pourrait faire valoir que le plus sûr moyen de résister au consumérisme hédoniste et à l'individualisme flasque reste encore l'auto-organisation démocratique de la société²⁷. Il est vrai que les actions portées par des « minorités » qui interviennent dans la sphère publique pour exiger la reconnaissance de leurs droits sont plus nombreuses et

²³Philippe Raynaud, *Trois révolutions de la liberté. Angleterre, Amérique, France*, Paris, PUF, 2009, p. 35. Voir également du même la préface à Hannah Arendt, *L'humaine condition*, Paris, Gallimard, 2012, p. 26-30.

²⁴Antoine Garapon, "Edgar Quinet, pourfendeur de l'antijuridisme français", Intervention au séminaire 2009-2010 de l'Institut des Hautes Etudes sur la Justice, 30 novembre 2009.

²⁵Voir Serge Audier, *La pensée anti-68. Essai sur les origines d'une restauration intellectuelle*, Paris, La Découverte, 2008, p. 313.

²⁶Voir le rapport 2012 de Human Rights Watch, www.hrw.org/fr/rapport-mondial-2012

²⁷Voir Richard Wolin, "From the Death of Man to Human Rights: The Paradigm Change in French Intellectual Life 1968-1986" in *The Frankfurt School Revisited and Other Essays on Politics and Society*, New York, Routledge, 2006.

diversifiées qu'elles ne l'étaient au XIXe siècle et pendant une grande partie du XXe siècle. Ces acteurs n'ont pas la permanence des partis et des syndicats ouvriers ni la capacité qu'avaient ceux-ci de fournir à leurs membres un cadre de vie et une grille d'interprétation du monde. Pour autant, ces luttes pour les droits, pour le respect et l'élargissement des droits acquis et pour la conquête de droits nouveaux, passent toujours par la formation de collectifs qui réunissent des individus « qui se mobilisent *ensemble* pour obtenir la reconnaissance de droits dont ils s'estiment privés »²⁸. Le fait que les droits protègent des intérêts individuels ne signifie pas qu'ils ne puissent être réclamés par une lutte politique menée avec d'autres et pour d'autres : « dans le monde réel, le plus frappant est que ces revendications (de droits) sont en général portées au nom d'autres individus »²⁹.

Plus précisément, ces critiques du primat des droits, issues de la philosophie politique, négligent l'essentiel des apports de la sociologie du droit et s'en tiennent à l'idée reçue selon laquelle le primat du discours des droits résulterait automatiquement dans une perte d'autonomie civique. Ces conséquences supposées devraient pourtant être nuancées au regard des recherches qui ont montré que prendre les droits au sérieux a, dans la pratique politique, plus ouvert que fermé des débats et davantage nourri que freiné le développement d'une solidarité entre les travailleurs et leurs alliés. Nombre d'enquêtes empiriques – tels les travaux de Michael McCann aux États-Unis³⁰ – ont établi que le biais individualiste présent au cœur du discours des droits coexistait avec d'autres perspectives porteuses d'une vision collective ou relationnelle. Ces recherches montrent aussi, à rebours du sens commun, que les critiques de la supposée invasion de la justice dans le champ privé et public sont largement exagérées. En réalité, « la prétendue crise du système judiciaire, décrit comme tout puissant et submergé de plaintes, est en fait une construction largement instrumentalisée pour remettre en cause l'affirmation de droits par le citoyens »³¹. Ces conclusions ne font peut-être pas l'unanimité, mais l'idée que le discours des droits de l'homme conduit à une perte en termes de participation collective gagnerait à être étayée par quelques soubassements empiriques.

Il en va de même de l'idée peu plausible selon laquelle les membres d'une société libérale ne se considéreraient plus les uns les autres que comme des détenteurs de droits

²⁸ Catherine Colliot-Thélène, *La démocratie sans demos*, Paris, PUF, 2011, p. 6.

²⁹ Jeremy Waldron, *Non Sense Upon Stilts. Bentham, Burke and Marx on the Rights of Man*, London, Methuen, 1987, p. 197.

³⁰ Michael Mc Cann, *Rights at Work. Pay Equity Reform and the Politics of Legal Mobilization*, Chicago, The University of Chicago Press, 1994.

³¹ Liora Israël, *L'arme du droit*, Paris, Presses de Sciences Po, 2009, p. 129.

individuels. On a vu que Sandel prenait l'exemple de la famille comme modèle d'une institution fondée sur l'identité des significations et des fins, et Manent celui des femmes, désormais libres de vivre « déliées », pour illustrer la logique séparatrice des droits fondamentaux. Mais, sur ce point, les objections soulevées par Will Kymlicka ont gardé leur pertinence : au nom de quoi, entre le droit et l'amour, faudrait-il choisir ? Le fait que les femmes puissent changer d'affectation professionnelle sans l'autorisation de leur mari signifie-t-il que toutes choisissent d'exercer ce droit au risque de séparer leur famille ? Le primat des droits n'exclut pas les liens d'affection mais fait simplement en sorte que ces relations ne soient pas corrompues par des logiques de domination et de subordination³². Les critiques relatives au caractère atomisant des droits individuels font fi ici des travaux de philosophie politique qui ont tenté de montrer que leur scepticisme pourrait bien se fonder sur une conception étroite et rigide des libertés fondamentales et sur une vision peu dialectique des rapports entre les droits et la pratique³³.

Lefort et la démocratie sauvage

S'agissant plus précisément du cas français, la critique faite à Lefort – celle de n'avoir pas vu qu'une « politique des droits de l'homme » conduirait à l'impuissance collective – ne rend pas justice à cet auteur par au moins deux aspects.

D'une part, on oublie trop souvent que la critique de Lefort n'était pas seulement dirigée contre l'interprétation marxiste des droits de l'homme mais aussi contre celle des « nouveaux philosophes ». On sait que ces derniers s'inscrivent dans le mouvement de dépolitisation des années 1970, qui voient les droits de l'homme fleurir sur la ruine des grandes idéologies. Comme l'a montré Samuel Moyn, c'est après que le coup de Prague et l'assassinat d'Allende eurent ruiné les espoirs dans un « socialisme à visage humain » que les droits de l'homme vont acquérir chez beaucoup le statut d'une moralité provisoire, minimale et simple située au delà du politique³⁴. Or, c'est précisément la pensée politique que Lefort entend réhabiliter contre cette vulgate antitotalitaire. Autrement dit, s'il reconnaissait certains mérites aux nouveaux philosophes – et notamment celui d'avoir donné un large écho aux témoignages des dissidents – Lefort refusait une position de survol qui traduirait une

³² Will Kymlicka, *Les théories de la justice*, Paris, La Découverte, 1999, p. 185-186.

³³ Voir notamment John Tomasi, "Individual Rights and Community Virtues", *Ethics* vol. 101, n°3, 1991, p. 521-536 et Kenneth Baynes, "Rights as Critique and the Critique of Rights : Karl Marx, Wendy Brown and the Social Function of Rights", *Political Theory*, vol. 28, n°4, 2000, p. 451-468.

³⁴ Samuel Moyn, *The Last Utopia*, Cambridge (MA), Harvard University Press, 2010.

incapacité de se confronter à la question du politique. Plus précisément, il insistait, dès 1980, sur le fait que la défense inconditionnelle des droits de l'homme, au nom d'une religion de la résistance à tous les pouvoirs, partageait avec le marxisme un refus pur et simple de penser le politique. Quelques années plus tard, dans un texte où il revenait sur les objections suscitées par « Droits de l'homme et politique », Lefort soulignait à nouveau avec force son refus d'une forme d'humanisme libéral incapable de comprendre la force des identités collectives et de tenir compte de la dimension historique³⁵.

D'autre part, Lefort n'a eu de cesse de souligner que la conquête de nouveaux droits supposait toujours une reconnaissance publique portée par un débat collectif. L'exploration de la dimension politique des droits de l'homme ne le conduisait pas à négliger la participation civique et le sens du bien commun. Il rappelait, au contraire, que les luttes pour la conquête de nouveaux droits, si elles participent d'un combat collectif pour la justice et la liberté, ne sont possibles et souhaitables que dans un espace public libérant la communication entre citoyens³⁶. En ce sens, Lefort inscrivait bien ses analyses dans l'horizon d'une logique démocratique comprise comme processus d'émancipation³⁷. Les droits de l'homme sont les produits des luttes passées et le principal objet de celles du présent. La démocratie garde toujours un caractère « sauvage »³⁸, car c'est précisément dans la contestation ou dans la revendication de ceux qui sont exclus de ses bénéfices que celle-ci trouve son principal ressort.

Où l'on voit en quoi la conception de Lefort est difficile à concilier avec une vision défensive de la démocratie inquiète des effets d'illimitation engendrés par la dynamique des droits. L'idée même d'une « démocratie contre elle-même » ne semble guère avoir, chez lui, d'autre signification que celle d'une figure de style rhétorique. On pourrait presque dire que la démocratie est toujours en quelque sorte « contre elle-même » puisque les droits de l'homme une fois posés, le droit établi ne peut être fixé. Or, « là où le droit est en question, c'est l'ordre établi qui est en question ; c'est cela qui donne l'une des définitions de la démocratie »³⁹. Et,

³⁵ Claude Lefort, « Les droits de l'homme et l'État Providence » in *Essais sur le politique*, Paris, Seuil, 1986, p. 33-63.

³⁶ Serge Audier, *La pensée anti-68*, op. cit., p. 312.

³⁷ Catherine Colliot-Thélène, « L'interprétation des droits de l'homme : enjeux politiques et théoriques au prisme du débat français », *Trivium*, 3, 2009, <http://trivium.revues.org>

³⁸ Claude Lefort, « la communication démocratique », *Esprit*, 1979 in *Le Temps présent. Écrits 1945-2005*, Paris, Belin, p. 389.

³⁹ Claude Lefort, « La pensée politique devant les droits de l'homme » (1980) in *Le temps présent. Écrits 1945-2005*, *ibid.*

loin d'avoir méconnu les possibles perversions du phénomène, Lefort soulignait, dès 1979, la nécessité d'éviter un double écueil : celui qui verrait toute réclamation se placer d'emblée sous le signe du droit et celui qui persisterait à croire en l'existence d'un critère ultime susceptible de déterminer ce qui relève ou non du droit. « Nous sommes nous-mêmes – et pas seulement l'État – dans la situation d'avoir à affronter chaque fois une indétermination et d'avoir à soutenir, au nom de ce que nous considérons comme la vérité, comme la justice, qu'un droit est inadmissible ou admissible »⁴⁰. On peut donc difficilement soupçonner sa pensée de réduire la démocratie à la seule autonomie du sujet de droit en escamotant l'auto-législation du peuple.

Les droits de l'homme, l'humanité et l'illimitation démocratique

De façon paradoxale, parmi les penseurs aujourd'hui les plus fidèles à l'intuition de Lefort, plusieurs s'inscrivent dans une filiation marxiste. Mais le paradoxe n'est peut-être qu'apparent : à l'époque de la mondialisation capitaliste, la revendication des droits – qui inclut à la fois la lutte contre la violence sociale et la critique des limites de l'État national – s'impose chez certains comme l'instrument privilégié d'une démocratie radicale. Pour des auteurs tels que Jacques Rancière ou Étienne Balibar, la valorisation de la politique des droits de l'homme est indissociable d'une conception de la démocratie entendue comme par nature illimitée. Illimitation qui résiderait non pas dans la prolifération des désirs émanant d'individus insatiables mais dans ce geste, autorisé par les droits, par lequel des sujets déplacent sans cesse les limites du public et du privé, du social et du politique. La pluralité sociale, nourrissant les résistances à la domination d'une élite auto-désignée, est la source d'un processus démocratique conçu comme une recomposition permanente des divisions sociales. C'est ce mouvement perpétuel qui fait le ressort de la vie démocratique.

D'où les coups portés par Rancière à une idéologie « néo-républicaine » qui, derrière sa révérence affichée aux Lumières et à la tradition anglo-américaine de la démocratie libérale, ne ferait que renouveler « la dénonciation très française de la révolution individualiste déchirant le lien social »⁴¹. En réalité, le « scandale démocratique » signifie qu'il n'y aura jamais, sous le nom de politique, un principe unitaire légitimant l'action des gouvernants à partir des lois inhérentes au rassemblement des communautés humaines. C'est en ce sens que Rancière répond au célèbre dilemme d'Hannah Arendt selon lequel les droits

⁴⁰ Claude Lefort, « La communication démocratique », *art. cit.*, p. 395.

⁴¹ Jacques Rancière, *La haine de la démocratie*, Paris, La Fabrique 2005, p. 22.

de l'homme et du citoyen seraient soit vides (les droits de ceux qui n'ont pas de droits) soit réductibles à une tautologie (les droits du citoyen ou les droits de ceux qui ont déjà des droits). Arendt aurait, selon lui, manqué une troisième possibilité, à savoir que les droits de l'homme soient les droits de ceux qui n'ont pas les droits qu'ils ont et qui ont les droits qu'ils n'ont pas. Un phénomène illustré par l'action des femmes durant la Révolution qui ont pu simultanément démontrer qu'elles étaient privées des droits qu'elles avaient (grâce à la Déclaration) et qu'elles avaient (grâce à leur action) les droits que la Constitution leur refusait⁴².

Pour autant, on peut se demander ici si Rancière n'est pas « plus arendtien qu'il ne le croit »⁴³. Pour certains auteurs, Rancière manquerait le caractère « aporétique » de la démarche d'Arendt qui, loin de n'ouvrir qu'une alternative paralysante entre droits de l'homme et droits du citoyen, dessine un espace critique susceptible de renouveler notre compréhension du concept⁴⁴. En témoigne l'analyse que faisait Arendt de l'Affaire Dreyfus et notamment ce passage éloquent :

« Dreyfus n'aurait pu être sauvé qu'en utilisant un seul terrain de lutte. Il fallait dénoncer les intrigues d'un parlement corrompu, le pourrissement d'une société déclinante, la soif de pouvoir du clergé et leur opposer de front la conception jacobine intransigeante d'une nation fondée sur les droits de l'homme, la notion républicaine de la liberté collective selon laquelle (d'après Clemenceau) léser les droits d'un seul équivaut à léser les droits de tous »⁴⁵.

En d'autres termes, Arendt aurait eu hautement conscience des potentialités de la Déclaration française et notamment du fait que cette dernière pouvait être un instrument de contestation à partir duquel émettre des revendications d'égalité – mais tout en reconnaissant son caractère ambivalent et aléatoire. On comprend dès lors qu'Étienne Tassin estime qu'il faille « prendre avec distance et ironie » l'approbation formulée par Arendt à l'égard de

⁴² Jacques Rancière, “Who is the Subject of the Rights of Man?”, *The South Atlantic Quarterly*, 103, 2/3, 2004, p. 304.

⁴³ La formule est d'Étienne Tassin lors de son intervention au séminaire doctoral “Polis” à l'Université libre de Bruxelles, le 22 mai 2012. On pourrait d'ailleurs formuler la même remarque au sujet de Lefort qui, dans son essai sur Arendt, semble manquer les similitudes entre sa conception des droits de l'homme et celle d'Arendt qu'il rabat sur celle de Burke. Claude Lefort, “Hannah Arendt et la question du politique” in *Essais sur le politique*, *op. cit.*, p. 72-74. Sur ce point, voir Jeffrey C. Isaac, “A New Guarantee on Earth : Hannah Arendt on Human Dignity and the Politics of Human Rights”, *American Political Science Review*, vol. 90, n°1, 1996, p. 61-72.

⁴⁴ Ayten Gündogdu, “Perplexities of the rights of man : Arendt on the aporias of human rights”, *European Journal of Political Theory*, vol. 11, n°1, January 2012.

⁴⁵ Hannah Arendt, *Les origines du totalitarisme*, *op. cit.*, p. 349. J'emprunte cette citation à Ayten Gündogdu, *art. cit.*, p. 16.

Burke⁴⁶. Ce dont il s'agissait pour Arendt, ce n'était pas d'invalider les déclarations des droits de l'homme au motif qu'elles seraient inconsistantes mais plutôt d'ouvrir une réflexion sur leurs conditions d'effectivité au-delà d'une collectivité nationale spécifique. Très loin de lier le sort des droits de l'homme à celui de l'État moderne de sorte, comme l'écrit Giorgio Agamben, que « le déclin et la crise de celui-ci impliquent nécessairement l'obsolescence de ceux-là »⁴⁷, l'analyse d'Arendt permettrait d'ouvrir une réflexion sur les modalités d'un droit à l'inclusion politique ou d'un « droit de l'homme à la politique »⁴⁸ au delà de l'État-nation.

« Le concept des droits de l'homme ne peut retrouver tout son sens que s'ils sont redéfinis comme le droit à la condition humaine elle-même, qui dépend de l'appartenance à une communauté humaine elle-même (...) Les Droits de l'homme ne peuvent être appliqués que s'ils deviennent le fondement prépolitique d'une nouvelle politique, la base prélegale d'une nouvelle structure légale, le fondement préhistorique pour ainsi dire d'où l'histoire de l'humanité tirera sa signification essentielle, à l'instar des mythes d'origine fondamentale d'où la civilisation occidentale tirait sa propre signification »⁴⁹.

On voit ainsi se dessiner une lecture d'Arendt très différente de celle qui pouvait cautionner une forme de scepticisme quant au discours et à la politique des droits de l'homme. Pour nombre d'auteurs, la pensée d'Arendt ouvrirait la voie à une conception « politique » des droits, qui se distingue d'une conception « philosophique » en ce sens que le souci est moins de déterminer les fondations des droits de l'homme que de s'interroger sur leur réalisation pratique. Selon cette perspective, et comme le résume non sans humour James Ingram, ce ne sont pas aux « licornes » qu'il faudrait comparer les droits de l'homme mais aux « mules » : ces dernières n'existent pas en nature, ne se reproduisent pas elles-mêmes mais elles peuvent exister et donc avoir des effets réels⁵⁰. Ou alors : peut-être ne sommes-nous pas nés égaux, en effet, mais nous pouvons le devenir par notre volonté déclarée de nous garantir mutuellement des droits.

En ce sens, les droits relèvent au moins autant d'un statut que de l'action – entendue au sens des pratiques actives de ceux qui se reconnaissent égaux entre eux. La « politique des droits de l'homme » pourrait ainsi être redéfinie comme « action démocratique », et la tension

⁴⁶ Étienne Tassin, « Hannah Arendt : la signification politique des droits de l'homme », texte présenté le 22.05.2012 au séminaire doctoral « Polis », Université libre de Bruxelles.

⁴⁷ Giorgio Agamben, *Homo Sacer. Le pouvoir souverain et la vie nue*, Paris, Seuil, 1997, p. 145.

⁴⁸ Étienne Balibar, *La proposition d'égalité*, Paris, PUF, 2010, p. 67.

⁴⁹ Hannah Arendt, « En guise de conclusion. Chapitre XIII (1951) » in *Les origines du totalitarisme, op. cit.*, p. 873.

⁵⁰ James D. Ingram, « What is a Right to Have Rights? Three Image of the Politics of Human Rights », *American Political Science Review*, vol. 102, n°4, novembre 2008, p. 402.

entre libertés fondamentales et auto-gouvernement être résolue en pratique : « non seulement les droits sont la condition préalable de la démocratie, la politique démocratique est la seule fondation fiable des droits »⁵¹. À partir de filiations philosophiques distinctes, cette insistance sur la pratique des droits rejoint la pensée d’Habermas qui rappelle, dans son dernier livre, que les droits de l’homme « traduisent quelque chose qui a l’explosivité politique d’une utopie concrète »⁵².

Publié dans laviedesidees.fr, le 11 septembre 2012

© laviedesidees.fr

⁵¹ *Ibid.*, p. 414.

⁵² Jürgen Habermas, *La Constitution de l’Europe*, trad. de Ch. Bouchindhomme, Paris, Gallimard, 2012, p. 137.