

**UNIVERSITE GALATASARAY
INSTITUT DES SCIENCES SOCIALES
DEPARTEMENT DE PHILOSOPHIE**

**LE RAPPORT DES DROITS DE L'HOMME AU POLITIQUE :
LEFORT ET RANCIÈRE**



THESE DE DOCTORAT

Eylem YOLSAL MURTEZA

Directeur de Recherche : Prof. Dr. Aliye KARABÜK KOVANLIKAYA

OCTOBRE 2022

REMERCIEMENTS

Je souhaite ici exprimer toute ma gratitude, ainsi que mes plus profonds remerciements, quoique je sache que ceux-ci ne sauraient jamais faire justice à son soutien, à ma directrice de thèse, la Prof. Dr. Aliye Kovanlıkaya, pour m'avoir sans cesse prodigué son appui, aussi bien académique que moral. Sans elle, jamais cette thèse n'aurait pu voir le jour, j'en suis entièrement convaincue. J'adresse mes plus sincères remerciements à Prof. Dr. Türker Armaner, pour avoir su, en prenant part à mon jury de thèse, m'aiguiller dans la bonne voie mais aussi m'avertir, et parfois même me faire changer de cap à des moments critiques, ainsi qu'au Dr. Ömer Behiç Albayrak, membre du jury, pour avoir eu l'amabilité d'accepter de prendre part au même jury, et pour m'avoir encouragée par ses suggestions. J'adresse également mes remerciements au Dr. Necati Ilgıcioğlu, membre du jury, pour avoir eu la délicatesse d'assister à ma soutenance. J'adresse mes remerciements tous particuliers au Prof. Dr. Sadık Türker, membre du jury et directeur du département de philosophie de l'université Kırklareli, où je conduis mes recherches, pour m'avoir accordé de son précieux temps, fait bénéficier du confort et du soutien nécessaires, et prodigué ses non moins précieux conseils.

La rédaction de cette thèse ayant couvert un laps de temps particulièrement long, la liste de mes remerciements l'est d'autant plus. Je remercie Özgür Deniz Belbez, Élise Perrot et Baptiste Gaçoin pour le soutien qu'ils m'ont apporté dans la rédaction française de cette thèse. Je souhaite également exprimer ma gratitude à mon maître, le Prof. Dr. Kenan Gürsoy, pour son soutien généreux et sans faille, alors même qu'il avait pris sa retraite, lors de mes cours de doctorat. Je dois aussi remercier ici ma très chère amie Çiğdem Demir, qui m'a toujours soutenue et épaulée. J'adresse encore mes remerciements à mes amis et collègues Hatice Altıntaş, M.Ertan Kardeş, Tuğba Gökçe Balcı, Meftun Çapan, Tuna Ortaylı, Eylem Canaslan, Duygu Yıldırım, Zeynep Savaşçın, Serap Dinçer, Duygu Ekici, Senem Özyavuz, Çağlar Koç, Çoşkun Şenkaya et Aliş Sağıroğlu pour ne m'avoir jamais laissée seule lors de ce long parcours. Je remercie chaleureusement la bibliothèque de l'université Galatasaray et l'un de ses membres, mon cher ami İsmail Kemal Esiner. J'adresse ma reconnaissance à ma superviseuse de thèse initiale, la Prof. Dr. Tülin Bumin, pour tous ses enseignements.

Tout au long de ce chemin, j'ai, à chaque instant, reçu l'appui de ma très chère famille : ma mère Emine Yolsal, mon père Mustafa Yolsal, mon cher frère Murat Yolsal et son épouse Emel Alişoğlu Yolsal, ma sœur aînée Özlem Özgür et mon neveu adoré Deniz Alp Özgür. Je les en remercie tous et chacun. La rédaction de cette thèse s'est, pour partie, déroulée lors de la pandémie, période au cours de laquelle le Dr. Ahmet Aybars Özgür, l'époux de ma sœur aînée, nous a tristement quittés des suites du covid, et je souhaite ici saluer sa mémoire et celle de toutes celles et ceux que la pandémie, et d'autres raisons, ont emportés. Je me dois, bien entendu, d'exprimer mon infinie reconnaissance envers mon époux, Dr. Gökhan

Murteza, pour son soutien, son appui moral inébranlables, quand bien même je puisais allègrement dans le temps dont il dispose.

Enfin, je souhaite adresser mon plus profond remerciement à celle à qui je dois le sens et le bouleversement de ma vie, celle qui m'est indispensable, ma fille Şehrazat Suzan Murteza... Quand bien même celle-ci ne serait pas consciente de l'étendue de ce que je lui dois, sa seule présence a suffi à m'insuffler la force de surmonter toutes les difficultés qui se présentèrent à moi.

En guise d'ultime conclusion, je souhaite dédier cette thèse à toutes « celles et ceux qui ne parviennent pas à mettre le point final ».



TABLE DE MATIÈRES

ABRÉVIATIONS.....	vi
RÉSUMÉ.....	vii
ABSTRACT.....	xvi
ÖZET.....	xxiv
INTRODUCTION.....	1
PREMIER PARTIE : DÉVELOPPEMENT PHILOSOPHIQUE ET HISTORIQUE DE LA PENSÉE DES DROITS DE L'HOMME.....	7
1. La pensée de la loi naturelle de la Grèce antique aux Déclarations du XVIII ^e siècle.....	7
1.1. L'opposition entre <i>Nomos</i> (νόμος) et <i>Physis</i> (φύσις) dans la philosophie grecque antique : Platon, les sophistes et Aristote.....	10
1.2. Le stoïcisme : le cosmopolitisme antique.....	21
1.3. La relation entre la loi naturelle et la loi de nature au Moyen-Âge.....	29
1.4. Les théoriciens de la loi naturelle.....	37
1.4.1. L'opinion de Grotius sur les droits individuels.....	38
1.4.2. Pufendorf : la distinction entre le droit naturel et le droit positif.....	41
1.5. Le concept du droit naturel des théoriciens du contrat social.....	44
1.5.1 La loi de nature et la souveraineté chez Hobbes.....	46
1.5.2. Les origines de la pensée des droits de l'homme chez Locke.....	53
1.5.3. Rousseau : la notion de volonté générale.....	60
2. Approches des droits de l'homme des Déclarations du XVIII ^e siècle à la Déclaration des Nations Unies (1948).....	65
2.1. Burke : le citoyen en tant que sujet des droits de l'homme.....	71
2.2. Kant : Droit et liberté.....	76
2.3. Hegel et l'idée du droit.....	83
2.4. La distinction de Marx entre l'homme et le citoyen.....	91
2.5. Les classifications des droits de l'homme.....	100
2.5.1. La classification classique basée sur la relation individu-État.....	100
2.5.2. La classification historique.....	101
2.5.3. Le classement en trois générations.....	102
2.5.4. Classification des droits en « droits-libertés » et « droits-créances ».....	103
3. Le développement de la pensée des droits de l'homme depuis la Déclaration des Nations Unies jusqu'en 1980.....	106
3.1. La définition de Arendt des droits de l'homme : « Le droit d'avoir des droits ».....	107
3.2. La position de Strauss sur le droit naturel et son analyse de la crise de la philosophie politique.....	115

4. Le retour des droits de l'homme en réponse à la crise de la philosophie politique dans les années 1980.....	123
4.1. La crise de la philosophie politique et l'essor des sciences sociales.....	128
4.2. La pensée du droit politique comme réponse à la crise de la philosophie politique : Rawls.....	133
4.3. Le retour aux droits de l'homme en tant que sujet de philosophie politique dans la pensée française.....	139
4.3.1. Les influences du structuralisme et du marxisme sur la philosophie politique française.....	141
4.3.2. Les deux phases théoriques et pratiques du retour aux droits de l'homme dans la pensée française.....	146
4.3.3. Les approches du lien entre la démocratie et les droits de l'homme dans la pensée française.....	150
4.3.3.1. Les approches de la démocratie.....	151
4.3.3.2. Les deux approches de la politique des droits de l'homme : le cosmopolitisme moderne et le politique.....	153

DEUXIÈME PARTIE: LA RELATION ENTRE LE POLITIQUE ET LES DROITS DE L'HOMME DANS LA PENSÉE DE CLAUDE LEFORT.....159

1. Les compréhensions du politique.....	160
1.1. L'approche des sciences sociales.....	161
1.2. La dimension symbolique du politique.....	165
1.2.1. Merleau-Ponty et l'institution du social.....	166
1.2.2. Marx et Marxisme : l'institution symbolique de la politique.....	168
1.3. L'approche morale du politique : Les Nouveaux Philosophes.....	174
1.4. Les pensées du politique.....	176
1.4.1. La caractéristique constitutive du politique chez Machiavel.....	177
1.4.2. Strauss et le concept de <i>politeia</i>	181
1.4.3. Le cas du Totalitarisme avec et contre Arendt.....	187
2. Démocratie moderne et totalitarisme.....	195
2.1. Les caractéristiques de la démocratie moderne.....	196
2.1.1. La division et la dissolution des repères de la certitude.....	196
2.1.2. La dimension symbolique du pouvoir comme « lieu vide »	198
2.2. Le totalitarisme en tant que régime.....	200
2.2.1. Le rejet de la division.....	203
2.2.2. Le conflit artificiel et la division : l'« Autre » et le « peuple-Un »	205
3. Les droits de l'homme en tant que principe générateur de la démocratie.....	206

TROISIÈME PARTIE: JACQUES RANCIÈRE: LES DROITS DE L'HOMME ET LA POLITIQUE COMME UNE SITUATION RARE.....213

1. L'interprétation des crises de la philosophie politique dans la pensée française..	215
1.1. Première Crise.....	215
1.2. Deuxième Crise.....	219
2. Les Tensions de la philosophie politique.....	220
2.1. Première tension : La philosophie politique réprimant la politique	220
2.1.1. Les Trois Formes de la Philosophie Politique : l'archi-politique, la para-politique et la méta-politique.....	223
2.1.2. La critique des philosophes politiques.....	226

2.2. Deuxième tension : Entre la politique et la police.....	228
2.2.1. Définition de la police.....	228
2.2.2. Le partage du sensible.....	231
2.2.3. La logique de l' <i>arkhè</i>	232
2.2.4. Définition de la Politique.....	234
2.2.5. Le processus de la politique : l'égalité.....	238
2.3. Le résultat de tensions : La Méésentente (<i>Dissensus</i>)	241
3. Le Politique comme la rencontre de deux Processus Hétérogènes	246
3.1. Le traitement d'un tort.....	248
3.2. L'activité de subjectivation.....	249
4. Oligarchie et démocratie : les définitions et les différences.....	253
4.1. Le scandale de la démocratie.....	254
4.2. Les Caractéristiques démocratiques de l'oligarchie.....	260
5. Changement de sujet des droits de l'homme : du citoyen à la victime.....	263
CONCLUSION.....	275
BIBLIOGRAPHIE.....	299
CURRICULUM VITAE ACADÉMIQUE.....	314

ABRÉVIATIONS

AA: Akademieausgabe

Centre : Centre de recherches philosophiques sur le politique

Déclaration américaine : Déclaration d'indépendance des États-Unis (1776/
Déclaration unanime des treize États unis d'Amérique)

Déclaration française: Déclaration française des droits de l'Homme et du citoyen
(1789)

Déclaration des Nations Unies : Déclaration universelle des droits de l'Homme
(1948)

ONU: Organisation des Nations Unies

URSS : Union des Républiques Socialistes Soviétiques

Œuvres de Claude Lefort

EP: *Essais sur le politique XIX^e-XX^eSiècles*, Paris, Éditions du Seuil, 1986.

EEP : *Écrire A l'épreuve du Politique*, Calmann-Lévy, 1992.

FH: *Les Formes de l'Histoire*, Éditions Gallimard, 1978.

ID : *L'Invention démocratique : Les Limites de la domination totalitaire*, Paris :
Fayard, 1994.

TPE : *Le Temps présent écrits 1945-2005*, Belin, 2007.

Œuvres de Jacques Rancière

BP : *Aux Bords du politique*, La Fabrique-Éditions, 1998.

DPA: *Dissensus on Politics and Aesthetics*, éd. et trad.par Steven Corcoran,
Continuum, 2010.

HD : *La Haine de la Démocratie*, La Fabrique-Éditions, 2005.

M : *La Méésentente: Politique et philosophie*, Galilée, 1995.

PP: *Le Philosophe et ses pauvres*, Flammarion, 2007.

RÉSUMÉ

Le **sujet** de la présente thèse doctorale porte sur la relation entre les droits de l'Homme et les concepts *du politique* et de *la politique* de Claude Lefort et Jacques Rancière. Notre étude poursuit quatre **objectifs** complémentaires : 1) Démontrer qu'un retour aux droits de l'Homme s'est produit dans les années 1980 ; 2) Considérant la théorie selon laquelle la philosophie politique a perdu de son importance comparativement aux autres domaines de la philosophie et que les philosophes ne se penchaient pas sur les sujets relevant de ce champ, affirmer que le retour aux droits de l'Homme a également permis de revitaliser la philosophie politique au cours du XX^e siècle ; 3) Souligner que cette revitalisation a été renforcée par des études portant sur le concept du politique ; 4) Soutenir la pensée de Lefort et Rancière selon laquelle les droits de l'Homme ne peuvent être féconds, dynamiques et authentiques que lorsqu'ils sont réalisés dans le domaine du politique, au-delà des sphères de la politique, du droit et de la morale.

Au début des années 1980, il apparaît clairement que les philosophes et les universitaires, ainsi que les intellectuels en général, se tournent à nouveau, après une longue interruption, vers les droits de l'Homme avec un grand intérêt sur le plan politique et philosophique. Les débats relatifs aux droits de l'Homme menés au cours de ces années ont également conduit à la réémergence et à la réflexion sur des sujets tels que la démocratie, la citoyenneté, l'autonomie ou encore l'égalité, qui relèvent directement de la philosophie politique contemporaine. Il existe en réalité une grande pluralité d'approches du sujet, et tant de divergences d'interprétations. En vue de les examiner, la présente étude a été organisée en trois parties.

La partie consacrée à l'« histoire et le développement philosophique associé » de la pensée des droits de l'Homme correspond à la « Première partie : Développement philosophique et historique de la pensée des droits de l'Homme ». Dans les deuxième et troisième parties, nous soutenons qu'après les années 1980, en particulier dans la philosophie politique française, le concept du politique de Lefort ainsi que le concept de la politique de Rancière ont occupé une place centrale dans la pensée des droits de l'Homme. Pour ces raisons, les deux autres parties principales de la présente thèse sont définies comme suit : « Deuxième partie : la relation entre le politique et les droits de l'Homme dans la pensée de Claude Lefort » et « Troisième partie : Jacques Rancière : les droits de l'Homme et la politique comme une situation rare ».

Le sujet de la première partie concerne les concepts de propriété, d'État, de droit, de justice, d'égalité et de liberté chez les philosophes dans le cadre du droit naturel en lien avec le concept des droits de l'Homme jusqu'aux années 1980, qui sont considérées comme le moment du retour aux droits de l'Homme. À cette fin, le premier chapitre de cette partie, « 1. La pensée de la loi naturelle de la Grèce antique aux Déclarations du XVIII^e siècle » que nous avons divisé en quatre sections,

comporte une analyse de la philosophie grecque antique à travers les pensées de Platon, des sophistes et d'Aristote, celle des stoïciens avec Zénon et Cicéron, puis la pensée médiévale d'Augustin et de Thomas d'Aquin, celle des théoriciens de la loi naturelle avec Hugo Grotius et Samuel von Pufendorf, mais également celle des contractualistes avec Thomas Hobbes, John Locke et Jean-Jacques Rousseau, et enfin, la Déclaration d'indépendance des États-Unis (1776) et la Déclaration française des Droits de l'Homme et du Citoyen (1789) proclamées au XVIII^e siècle.

Dans le sous-chapitre « 1.1. L'opposition entre *Nomos* (νόμος) et *Physis* (φύσις) dans la philosophie grecque antique : Platon, les sophistes et Aristote », il est démontré que l'affinité terminologique entre *dikē* (justice/δίκη), *dikaion* (droit/δίκαιον) et *dikaioσynē* (notion de justice/δικαιοσύνη) trouve son origine chez Platon et persiste chez Aristote, et même chez Rawls. Par ailleurs, les Sophistes ont contribué à la constitution de la tradition classique de la loi naturelle de par leur approche du *nomos* et de la *physis*. Dans le sous-chapitre suivant « 1.2. Le stoïcisme : le cosmopolitisme antique », ce dernier est analysé au regard de la conception du penseur stoïcien antique Zénon d'une loi commune dérivée des principes de la raison (*nomos koinos*/νόμος κοινός) et de la parabole du *kosmopolites* (κοσμοπολίτης) de Diogène. Cicéron a rapidement fait du concept théorique de « citoyenneté mondiale » une motivation politique. Dans la pensée grecque antique comme dans la pensée stoïcienne, le concept de Droit (*Ius*) précède celui de droit et la distinction entre ces deux notions n'a pas encore été établie. Le sous-chapitre « 1.3. La relation entre la loi naturelle et la loi de nature au Moyen-Âge » fait état de l'emploi de l'idée de *Ius* (Droit) dans son acception de commandement de Dieu et de lois divines, de la dimension révolutionnaire des droits dans la pensée chrétienne par la reconnaissance de tous les êtres humains comme étant l'image de Dieu (*imago Dei*), et par conséquent la reconnaissance de tous les êtres humains comme étant à la fois égaux et singuliers. Cependant, le fait que cette égalité relève d'une égalité religieuse plutôt qu'une égalité politique se reflète dans les enseignements d'Augustin et de Thomas d'Aquin, qui ont structuré l'idéologie officielle de l'Église sur des sujets tels que la trinité chrétienne, le libre arbitre, le droit naturel ou encore le droit divin. La section « 1. 4. Les théoriciens de la loi naturelle » expose le fait qu'au XVI^e siècle, en raison de l'évolution des conceptions de la nature, le Droit s'est progressivement dissocié de la religion et la politique de la théologie, et que cette distinction dans ces domaines fondamentaux a également affecté d'autres disciplines. Lorsque des chaires de loi naturelle ont été initialement créées dans les universités, la loi naturelle a été réexaminée et une dissociation a été établie entre le droit classique et le droit moderne. « 1.4.1. L'opinion de Grotius sur les droits individuels » expose la manière dont Hugo Grotius définit la source de la loi naturelle comme indépendante de l'existence de Dieu, faisant de lui le fondateur de la loi naturelle moderne. Le prolongement par Samuel Von Pufendorf de la conception laïque et rationaliste de la loi naturelle de Grotius est développé dans le sous-chapitre suivant, « 1.4.2. Pufendorf : la distinction entre le droit naturel et le droit positif ». Les travaux des deux théoriciens de la loi naturelle, et notamment le concept de socialisation, constituent les fondements de la pensée des théoriciens du contrat social et des Déclarations du XVIII^e siècle. Dans « 1.5. Le concept du droit naturel des théoriciens du contrat social », il est exposé que Thomas Hobbes, John Locke et Jean-Jacques Rousseau, qui se sont réunis sous la dénomination de contractualistes dans la période intermédiaire précédant le siècle des Lumières, ont soutenu que le pouvoir et son origine devaient résider dans la raison humaine, et non dans l'ordre et les commandements divins. « 1.5.1 La loi de nature et la souveraineté chez Hobbes » approfondit les réflexions de Hobbes qui opère une distinction précise entre le droit

naturel et la loi de nature et considère que le droit naturel consiste pour les individus à se défendre en employant tous les moyens pour préserver leur liberté. Selon lui, la fondation de l'État s'explique par le désir de l'Homme de protéger sa propre existence, et lorsque la transition vers l'état civil est réalisée, l'Homme renonce à tous ses droits et la loi y devient déterminante. Dans « 1.5.2. Les origines de la pensée des droits de l'Homme chez Locke », il est expliqué que Locke souligne que la propriété est un droit dans la transition vers l'état civil, tout en définissant le droit à la propriété dans un sens large, c'est-à-dire la propriété comme la vie, la liberté et les possessions de l'Homme. Locke, avec son idée de la poursuite du bonheur, a eu une influence sur la Déclaration américaine, tandis que sa mention du droit de résistance a inspiré la Déclaration française. Les critiques de Rousseau à l'égard des représentations de l'état de nature de Grotius, Pufendorf, Hobbes et Locke sont analysées dans « 1.5.3. Rousseau : la notion de volonté générale ». Si Rousseau reconnaît que l'être humain est animé par le désir de sociabilité, il explique le désir de perfectibilité, auquel il accorde une importance prioritaire, par l'état civil et la volonté générale. Le début de la section est consacré à l'analyse du processus historique de distinction entre la loi naturelle et le droit naturel. Cet intérêt s'établit dans les dichotomies *nomos-physis* et état de nature–état civil au regard de la loi naturelle et du droit positif, ainsi que dans les concepts de loi, de justice, de propriété, de législation et d'égalité en lien avec le concept de droit avec l'apport des contractualistes

Quand bien même le concept d'égalité ne se caractérise pas par une applicabilité proprement universelle, la possibilité de le formuler sans réserve dans la sphère intellectuelle, notamment chez Locke et Rousseau, constitue le facteur prédominant qui a exercé une influence directe sur les Déclarations. Au XVIII^e siècle, après la proclamation de la Déclaration américaine de 1776 et de la Déclaration française de 1789 ainsi que l'inclusion de la notion de « droits de l'Homme » dans ces Déclarations, celle-ci est explicitement employée dans les textes philosophiques et a remplacé les termes « droits individuels », « droits naturels » et « droits innés », si bien que les Déclarations ont fait l'objet de nombreux débats. Le deuxième chapitre intitulé « Approches des droits de l'Homme des Déclarations du XVIII^e siècle à la Déclaration des Nations Unies (1948) » développe l'introduction de la notion de liberté à la pensée des droits par Emmanuel Kant, G.W. Friedrich Hegel, Karl Marx et, dans une moindre mesure, Edmund Burke, ainsi que la classification des droits de l'Homme. « 2.1. Burke : le citoyen en tant que sujet des droits de l'Homme » détaille les critiques de la Révolution française de Burke et sa définition des droits de l'Homme en tant que droits métaphysiques ou faux droits. Celui-ci soutient que les véritables droits des humains correspondent aux droits de citoyenneté et élabore à ce titre une dichotomie entre les êtres humains et les citoyens en termes de droits. Dans « 2.2. Kant : le droit et la liberté », le lien entre les lois morales, juridiques et éthiques est analysé en relation avec les lois de liberté et les droits. Sa contribution à la pensée cosmopolite moderne y est également abordée. Deux aspects sont mentionnés dans « 2.3. Hegel et l'idée du droit », à savoir l'émergence des droits de l'Homme comme un sujet de prédilection au XX^e siècle et le retour à la pensée de Hegel. Sont analysées la manière dont Hegel distingue l'idée de droit du droit abstrait et la loi naturelle, mais également sa conception de la liberté et ses critiques de la Révolution française. Les observations de Marx à l'égard de la Révolution française et ses positions sur les droits de l'Homme sont évaluées sous trois angles dans « 2.4. La distinction de Marx entre l'homme et le citoyen » : la distinction qu'il établit entre les droits de l'Homme et les droits de citoyenneté, son

échec à saisir le moment du politique, ainsi que la détermination de ses positions sur le concept de propriété, qui occupe une place prépondérante dans les études sur la loi naturelle, avec celles de Pierre-Joseph Proudhon. Enfin, le sous-chapitre « 2.5. Les classifications des droits de l'Homme » aborde les droits de l'Homme désormais proclamés et les débats associés sous d'autres dimensions, à savoir l'aspect historique (« 2.5.2. La classification historique »), philosophique (« 2.5.4. Classification des droits en “droits-libertés” et “droits-créances” »), politique (« 2.5.1. La classification classique basée sur la relation individu-État ») et chronologique « 2.5.3. Le classement en trois générations ».

La plupart des publications universitaires sur l'histoire et le développement philosophique des droits de l'Homme analysent de manière séquentielle ces derniers en trois étapes. Les deux premiers, tels que nous les avons divisés, correspondent aux réflexions des philosophes sur le concept de droits dans le cadre de la compréhension de la loi naturelle jusqu'aux Déclarations du XVIII^e siècle, puis sur le concept de « droits de l'Homme », qui a été déclaré et défini à partir de ce siècle jusqu'à la Déclaration des Nations Unies de 1948. La troisième étape comprend les considérations contemporaines sur les droits de l'Homme, depuis les réflexions qui ont suivi la Déclaration des Nations Unies de 1948 jusqu'à nos jours. Les années 1980 témoignent d'un retour marqué aux droits de l'Homme dans les travaux de philosophie politique, de sciences politiques et d'autres sciences sociales. Par conséquent, cette période a été divisée en deux temps : « 3. Le développement de la pensée des droits de l'Homme depuis la Déclaration des Nations Unies jusqu'en 1980 » et « 4. Le retour des droits de l'Homme en réponse à la crise de la philosophie politique dans les années 1980 ». Cette distinction est également liée aux deux premiers objectifs de la présente thèse, à savoir la rupture dans les études portant sur la loi naturelle à partir de Hegel après la proclamation des Déclarations, ainsi que le développement des sciences sociales et leur usage des concepts de la philosophie politique et la disparition de la philosophie politique parmi les autres domaines de la philosophie. Au cours de cette période, les politologues, les théoriciens et les sociologues ont apporté des contributions positives et concrètes aux droits de l'Homme, qui ne constituaient pas un sujet d'étude légitime aux yeux des philosophes. Les deux penseurs qui ont inversé la tendance dans le domaine de la philosophie au cours de cette période intermédiaire sont Hannah Arendt et Leo Strauss. Dans « 3.1. La définition d'Arendt des droits de l'Homme : “Le droit d'avoir des droits” », sont développées les positions d'Arendt qui, contrairement à ses contemporains, évalue le phénomène du totalitarisme dans sa singularité et dans son rapport à la loi. Le concept d'Arendt du « droit d'avoir des droits » a particulièrement influencé le cosmopolitisme moderne. Dans « 3.2. La position de Strauss sur le droit naturel et son analyse de la crise de la philosophie politique », la confrontation de Strauss au positivisme et l'historicisme, qui sont à l'origine du manque de normativité de la philosophie politique de son époque, est évaluée avec le retour aux classiques dans le contexte de la crise de la philosophie, de l'histoire et de la science ainsi qu'avec la notion de *politeia*.

Le chapitre « 4. Le retour des droits de l'Homme en réponse à la crise de la philosophie politique dans les années 1980 » développe la manière dont les événements politiques qui se sont déroulés dans le monde au cours des années 1980 ont créé un terrain propice aux réflexions sur le concept des droits de l'Homme. Les aspects tels que la validité des explications rationalistes dans les sciences sociales, en particulier dans les sciences politiques, qui a conduit au déclin de la philosophie

politique, ainsi que la généralisation du principe de la distinction faits/valeurs, sont évalués dans « 4.1. La crise de la philosophie politique et l'essor des sciences sociales ». Au terme de ce processus, comme le souligne Marcel Gauchet, un retour aux fondements juridiques a eu lieu afin de s'affranchir de la conception exclusive que la science et l'histoire avaient imposée à la société. *La Théorie de la justice* de John Rawls publiée en 1971 marque le retour à ces fondements avec la revendication d'une justification philosophique. Ce moment, que Rawls incarne, est analysé dans « 4.2. La pensée du droit politique comme réponse à la crise de la philosophie politique : Rawls ». Les critiques que nous avons formulées au sujet de l'ouvrage de Rawls, qui a comblé le déficit persistant de normativisme en philosophie politique et l'a consacré comme un éminent philosophe des systèmes, portent sur le fait qu'il n'a pas établi l'autonomie du politique, ni traité de la problématique du régime, et a évalué les droits de l'Homme selon une norme minimale. Les penseurs français, qui sont considérés comme occupant une position unique dans les travaux et les approches dans le domaine des droits de l'Homme et qui expriment une position indépendante des conceptions de Rawls, sont évoqués dans « 4.3. Le retour aux droits de l'Homme en tant que sujet de philosophie politique dans la pensée française ». Le sous-chapitre « 4.3.1. Les influences du structuralisme et du marxisme sur la philosophie politique française » révèle la manière dont la pensée de gauche française, soumise au structuralisme et au marxisme, a rejeté le champ et la nature réelle des droits de l'Homme, et comment ce rejet s'est confronté aux événements politiques. Les deux phases du retour aux droits de l'Homme dans la pensée française sont évoquées dans « 4.3.2. Les deux phases théoriques et pratiques du retour aux droits de l'Homme dans la pensée française ». La mise à l'ordre du jour par la pensée française du totalitarisme en relation avec les événements vécus, ainsi que sa position à l'égard de la démocratie et des droits de l'Homme, sont analysées dans « 4.3.3. Les approches du lien entre la démocratie et les droits de l'Homme dans la pensée française ». Le sous-chapitre « 4.3.3.1. Les approches de la démocratie » présente les approches de la démocratie, en particulier les réflexions relatives à la Révolution française. La dernière section de la première partie « 4.3.3.2. Les deux approches de la politique des droits de l'Homme : le cosmopolitisme moderne et le politique » met en évidence le caractère constant, cohérent et incomplet des discours sur les droits de l'Homme en raison de leur dimension abstraite et de la diversité de ses acteurs. De nos jours, les débats modernes sur les droits de l'Homme ne se limitent pas à des considérations purement philosophiques sur les fondements et la teneur des droits, mais portent davantage sur le sens et les possibilités d'une politique ou d'une loi fondée sur les droits, sans pour autant renoncer à la dimension philosophique. Bien qu'il existe de nombreuses approches, celles qui évoquent les possibilités qu'une politique des droits de l'Homme est susceptible apporter à la démocratisation revêtent une importance toute particulière. Deux démarches représentent cette perspective : la structuration de la politique des droits de l'Homme à partir d'une conception des droits orientée vers le cosmopolitisme, et le caractère agonistique et procédural des droits qui en font un terrain de lutte politique dynamique. Lefort et Rancière, dont les approches sont discutées dans les deuxième et troisième parties, sont les représentants majeurs de la seconde approche.

La deuxième partie intitulée « La relation entre le politique et les droits de l'Homme dans la pensée de Claude Lefort » est consacrée aux travaux de la deuxième période de Lefort dans lesquels il situe le concept du politique au centre des réflexions sur le totalitarisme, la démocratie et les droits de l'Homme. Le chapitre « 1. Les compréhensions du politique » comprend deux sections, dans la

mesure où Lefort évalue les conceptions des philosophes du politique dans son analyse de l'histoire de la philosophie politique, des classiques aux modernes. Ce chapitre expose les critiques de Lefort à l'égard des sciences sociales, du marxisme et des Nouveaux Philosophes, qu'il considère comme incapables de fournir une explication du totalitarisme en raison du fait qu'ils négligent la distinction conceptuelle entre le politique et la politique. « 1.1. L'approche des sciences sociales » examine l'accent mis par Lefort sur la conception par les sciences sociales de la politique comme un sous-domaine au même titre que le droit, l'économie ou encore l'esthétique pour en faire le sujet d'une science. Il examine également les conséquences de l'objectivation de la politique uniquement comme un champ d'institutions et d'activités. Dans la première section du sous-chapitre « 1.2. La dimension symbolique du politique », se trouve le paragraphe « 1.2.1. Merleau-Ponty et l'institution du social ». Celui-ci révèle que, bien que Lefort ait été influencé par la pensée de son professeur Maurice Merleau-Ponty sur la première division du social, qui a orienté sa lecture de Marx, il lui reprochait de ne pas avoir su dissocier la sphère du politique de l'organisation sociale. La seconde phase « 1.2.2. Marx et Marxisme : l'institution symbolique de la politique » présente la critique de Lefort de la conception de Marx de la politique comme superstructure, en tant que reflet direct de l'économie, ainsi que son aspiration à une société sans classes, en dépit du fait que Marx ait eu l'intuition de la division. « 1.3. L'approche morale du politique : Les Nouveaux Philosophes » examine la critique de Lefort à l'égard des Nouveaux Philosophes qui préconisent un éloignement de la politique au profit des approches morales, alors même que ces derniers ont contribué à l'établissement d'un consensus antitotalitaire. La seconde unité « 1.4. Les pensées du politique » expose les analyses de Lefort des trois philosophes dont l'apport historique au concept du politique est indéniable, à savoir Machiavel, Strauss et Arendt. Lefort souligne que Machiavel conçoit la division fondamentale sous la notion du *conflit* entre les gouvernants et les gouvernés, comme détaillé dans « 1.4.1. La caractéristique constitutive du politique chez Machiavel ». « 1.4.2. Strauss et le concept de *politeia* » traite de la problématique de Lefort relative à la manière dont la division des objectifs du politique vers l'organisation du social s'opère dans les régimes, en association avec le concept de *politeia* de Strauss. Dans « 1.4.3. Le cas du Totalitarisme avec et contre Arendt », il est fait état de l'affirmation de Lefort selon laquelle Arendt et lui ont collaboré à un stade très précoce dans leur démarche de compréhension du totalitarisme et l'appréhension de celle-ci en tant que régime. Il reproche néanmoins à Arendt de ne pas inclure la dimension de la démocratie dans sa pensée en raison de la distinction rigide qu'elle établit entre le politique et le social. Le deuxième chapitre « 2. Démocratie moderne et totalitarisme » est consacré à l'analyse de Lefort de la démocratie et du totalitarisme, ce dernier étant défini comme une contre-révolution face à l'incertitude de la démocratie. Pour cette raison, cette section est divisée en deux sous-chapitres : « 2.1. Les caractéristiques de la démocratie moderne » et « 2.2. Le totalitarisme en tant que régime ». L'évaluation de Lefort des notions de conflit de Machiavel et de division de Merleau-Ponty et Strauss est développée dans « 2.1.1. La division et la dissolution des repères de la certitude ». Tout en présentant ces concepts comme une caractéristique de la démocratie, il reprend également de Tocqueville l'idée de la dissolution des repères de la certitude, c'est-à-dire la séparation du pouvoir, de la loi et du savoir, et la présente comme une autre spécificité de la démocratie. Dans « 2.1.2. La dimension symbolique du pouvoir comme "lieu vide" » sont mis en évidence les conséquences du fait que les démocraties n'éliminent pas les conflits et gouvernent selon le principe que leur pouvoir émane du peuple, mais également que ce même pouvoir n'appartient à

personne. Lefort souligne que le maintien du pouvoir à une portée symbolique dans les démocraties témoigne du fait que le lieu du pouvoir reste constamment vide. Quant au totalitarisme, il constitue une attaque contre l'incertitude du lieu vide du pouvoir en démocratie. « 2.2. Le totalitarisme en tant que régime » présente la position de Lefort qui considère que le totalitarisme ne peut être expliqué par des déclinaisons classiques telles qu'un événement passé, une idéologie, la tyrannie, ou encore le despotisme. Il identifie le totalitarisme comme un régime dans lequel la division sociale et la division entre l'État et la société sont rejetées, où le conflit est neutralisé et où le pouvoir, la loi et le savoir (repères de la certitude) se confondent, comme analysé dans « 2.2.1. Le rejet de la division ». Dans « 2.2.2. Le conflit artificiel et la division externe : l'«Autre» et le «peuple-Un» » sont développées les positions de Lefort qui, en réponse à l'assertion selon laquelle une division de type primitif prévaudrait dans le totalitarisme, soutient que les sociétés primitives présentent de division interne, mais que le totalitarisme a une division artificielle pour établir une unité. La division artificielle correspond à la nécessité de faire appel à un Autre pour assurer l'unité du totalitarisme, où l'ensemble des éléments – le parti, son chef, l'organisation, etc. – est transformé en un corps politique en tant que « peuple-Un ». Le dernier chapitre « 3. Les droits de l'Homme en tant que principe générateur de la démocratie » présente une analyse des conceptions de Lefort qui distingue la démocratie de ses déclinaisons antérieures en abordant le conflit, la division et la dissolution des repères de la certitude comme caractéristiques de celle-ci. Il fait toutefois remarquer que ces spécificités des démocraties présentent aussi le défaut de faire l'objet d'attaques totalitaires. Il s'interroge sur les moyens dont dispose la démocratie pour contrer les dérives totalitaires et affirme que la réponse réside dans les droits. Il est ici mis en évidence que pour Lefort, les luttes pour les droits de l'Homme sont les principes générateurs de la société démocratique, et que dans l'ordre le plus strict, la simple invocation de ces droits constitue l'élément le plus puissant permettant de repousser les limites.

La troisième partie « Jacques Rancière : les droits de l'Homme et la politique comme une situation rare » est consacrée aux réflexions tardives de Jacques Rancière, qui mène des recherches sur la philosophie politique et aborde le débat sur les droits de l'Homme selon une approche fondée sur l'opposition entre philosophie et politique. Rancière, comme Lefort, recourt au concept de politique au vu des crises de la philosophie politique dans la pensée française après les années 1980. Dans le chapitre « 1. L'interprétation des crises de la philosophie politique dans la pensée française », la « 1.1. Première Crise » concerne les débats autour du « Retrait de la politique », Rancière ayant entretenu un dialogue silencieux avec Lefort au Centre de Recherches Philosophiques sur le Politique, où ces échanges ont été organisés. La « 1.2. Deuxième Crise » est relative à la diffusion des pensées de Rawls et du néolibéralisme, et donc de la justice distributive. Ces deux crises ont conduit à l'émergence de deux tensions dans la pensée de Rancière sur la philosophie politique. Le deuxième chapitre « 2. Les Tensions de la philosophie politique » vise à montrer que Rancière, comme Lefort, dans sa lecture de l'histoire de la philosophie, étudie les manières dont les philosophies des penseurs répriment la politique. Dans le sous-chapitre « 2.1. Première tension : La philosophie politique réprimant la politique », sont analysées les réflexions de Rancière sur les manières dont la philosophie a réprimé la politique, de la Grèce antique à nos jours. La division par Rancière de ces trois formes de répression est exprimée dans la section « 2.1.1. Les Trois Formes de la Philosophie Politique : l'archi-politique, la para-politique et la méta-politique ». Les formes de répression qui apparaissent de nos jours sont

notamment en rapport avec la définition établie par Rancière de la première crise. Il souligne les raisons pour lesquelles il ne se considère pas comme un philosophe politique, et notamment la nécessité d'une approche multidisciplinaire du concept de mésentente, comme détaillé dans « 2.1.2. La critique des philosophes politiques ». Cette section se réfère à la deuxième crise, et propose une analyse de la dimension pratique de la tension théorique exprimée par Rancière entre la philosophie et la politique à travers une réflexion sur la tension entre la police et la politique. « 2.2. Deuxième tension : Entre la politique et la police » développe les positions de Rancière qui considère que les trois formes de la philosophie politique correspondent également aux trois formes de la police. L'organisation de la société à laquelle il fait référence à travers le concept de police est présentée dans « 2.2.1. Définition de la police », à savoir la répartition des différentes entités qui composent l'ensemble de la société, ainsi que la division des rôles et des occupations dans celle-ci. « 2.2.2. Le partage du sensible » est consacrée à l'importance, dans l'ordre policier de Rancière, de la distribution du rôle ou même du non-rôle de qui doit être visible et audible. En outre, il soutient que la notion de qui ne compte pas ou est sans part constitue l'essence de la police. Dans « 2.2.3. La logique de l'*arkhè* » est présentée sa position selon laquelle la fonction principale de la politique consiste à perturber l'*arkhè* de la police. En effet, il convient de considérer l'*arkhè* avec laquelle les ordres de la police sont établis ainsi que l'idée que la démocratie relève d'un régime d'an-*arkhè*. « 2.2.4. Définition de la Politique » propose un approfondissement de l'approche de Rancière qui analyse en premier lieu la logique de la police, puis ce que la politique n'est pas, afin d'appréhender le glissement de sens entre police et politique ; la méthode qu'il développe consiste à rechercher préalablement ce qu'un concept n'est pas. Selon lui, la politique se définit comme la rencontre de deux processus hétérogènes, à savoir le processus de police et celui d'égalité. La conception de Rancière de l'égalité active par opposition à la justice distributive et l'égalité passive est développée dans « 2.2.5. Le processus de la politique : l'égalité ». L'idée d'égalité de Rancière se réalise par la division hiérarchique de la police dans le *demos*, ou, pour reprendre les termes de Rancière, par le conflit entre les ayant-part et les sans-part. La similarité entre le célèbre concept de mésentente (dissensus) de Rancière et celle du conflit est abordée dans « 2.3. Le résultat de tensions : La Mésentente (*Dissensus*) ». Le chapitre « 3. Le Politique comme la rencontre de deux Processus Hétérogènes » est consacré à l'analyse de Rancière du concept du politique à travers la police et la politique. En effet, il définit la politique comme la rencontre des processus hétérogènes de la police et de l'égalité. À ce stade, Rancière augmente les paires de concepts, assimilant les affaires gouvernementales à la police, et l'égalité à la politique. Il ajoute même le concept d'émancipation à la dernière paire. La rencontre de ces deux niveaux correspond à l'émergence du politique. Tout comme la police et la politique possèdent leurs propres concepts, le concept de la politique est le traitement d'un tort, comme détaillé dans « 3.1. Le traitement d'un tort ». Selon Rancière, le conflit ou l'émergence de sujets entre ceux qui possèdent une part et les sans-parts permet la réalisation du politique. « 3.2. L'activité de Subjectivation » comporte une description des trois formes du processus de subjectivation. Le schéma conceptuel de Rancière prend forme à partir du chapitre « 4. Oligarchie et démocratie : les définitions et les différences ». Rancière reconnaît l'importance d'un gouvernement démocratique en vue de la réalisation de la politique. Toutefois, dans « 4.1. Le scandale de la démocratie », est analysée la manière dont il illustre le fait qu'il ne partage pas une compréhension classique de la démocratie à travers le recours à l'idée de l'*archè*. La police et les oligarchies correspondent à la version opposée de l'égalité que Rancière établit entre la politique et la démocratie. « 4.2. Les

Caractéristiques démocratiques de l'oligarchie » expose en quoi chaque régime présentant une organisation hiérarchique policière décrite par Rancière comporte des aspects oligarchiques. Enfin, le chapitre « 5. Changement de sujet des droits de l'Homme : du citoyen à la victime » présente ses critiques à l'égard de la notion de « droit d'avoir des droits » d'Arendt, qu'il considère comme une approche tautologique. Il relève également que de nos jours, les droits de l'Homme se sont éloignés de la dichotomie classique entre droits de l'Homme et droits de la citoyenneté pour évoluer dans une toute autre direction, à savoir celle de l'humanitarisme.

En conclusion de la présente étude est soulignée l'importance de la tentative de Lefort visant à justifier le débat qu'il a initié en identifiant le *moment* du retour aux droits de l'Homme avec l'équation qu'il qualifie de dissolution des repères de la certitude, en précisant avoir déterminé en particulier le politique, la division de la société, le conflit ainsi que la singularité de la démocratie. Si Rancière tend à fonder ses travaux sur le concept de la politique, il convient de souligner l'importance de sa position dans la pensée du politique. Il qualifie de police tout ordre social hiérarchisé et souligne la logique de l'*archè* de la police. À l'instar du concept de conflit de Lefort, le concept de *mésentente* (*dissensus*) révèle le lien entre les concepts de politique, de police et du politique. Rancière a également apporté de nouvelles perspectives au débat sur les droits de l'Homme en proposant une nouvelle approche des pratiques humanitaires contemporaines que Lefort n'a jamais abordées. À la suite de ces réflexions, la présente thèse s'achève par les conclusions établies sur les acquis des droits de l'Homme dès lors que ceux-ci sont extraits du champ traditionnel de la politique, où ils demeurent historiquement réduits à un débat abstrait, intellectuel et dépourvu de portée pratique, pour intégrer le champ du politique, qui est porté à l'ordre du jour d'une manière fondamentalement inédite.

ABSTRACT

The **subject** of this doctoral study is the relationship between Claude Lefort and Jacques Rancière's concepts of the political (*le politique*) and politics (*la politique*) with human rights. This study has four interrelated **objectives**: 1) To demonstrate that there was a return to human rights in the 1980's 2) To argue that the return to human rights also revived political philosophy, taking into account the thesis that political philosophy disappeared compared to other fields of philosophy in the 20th century and that philosophers were not interested in the issues of political philosophy 3) To emphasize that this revitalization was reinforced by studies on the concept of the political 4) To support Lefort and Rancière's idea that human rights can only be productive, dynamic and genuine when it is realized in the sphere of the political, beyond the sphere of politics, law and morality.

It is a very clear fact that in the early 1980's after a long time, both philosophers and academics, as well as intellectuals in general, once again turned to the issue of human rights politically and philosophically with great interest. The human rights debates carried out during those years enabled the issues which directly concern contemporary political philosophy such as democracy, citizenship, autonomy or even equality to be brought up and discussed again. However, the approaches to the subject are so diverse and the commentators differ from each other to such an extent that in order to cover all of them, we planned the study in three parts.

The "Chapter one: Philosophical and historical development of rights of man thought" is devoted to the "history of rights of man thought and its associated philosophical development". In the second and third chapters, we argue that after the 1980's, particularly in French political philosophy, Lefort's concept of the political as well as Rancière's concept of politics occupied a central place in human rights thought. For these reasons, the two other main chapters of this thesis are "Chapter two: The relationship between politics and human rights in the thought of Claude Lefort" and "Chapter three: Jacques Rancière: the human rights and politics as a rare situation".

The subject of the first chapter is the following: the philosophers' concepts of property, state, right, justice, equality and freedom within the framework of natural law related to the concept of human rights until the 1980's, which are considered as the moment of return to human rights. To this end, in the first section of this chapter, which we have divided into four parts, in "1. Natural Law Thought from Ancient Greece to the 18th-century Declarations", comprises an analysis of ancient Greek philosophy through the thoughts of Plato, the Sophists and Aristotle, Zeno and Cicero from the Stoics, the medieval thought of Augustine and Thomas Aquinas, natural law theoreticians Hugo Grotius and Samuel von Pufendorf, and also in the

title of social-contract philosophers Thomas Hobbes, John Locke and Jean-Jacques Rousseau, and finally, the Declaration of Independence of the United States (1776) and the French Declaration of the Rights of Man and of the Citizen (1789) proclaimed in the 18th century. In the sub-section “1.1. Distinction of *Nomos* (νόμος) and *Physis* (φύσις) in Ancient Greek Philosophy: Plato, the Sophists and Aristotle” is shown that the terminological affinity between *dikē* (justice/ δίκη), *dikaion* (right / δίκαιον) and *dikaioσynē* (concept of justice / δικαιοσύνη) finds its origin in Plato as well as in Aristotle and even up to Rawls. In addition, the Sophists contributed to the formation of the classical tradition of natural law tradition through their approach to *nomos* and *physis*. In “1.2. Stoicism: Ancient cosmopolitanism”, the idea of early cosmopolitanism is analyzed with regard to the conception of the ancient Stoic thinker Zeno of a common law derived from the principles of reason (*nomos koinos* / νόμος κοινός) and the parable of the *kosmopolites* (κοσμοπολίτης) of Diogenes. Cicero promptly transformed the theoretical thought of “world citizenship” into a political motivation. In ancient Greek thought as in Stoic thought, the concept of Law (*Ius*) precedes the concept of right and the distinction between these two notions has not been established yet. The use of the idea of *Ius* in the sense of God's command and divine laws in “1.3. The relationship between natural law and the law of nature in the Middle Ages” the revolutionary aspects of rights in Christian thought is through the recognition of all human beings as being the image of God (*imago Dei*), and therefore the recognition of all human beings as being both equal and singular. However, the fact that this equality is a matter of religious equality rather than political equality is reflected in the teachings of Augustine and Thomas Aquinas, which structured the official ideology of the Church on subjects such as the Christian trinity, free will, natural law or even divine law. In “1. 4. The theoreticians of natural law”, it is exposed that in the 16th century, due to the transformed concepts of nature, Law was gradually dissociated from religion and politics from theology, and that this distinction in these foundation spheres also affected other disciplines. When chairs of natural law were initially established in universities, natural law was re-examined and dissociation was established between classical law and modern law. “1.4.1. Grotius' view of individual rights” outlines how Hugo Grotius defines the source of natural law as independent of the existence of God, making him the founder of modern natural law. Samuel Von Pufendorf's extension of Grotius' secular and rationalist concept of natural law has been developed in the following sub-chapter, “1.4.2. Pufendorf : The distinction between natural law and positive law”. The works of the two natural law theorists, and the concept of socialization in particular formed the foundations of the thought of the social contract theorists and the Declarations of the 18th century. In “1.5. The view of natural law from the perspective of social contract theorists”, it is stated that Thomas Hobbes, John Locke and Jean-Jacques Rousseau, who came together as the social contract theorists in the interim period preparing the Age of Enlightenment, argue that the political power and its origin must reside in human reason, and not in divine order and commandments. “1.5.1 The law of nature and sovereignty in Hobbes” deepens the reflections of Hobbes who makes a precise distinction between natural right and the law of nature and considers natural right as individuals defending themselves by using all the ways to preserve their freedom. According to him, the foundation of the State is explained by all men inborn right to preserve their own life and when the transition to the civil state is carried out, men renounce all their rights and the law becomes decisive. In “1.5.2. The origins of rights of man thought in Locke”, it is explained that Locke emphasizes that property is a right in the transition to civil status, while defining the right to property in a broad sense, that is to say, property as

the life, liberty and possessions of man. Locke's idea of the pursuit of happiness influenced the American Declaration, while his mention of the right of resistance inspired the French Declaration. Rousseau's criticisms of descriptions of the state of nature of Grotius, Pufendorf, Hobbes and Locke are analyzed in "1.5.3. Rousseau: The concept of general will". Although Rousseau recognizes that the human being has a socialization drive, he explains the desire for perfectibility, to which he grants a priority importance, with the civil state and the general will. The beginning of the first section is devoted to the analysis of the historical process of distinction between natural law and natural right. This interest is established in the dichotomy *nomos–physis* and state of nature–civil state with regard to natural law and positive law, as well as in the concepts of Law, justice, property, legislation and equality (with the contribution of the social contract theorists) related to the concept of right.

Even if equality does not have a fully universal practicality, the fact that it can be mentioned without reservation in intellectual life (especially in Locke and Rousseau is) is the predominant factor which directly affects the Declarations. In the 18th century, since the 1776 American Declaration and the 1789 French Declaration were proclaimed and the concept of "rights of man" was included in these declarations, the concept of "rights of man" is clearly used in philosophical works instead of phrases such as individual rights, natural rights, and innate rights, so the Declarations were the subject of much debate and controversy. The second section entitled "2. Approaches to rights of man from the Declarations of the 18th century to the Declaration of the United Nations (1948)" includes the articulation of the concept of freedom to the thought of right by Immanuel Kant, G.W. Friedrich Hegel, Karl Marx and, to a lesser extent Edmund Burke and the classifications of human rights. "2.1. Burke: The citizen as a subject of rights of man" details Burke's criticisms of the French Revolution and his definition of rights of man as metaphysic rights. He asserts that genuine rights of man correspond to citizenship rights and as such develops a dichotomy between rights of human and citizen. In "2.2. Kant: Right and freedom", the connection between moral, legal and ethical laws is analyzed in relation to the laws of freedom and rights. His contribution to modern cosmopolitan thought is also discussed. In "2.3. Hegel and the concept of Right", two aspects of the return to Hegel are mentioned, with rights of man being a popular topic in the 20th century. The way in which Hegel distinguishes the idea of right from abstract right and natural law is analyzed, as well as his conception of freedom and his criticisms of the French Revolution. Marx's observations of the French Revolution and his positions on rights of man are assessed from three angles in "2.4. Marx's distinction between man and citizen": the distinction he draws between the rights of man and the rights of citizenship, his failure to seize the moment of the political, as well as the determination of his positions on the concept of property, which occupies a prominent place in studies on natural law, with those of Pierre-Joseph Proudhon. Finally, in the last part namely "2.5. The classifications of human rights" addresses the human rights now proclaimed and the associated debates under other dimensions, namely the historical aspect ("2.5.2. The historical classification"), the philosophical aspect ("2.5.4. Classification of rights into "rights-freedoms" and "rights-claims""), the political aspect ("2.5.1. The classic classification based on the individual-State relationship") and chronological "2.5.3. The classification in three generations".

Most academic publications on the history and philosophical development of human rights periodically analyze them in three stages. The first two, as we have divided them, correspond to the reflections of philosophers on the concept of right as

part of the understanding of natural law until the Declarations of the 18th century, followed by the concept of "rights of man" declared and defined from this century until the United Nations Declaration of 1948. The third stage includes contemporary interpretations on human rights, from the reflections that followed the United Nations Declaration from 1948 to the present day. The 1980's witnessed a marked return to human rights in the studies of political philosophy, political science and other social sciences. Therefore, this period was divided into two stages: "3. The development of Human Rights thought from the UN Declaration to 1980" and "4. The return of Human Rights as a response to the crisis of political philosophy in the 1980's ". This distinction is also linked to the first two objectives of the actual thesis, namely the rupture in the studies bearing on the natural law from Hegel after the proclamation of the Declarations, as well as the development of the social sciences and their use of the concepts of political philosophy and the disappearance of political philosophy among other fields of philosophy. During this period, political scientists, theoreticians and sociologists made positive and concrete contributions to human rights, which were not a satisfactory subject of study in the eyes of philosophers. The two thinkers who turned the tide in the field of philosophy during this intervening period were Hannah Arendt and Leo Strauss. In "3.1. Arendt's definition of human rights: "The right to have rights", Arendt evaluates the phenomenon of totalitarianism, unlike her contemporaries in its singularity and in relation to the law. Arendt's concept of the "right to have rights" in particular has influenced modern cosmopolitanism. In "3.2. Strauss' position on natural law and his analysis of the crisis of political philosophy", Strauss's confrontation with positivism and historicism, which are at the origin of the lack of normativity of the political philosophy of his time, is evaluated with the return to the classics in the context of the crisis of philosophy, history and science as well as with the notion of *politeia*.

In the section titled "4. The return of Human Rights as a response to the crisis of political philosophy in the 1980's", the political events that took place all over the world in 1980 provide a basis for the discussion of the concept of human rights. Aspects such as the validity of rationalist explanations in social and particularly in political sciences, which led to the decline of political philosophy, as well as the generalization of the principle of the fact / value distinction, are evaluated in "4.1. The crisis of political philosophy and the rise of the social sciences". At the end of this process, as Marcel Gauchet points out, a return to the legal foundations took place in order to free ourselves from the exclusive conception that science and history had imposed on society. John Rawls' *Theory of Justice* published in 1971 marks the return to these foundations with the claim of a philosophical justification. This moment, symbolized by Rawls, is analyzed in "4.2. The thought of political law as a response to the crisis of political philosophy: Rawls". Our criticisms of Rawls' work, which closed the normativity gap that had been felt for a long time in political philosophy and established him as an eminent systems philosopher, relates to the fact that he did neither establish the autonomy of the political, nor dealt with the problems of the regime, and assessed human rights at a minimum standard. French philosophers, who we consider to occupy a unique position in the work and approaches in the field of human rights and express a position independent of the conceptions of Rawls, are mentioned in "4.3. The return to human rights as a subject of political philosophy in French thought". Sub-chapter "4.3.1. The influences of structuralism and Marxism on French political philosophy" reveals the way in which French left-wing thought, subject to structuralism and Marxism, rejected the field and the real nature of human rights, and how this rejection is confronted with

political events. The two phases of the return to human rights in French thought are mentioned in “4.3.2. The theoretical and practical phases of the return to human rights in French thought”. French thought taking totalitarianism to the agenda in relation to the events experienced, as well as their attitudes towards democracy and human rights, are analyzed in “4.3.3. Approaches to the link between democracy and human rights in French thought”. Sub-chapter “4.3.3.1. Approaches to democracy” presents approaches to democracy and reflections on the French Revolution in particular. The last section of the first part “4.3.3.2. The two approaches to the politics of human rights: Modern cosmopolitanism and the political” highlights the constant, coherent and incomplete character of discourses on human rights due to their abstract dimension and the diversity of its actors. Nowadays, modern debates on human rights are not limited to purely philosophical considerations on the foundations and content of rights, but relate more to the meaning and possibilities of politics or a law based on rights, without renouncing the philosophical dimension. In spite of many approaches, the ones speaking about the possibilities that a human rights politics can bring to democratization are of particular importance. Two approaches represent this perspective: one is the structuring of human rights politics from a conception of rights oriented towards cosmopolitanism, and the other is the agonistic and procedural character of rights which enables them to form the ground of dynamic political struggle. Lefort and Rancière, whose approaches are discussed in the second and third parts, are the major representatives of the second approach.

In the main chapter of "Chapter two: The relationship between the political and human rights in Claude Lefort's thought", Lefort's second period studies which centre the concept of the political in the discussions of totalitarianism, democracy and human rights are examined. The section titled "1. Understanding of the political" is divided into two parts, as Lefort considers philosophers about their political views in his readings of the history of political philosophy, from the classics to the modern. In the first part, Lefort criticizes the social sciences, Marxism and New Philosophers, who do not care about the conceptual distinction between the political and the politics, and therefore he thinks they are insufficient to explain totalitarianism. “1.1. Approach of social sciences”, Lefort focuses on the consequences of social sciences seeing politics as sub-fields such as law, economics and aesthetics, making it a subject of science, and objectifying politics only as institutions and fields of activity. In the first section of sub-chapter “1.2. The symbolic dimension of the political”, the section “1.2.1. Merleau-Ponty and the institution of the social” is found. This reveals that although Lefort’s reading of Marx was influenced by the thought of his professor Maurice Merleau-Ponty on the premier division of the social, he criticized him for not having been able to dissociate the sphere of the political from the social. In the second phase, under the title “1.2.2. Marx and Marxism: The symbolic institution of politics”, Lefort criticizes Marx's approach to politics as a superstructure, a direct reflection of the economy, and also his aspiration for a classless society, despite having the intuition of division. “1.3. The moral approach to politics: The New Philosophers” examines Lefort's criticism of the New Philosophers who advocate a move away from politics in favor of moral approaches, even though the latter have contributed to the establishment of an anti-totalitarian consensus. The second section of sub-chapter “1.4. The thoughts of the political” presents Lefort’s analyzes of three philosophers whose historical contribution to the concept of the political is undeniable, namely Machiavelli, Strauss and Arendt. Lefort points out that Machiavelli conceives the fundamental division under the notion of the conflict between the rulers and the ruled, as detailed in “1.4.1. The constitutive characteristic

of the political in Machiavelli". "1.4.2. Strauss and the concept of *politeia*" exposes Lefort's problematic relating to the way in which the division of political objectives towards the organization of the social takes place in regimes, in association with Strauss's concept of *politeia*. In "1.4.3. In the case of totalitarianism with and against Arendt " mentions Lefort's assertion that he and Arendt collaborated at a very early stage in their approach to understanding totalitarianism and its apprehension as regime. Nevertheless, he criticizes Arendt for not including the dimension of democracy in her thought because of the strict distinction she establishes between the political and the social. The second chapter "2. Modern democracy and totalitarianism" is devoted to Lefort's analysis of democracy and totalitarianism, the latter being defined as a counter-revolution in the face of the uncertainty of democracy. For this reason, this section is divided into two sub-chapters: "2.1. The characteristics of modern democracy" and "2.2. Totalitarianism as a regime". In the first distinction, Lefort evaluates the concepts of conflict (*le conflit*) from Machiavelli, division (*la division*) from Merleau-Ponty and Strauss in "2.1.1. Conflict, Division and Dissolution of the markers of certainty". While presenting these concepts as a characteristic of democracy, he also takes the idea of dissolution of the markers of certainty (*la dissolution des repères de la certitude*), that is to say the separation of power, law and knowledge from Tocqueville and the presents itself as another characteristic of democracy. In "2.1.2. The symbolic dimension of power as an 'empty place'" the consequences of democracies not eliminating the conflict and governing according to the principle that their power emanates from the people, belong to no one are emphasized. Lefort underlines that the maintenance of power with a symbolic significance in democracies testifies that the place of power remains constantly empty. As for totalitarianism, it is an attack against the uncertainty of the empty place of power (*le lieu vide du pouvoir*) in a democracy. "2.2. Totalitarianism as a regime" presents the position of Lefort who considers that totalitarianism cannot be explained as a past event, an ideology, tyranny, or even despotism with classic variations. He identifies totalitarianism as a regime, in which social division and the division between state and society are rejected conflict is neutralized and power, law and knowledge (markers of certainty) merge, as analyzed in "2.2.1. The rejection of division". In "2.2.2. Artificial conflict and external division: the "Other" and the "People-as-One"" in response to the claim that there is a primitive-style division in totalitarianism, Lefort argues: There is no internal division in either forms of society but there is external division in both of them. Despite this similarity, the external division is established as an artificial division in order to found its unity in totalitarianism. Artificial division corresponds to the need to appeal to an Other (*l'Autre*) to ensure the unity of totalitarianism, where all the elements – the party, its leader, the organization, etc. – is transformed into a body politic as the "People-as-One" (*le peuple-Un*). The last chapter "3. Human rights as a generative principle of democracy" presents an analysis of Lefort's conceptions which distinguishes democracy from its previous versions by addressing the conflict, division and dissolution of the markers of certainty as characteristics of democracy. However, he points out that these features of democracies also have the defect of being the object of totalitarian attacks. He wonders about the means available to democracy to counter totalitarian excesses and affirms that the answer lies in rights. It is highlighted here that for Lefort, the struggles for human rights are the generative principles of democratic society, and even the application of these rights in the strictest orders is the strongest factor pushing the boundaries.

In the main chapter of "Third chapter: Jacques Rancière: Human rights and politics as a rare situation" is devoted to the mature reflections of Jacques Rancière, who conducts research on political philosophy and addresses the debate on human rights with politics versus philosophy. Rancière, like Lefort, resorts to the concept of politics in view of the crises of political philosophy in French thought after the 1980's. In the section "1. The interpretation of the crises of political philosophy in French thought", the "1.1. First Crisis" concerns the debates around the "Return of the political", Rancière having maintained a silent dialogue with Lefort at the Center for Philosophical Research on Politics, where these debates took place. The "1.2. Second Crisis" is about Rawls and neoliberal ideas and thus the distributive justice view becoming widespread. These two crises led to the emergence of two tensions about political philosophy in Rancière's thought. The second section "2. The tensions of political philosophy" aims to show that Rancière, like Lefort, in his reading of the history of philosophy, studies the ways in which the philosophies of philosophers repress politics. In sub-chapter "2.1. First tension: Political philosophy repressing politics", Rancière's reflections on how philosophy has repressed politics, from ancient Greece to the present day, are analyzed. Rancière's division of these three forms of repression is expressed in section "2.1.1. The three forms of political philosophy: Archi-politics, para-politics and meta-politics". Which forms of repression appear today are particularly related to Rancière's definition of the first crisis. He underlines the reasons why he does not consider himself a political philosopher, and the need for a multidisciplinary approach to the concept of disagreement in particular as detailed in "2.1.2. The critique of political philosophers". This section refers to the second crisis. Rancière offers the practical dimension of theoretical tension between philosophy and politics through the tension between police and politics. "2.2. Second tension: Between politics and the police" develops the positions of Rancière who considers that the three forms of political philosophy also correspond to the three forms of the police. The organization of society to which he refers through the concept of the police is presented in "2.2.1. Definition of the police", namely the distribution of the different entities that make up the whole of society, as well as the division of roles and occupations in it. "2.2.2. The distribution of the Sensible" is dedicated to the importance, in Rancière's police order, of the distribution of the role or even the non-role of who must be visible and audible. Moreover, Rancière argues that the idea of who will not be counted nor has no part constitutes the essence of the police. In "2.2.3. The logic of the *arche*", Rancière presents that the main function of politics is to disrupt the *arche* of the police. Indeed, it is worth considering the *arche* with which police orders are established as well as the idea that democracy is an-*arche* regime. In "2.2.4. Definition of politics" Rancière first examines the logic of the police and then what the politics is not, in order to understand the semantic shift between police and politics. It is Rancière's method to investigate what a concept is not first. According to him, politics is the encounter of two heterogeneous processes, namely the process of police and that of equality. Rancière's conception of active equality as opposed to distributive justice and passive equality is developed in "2.2.5. The process of politics: equality". Rancière's idea of equality is realized by the hierarchical division of the *demos* in the police order, that is, by the conflict between those who have a part and those who do not, as Rancière put it. The similarity between Rancière's well known concept of disagreement (*la mésentente* / *dissensus*) and that of conflict is discussed in "2.3. The result of tensions: The disagreement (Dissensus)". Chapter "3. The political as the encounter of two heterogeneous processes" is devoted to Rancière's analysis of the concept of the political through the police and politics.

Indeed, he defines politics as the meeting of the heterogeneous processes of police and equality. At this point, Rancière augments the pairs of concepts, equating government affairs with the police, and equality with politics. He even adds the concept of emancipation (*l'émancipation*) to the last pair. The meeting of these two levels corresponds to the emergence of the political. Just as the police and politics have their own concepts, the concept of the political is the treatment of a wrong (*le traitement d'un tort*), as detailed in "3.1. The treatment of a wrong". According to Rancière, the conflict or the emergence of subjects between those who have a part and those without part allows the realization of the political. "3.2. The subjectivation activity" includes a description of the three forms of the subjectivation process. Rancière's concept map emerges until he comes to the section entitled "4. Oligarchy and democracy: Definitions and differences" recognizes the importance of a democratic government for the realization of politics. However, in "4.1. The scandal of democracy", the way in which he illustrates that he does not share a classical understanding of democracy through the use of the idea of *arche* is analyzed. The police and the oligarchies correspond to the opposite version of the equality that Rancière establishes between politics and democracy. Rancière explains how all regimes with hierarchical police organization contain oligarchic elements in "4.2. The democratic characteristics of the oligarchy". Finally, chapter "5. Changing the subject of human rights: from citizen to victim" presents his criticisms of Arendt's notion of the "right to have rights", which he considers as a tautological approach. He also notes that nowadays, human rights have moved away from the classic dichotomy between human rights and citizenship rights to evolve in a completely different direction, namely humanitarianism.

Thus, in the conclusion, Lefort's discussion, which he started by determining the moment of the return to human rights, the importance of the attempt to explain democracy with especially political (*le politique*), division of society, conflict (*le conflit*) and resolution of signs of certainty (*la dissolution des repères de la certitude*) is shown. Even if Rancière tends to base his works on the concept of politics (*la politique*), it is worth emphasizing the importance of his position in the thought of the political. He qualifies all hierarchical social orders as the police and underlines the logic of the *arche* of the police. Similar to Lefort's concept of conflict, with the concept of disagreement (*la mésentente / dissensus*) he reveals the link between the concepts of politics, police and the political. Rancière also brought new perspectives to the human rights debate by offering a new approach to contemporary humanitarian practices that Lefort never addressed. As a result of all these discussions, our thesis ends with the inferences based on the achievements of human rights by leaving the traditional area of politics where human rights cannot go beyond being an abstract and non-practical intellectual discussion in the historical process and entering the field of the political, which has been brought to the agenda in a fundamentally new way.

ÖZET

Bu doktora çalışmasının **konusu** Claude Lefort ve Jacques Rancière'in politik-olan (*le politique*) ve politika (*la politique*) kavramlarının insan haklarıyla ilişkisidir. Bu çalışmanın birbiriyle bağlantılı dört **amacı** vardır. 1) İnsan haklarına 1980lerde bir geri dönüş yaşandığını göstermek, 2) 20.yüzyılda politika felsefesinin diğer felsefe alanlarıyla karşılaştırıldığında ortadan kaybolduğu ve filozofların politika felsefesinin konularıyla ilgilenmediği tezini göz önünde bulundurarak insan haklarına yaşanan dönüşün aynı zamanda politika felsefesini canlandırdığını öne sürmek, 3) Bu canlandırmayı politik-olan kavramı hakkında yapılan çalışmaların pekiştirdiğini vurgulamak, 4) Lefort ve Rancière'in insan haklarının politika, hukuk ve ahlak alanları dışında politik-olan alanında gerçekleştiğinde ancak üretici, dinamik ve hakiki bir oluşum olacağı düşüncesini desteklemektir.

1980li yılların başında hem filozofların ve akademisyenlerin hem de genel olarak entelektüel kesimlerin uzun bir aradan sonra insan hakları konusuna politik ve felsefi açıdan yeniden büyük bir ilgiyle yöneldikleri çok açık bir olgudur. Bu yıllardaki insan hakları tartışmaları demokrasi, yurttaşlık, özerklik, eşitlik vb. gibi çağdaş politika felsefesini doğrudan ilgilendiren konuların da tekrar gündeme gelmesini ve tartışılmasını sağlamıştır. Ancak konuya ilişkin yaklaşımlar öylesine büyük bir çeşitlilik içermekte ve yorumcular da birbirlerinden o derece ayrılmaktadır. Bunları kapsayabilmek için çalışmayı üç bölüm halinde planladık.

İnsan hakları düşüncesinin 'tarihi ve bununla bağlantılı olarak felsefi gelişimi' "Birinci Bölüm: İnsan Hakları Düşüncesinin Felsefi ve Tarihsel Gelişimi" bölümüdür. İkinci ve üçüncü bölümde 1980lerden sonra özellikle Fransız Politika Felsefesi'nde Lefort'un politik-olan ve Rancière'in politika kavramlarını merkeze alarak insan hakları düşüncesinde özgün bir konumda olduğunu savunuyoruz. Bu nedenlerle tezin diğer iki ana bölümü "İkinci Bölüm: Claude Lefort'un Düşüncesinde Politik-olan ve İnsan Hakları İlişkisi" ve "Üçüncü Bölüm : Jacques Rancière : Nadir Bir Durum Olarak Politika ve İnsan Hakları"dır.

İlk ana bölümün konusu şudur: insan haklarına dönüş momentini olarak kabul edilen 1980lere gelene kadar insan hakları kavramıyla ilgili doğal hukuk çatısı altında filozofların mülkiyet, devlet, hak, adalet, eşitlik ve özgürlük kavramları. Bu amaçla dört kısma ayırdığımız bu bölümün ilk kısmında "1. Eski Yunan'dan 18.yüzyıl Bildirgelerine Kadar Doğal Hukuk Düşüncesi"nde 18. Yüzyıl'da ilan edilmiş Amerikan Bağımsızlık Bildirgesi (1776) ve Fransız İnsan Hakları ve Vatandaşlık Bildirgesi'ne (1789) kadar Eski Yunan düşüncesinden Platon, Sofistler ve Aristoteles; Stoacılar Zenon ve Cicero; Ortaçağ düşüncesinden Augustinus ve Aquinas; doğal hukuk teorisyenlerinden Hugo Grotius ve Samuel von Pufendorf; toplum sözleşmecileri başlığında ise Thomas Hobbes, John Locke ve Jean-Jacques Rousseau'nun görüşleri vardır. "1.1. Eski Yunan Felsefesinde *Nomos* (νόμος) ve

Physis (φύσις) Ayrımı: Platon, Sofistler ve Aristoteles”te *dikē* (adalet/ δίκη), *dikaion* (haklı/δίκαιον) ve *dikaioσynē* (adalet kavramı/δικαιοσύνη) arasındaki terminolojik yakınlık Platon ile başlar, Aristoteles ve hatta Rawls’a kadar devam eder. Ayrıca Sofistlerin *nomos* ve *physis* yaklaşımlarında klasik doğal hukuk geleneğinin oluşumuna katkıları vardır. “1.2. Stoacılık: Erken Kozmopolitanizm” de erken kozmopolitanizm düşüncesi Eski Stoa düşünürlerinden Zenon’un aklın ilkeleri ile elde edilen ortak yasa (*nomos koinos*/νόμος κοινός) düşüncesiyle ve Diyojen’in kosmopolites (κοσμοπολίτης) meseliyle değerlendirilir. Cicero ‘dünya vatandaşlığı’ teorik düşüncesini hızla politik bir motivasyona dönüştürmüştür. Hem Eski Yunan hem de Stoa düşüncesinde hukuk kavramı (*Ius*), hak kavramını önceler ve henüz bir ayrışma gerçekleşmemiştir. “1.3. Ortaçağ’da Doğal Hukuk ve Doğa Yasası İlişkisi”nde *Ius* ideasının Tanrının buyruğu ve ilahi yasalar anlamında kullanılması, Hristiyan düşüncesindeki haklarla ilgili devrimci yanın tüm insanların Tanrı’nın sureti (*imago Dei*) olarak kabul edilmesi ve dolayısıyla tüm insanların hem eşit hem de birey olarak görülmesidir. Fakat bu eşitliğin politik bir eşitlikten ziyade dini bir eşitlik olduğu Augustinus ve Aquinas’ın Hristiyan teslisi, özgür irade, doğa yasa, ilahi yasa vs. gibi konularda kilisenin resmi ideolojisini şekillendiren öğretilerinde mevcuttur. “1.4. Doğal Hukuk Teorisyenleri”nde 16. yüzyılda dönüşen doğa kavrayışları nedeniyle hukuk dinden, politika teolojiden ayrılmaya başlamış ve bu temel alanlardaki ayrışma diğer disiplinlerde de etkili olmuştur. İlk defa üniversitelerde doğal hukuk kürsüleri kurulurken, doğal hukuk revize edilmiş ve klasik ile modern hukuk arasında bir ayrıma girilmiştir. “1.4.1. Grotius’un Bireysel Haklar Görüşü”nde Hugo Grotius’u modern doğal hukukun kurucusu olmasını sağlayan doğal hukukun kaynağını Tanrı’nın varlığından bağımsız açıklamasıdır. “1.4.2. Pufendorf: Doğal Hukuk ve Pozitif Hukuk Ayrımı”nda Grotius’un seküler ve rasyonalist doğal hukuk anlayışını Samuel Von Pufendorf devam ettirir. Her iki doğal hukuk teorisyeninin çalışmaları ve özellikle toplumsallaşma kavramı Toplum sözleşmecilerinin ve 18. yüzyıl bildirgelerinin öncüsüdür. “1.5. Toplum Sözleşmecileri Açısından Doğal Hukuk Görüşü”nde Aydınlanma Çağını hazırlayan ara dönemde toplum sözleşmecileri başlığı altında toplanan Thomas Hobbes, John Locke ve Jean-Jacques Rousseau iktidarın ve kaynağının Tanrısal düzen ve buyrukları değil de insanın akli olması gerektiğini savunurlar. “1.5.1. Hobbes’da Doğa Yasası ve Egemen”de Hobbes düşüncesinde doğal hak ve doğal yasa arasındaki ayrımı açık bir biçimde yapması, doğal hakkı insanın özgürlüğü için bütün yolları kullanarak kendini koruması, devletin kuruluşunu insanın kendi varlığını koruma arzusuyla açıklaması ve sivil duruma geçildiğinde tüm haklardan vazgeçilerek hukukun belirleyici olması fikirleri vardır. “1.5.2. Locke’da İnsan Hakları Düşüncesinin Kökenleri”nde Locke sivil duruma geçişte mülkiyetin bir hak olduğunu vurgular ama geniş anlamda bir mülkiyet hakkı yani mülkiyeti insanın yaşamı, özgürlüğü ve mülkü olarak tanımlar. Locke’un mutluluğun peşinde gidilmesi fikri Amerikan Bildirgesi’ni, direnme hakkından bahsetmesi ise Fransız Bildirgesi’ni etkilemiştir. “1.5.3. Rousseau: Genel İrade Kavramı”nda Rousseau Grotius, Pufendorf, Hobbes ve Locke’un doğa durumu betimlemelerini eleştirir. İnsanların toplumsallaşma (*sociabilité*) itkisi olduğunu kabul etmekle beraber daha ön planda tuttuğu yetkinleşme (*perfectibilité*) itkisini sivil durum ve genel iradeyle açıklar. Birinci kısım doğal hukuk ve doğal hak arasındaki ayrışmanın tarihsel olarak nasıl gerçekleştiği ile ilgilidir. Bu ilgi doğal hukuk ve pozitif hukuk ile bağlantılı *nomos-physis* ve doğa durumu-sivil durum ikiliğinde; hak kavramı ile bağlantılı hukuk, adalet, mülkiyet, yasa ve eşitlik (Toplum Sözleşmecilerinin katkısıyla) kavramlarında kurulur.

Eşitliğin tam anlamıyla evrensel bir pratikliği olmasa bile düşünce hayatında sakınımsız söz edilebilir olması, özellikle Locke ve Rousseau’da, doğrudan bildirgeleri etkileyen en önemli unsurdur. 18. Yüzyıla gelindiğinde 1776 Amerikan Bildirgesi ve 1789 Fransız Bildirgesi ilan edildiği ve bu bildirgelerde ‘insan hakları’ kavramına yer verildiği için birey hakları, doğal haklar, doğuştan haklar gibi tamlamalar yerine artık ‘insan hakları’ kavramı açık bir şekilde felsefi metinlerde kullanılır olmasıyla Bildirgeler çeşitli tartışmalara konu edilmişti. “2. 18.yüzyıl Bildirgelerinden Birleşmiş Milletler Bildirgesi’ne (1948) Kadar İnsan Hakları” adlı ikinci kısımda Immanuel Kant, G.W. Friedrich Hegel, Karl Marx ve onlar kadar olmasa da Edmund Burke’un özgürlük kavramının hak düşüncesine eklemlenmesi ve insan hakları tasnifleri vardır. “2.1. Burke: İnsan Haklarının Öznesi Olarak Vatandaş”da Fransız Devrimi’ni eleştirir; insan haklarını metafizik haklar ya da sahte haklar olarak tanımlar; insanın gerçek haklarının vatandaşlık hakkı olduğunu öne sürer ve bu nedenle haklar konusunda insan ve vatandaş dikotomisini yaratır. “2.2. Kant : Hak ve Özgürlük” de Kant’ın ahlak yasaları ile jüridik ve etik yasalar arasında kurduğu bağın özgürlük yasaları ve hak ilişkisine değinilir. Modern kozmopolitanizm düşüncesine katkıları incelenir. “2.3. Hegel ve Hak Kavramı”nda insan haklarının 20. Yüzyılda gözde bir konu oluşuyla Hegel’e dönüşün iki yüzünden söz edilir. Hegel’in hak idesini soyut hak ve doğal hukuktan nasıl ayırdığı, özgürlük düşüncesi ve Fransız Devrimi’ne yönelik eleştirileri incelenir. “2.4. Marx’ın İnsan ve Vatandaş Ayrımı”nda Marx’ın Fransız Devrimi’ne yönelik eleştirileri ve insan hakları görüşleri üç açıdan incelendi: insan hakları ve vatandaşlık hakları arasında yaptığı ayırım, politik-olanla ilgili momenti kaçırmaması, doğal hukuk çalışmalarında öne çıkan mülkiyet kavramıyla ilgili görüşlerinin Pierre-Joseph Proudhon ile beraber değerlendirilmesi. “2.5. İnsan Hakları Tasnifleri” adlı son kısımda ise artık ilan edilmiş İnsan hakları ve tartışmalarının başka bir boyutundan hakların tarihi “ 2.5.2 Tarihi Tasnif”, felsefi “2.5.4. Özgürlükler ve talepler olarak haklar tasnifi” ve politik “2.5.1.Birey-devlet ilişkisine dayalı klasik tasnif” ve kronolojik “ 2.5.3 Üçlü Kuşak Tasnifi” olarak ayrışmasıdır.

İnsan haklarının tarihi ve felsefi gelişimiyle ilgili akademik yayınların çoğunda dönemsel olarak insan hakları üç aşamada incelenir. İlk ikisi bizim bölümlemeyi yaptığımız gibi 18. Yüzyıl Bildirgeleri’ne kadar doğal hukuk anlayışı içinde hak kavramı ve sonrasında 18. Yüzyıldan 1948 BM bildirgesine kadar artık ilan edilmiş ve tanımı verilmiş ‘insan hakları’ kavramı hakkında ilgili filozofların düşünceleridir. Üçüncü aşama ise 1948 BM bildirgesinden sonraki tartışmalardan günümüze kadar insan haklarına getirilen çağdaş yorumları içerir. 1980lerde yeniden insan haklarına dönüşün politika felsefesi, politika bilimi ve diğer sosyal bilimlerin çalışmalarında açıkça gözlendiği bir dönem olduğu için bu aşama ikiye ayrıldı: “3. BM Bildirgesinden (1948) 1980 yılına Kadar İnsan Hakları Düşüncesinin Gelişimi” ve “4.1980lerde Politika Felsefesinin Yaşadığı Krize Yanıt olarak İnsan Haklarının Dönüşü”. Bu ayırım aynı zamanda tezimizin ilk iki amacı ile yani bildirgeler ilan edildikten sonra Hegel ile başlayan doğal hukuk çalışmalarında bir kopukluğun yaşanması, sosyal bilimlerin gelişerek politika felsefesinin kavramlarıyla iş görmesi ve politika felsefesinin felsefenin diğer alanları arasında kaybolmasıyla ilgilidir. Bu dönemde filozoflar tarafından meşru bir inceleme konusu olamayan insan haklarına politika bilimcileri ve teorisyenler, sosyologlar olumlu ve işlevsel katkılarda bulunmuştur. Bu ara dönemde felsefe açısından bunu tersine çeviren iki filozof Hannah Arendt ve Leo Strauss’dur. “3.1. Arendt’in İnsan Hakları Tanımı : ‘Haklara Sahip Olma Hakkı’ ”nda Arendt totalitarizm olgusuna çağdaşlarından farklı olarak tekilliği içerisinde ve yasayla kurduğu ilişkiyle değerlendirilir. Arendt’in özellikle

'haklara sahip olma hakkı' kavramının modern kozmopolitanizme etkisi söz konusudur. "3.2. Strauss'un Doğal Hak Görüşü ve Politika Felsefesine Dair Krizin Tespiti"nde Strauss kendi çağında politika felsefesinin normativite eksikliğine sebep olan pozitivizm ve tarihselcilik hesaplaşması Felsefe, Tarih ve Bilim krizi ekseninde klasiklere dönüş ve *politeia* kavramıyla beraber değerlendirir.

"4.1980lerde Politika Felsefesinin Yaşadığı Krize Yanıt olarak İnsan Haklarının Dönüşü" adlı kısımda tüm dünyada yaşanan politik olaylar 1980 yılında insan hakları kavramının tartışılmasını sağlayan bir zemin hazırlar. Politika felsefesinin gerilemesine neden olan sosyal bilimlerin özellikle politika bilimiyle ilgili rasyonalist açıklamaların geçerliliği ve olgu/değer ayrımı ilkesinin yaygınlık kazanması gibi konular "4.1.Politika Felsefesinin Krizi ve Sosyal Bilimlerin Yükselişi"nde değerlendirilir. Bu sürecin sonunda Marcel Gauchet'nin ifade ettiği gibi Bilim ve Tarihin topluma dayatmış olduğu tekelci anlayıştan kurtulmak için hukuki olarak temellere geri dönmüştü. Felsefi bir temellendirme iddiasıyla bu temellere dönüş 1971 yılında John Rawls'ın *Adalet Teorisi* adlı kitabıydı. "4.2. Politika Felsefesinin Krizine Bir Yanıt olarak Politik Hukuk Düşüncesi: Rawls"da Rawls ile simgeleşen bu an gözden geçirildi. Rawls'ın politika felsefesinde uzun zamandır hissedilen normativizm açığını kapatan ve büyük bir sistem filozofu olarak görülmesini sağlayan kitabına eleştirilerimiz politik-olanın otonomisini kurmaması, rejim sorununa yönelmemesi ve insan haklarını asgari bir standartta değerlendirmesi nedeniyle yöneltildi. İnsan hakları alanındaki çalışmalarda ve yaklaşımlarda özgün bir konumda olduğunu ve Rawls düşüncelerinden azade bir görüş bildirdiklerini düşündüğümüz Fransız düşünürleri "4.3. Fransız Düşüncesinde Politika Felsefesinin Konusu Olarak İnsan Haklarına Dönüş" başlığındadır. "4.3.1.Yapısalcılık ve Marksizmin Fransız Politika Felsefesindeki Etkileri"nde yapısalcılık ve Marksizm boyunduruğundaki Fransız sol düşüncesinde insan haklarının alanının ve gerçek doğasının nasıl reddedildiği ve bu reddedilişin politik pratik olaylar karşısındaki tavrı resmedildi. Fransız Düşüncesinde insan haklarına dönüşün iki safhasından "4.3.2. Fransız Düşüncesinde İnsan Haklarına Dönüşün Pratik ve Teorik İki Safhası"nda söz edildi. Fransız düşüncesinin yaşanan olaylarla ilgili olarak totalitarizmi de gündeme almasıyla beraber demokrasiye ve insan haklarına ilişkin tavrı "4.3.3. Fransız Düşüncesinde Demokrasi ve İnsan Hakları İlişğine Dair Yaklaşımlar" da incelendi. "4.3.3.1.Demokrasi Yaklaşımları"nda özellikle Fransız Devrimi'nin yorumlanmasına ilişkin düşüncelerle demokrasi yaklaşımları mevcuttur. İlk ana bölümün "4.3.3.2. İnsan Hakları Politikasında İki Yaklaşım: Modern Kozmopolitanizm ve Politik-olan" adlı son kısmında ise insan hakları söylemi soyutluğu ve aktörlerinin çeşitliliği nedeniyle sabit ve tutarlı değildir ve tamamlanmamıştır. Günümüzde modern insan hakları tartışmaları, hakların temellerine ve içeriğine ilişkin sadece saf felsefi tartışmalardan ziyade felsefi yanı da kaybedilmeden daha çok haklara dayalı bir politikanın veya hukukun anlamı ve olanaklarını içerir. Birçok yaklaşım olmasına rağmen, bir insan hakları politikasının demokratikleşme yönünde sunacağı imkanlardan bahseden yaklaşımlar önemlidir. Bu görüşü temsil eden iki yaklaşım var: biri insan hakları politikasının kozmopolitanizmine açılan bir hak kavrayışı çerçevesinde yapılanması ve diğeri hakların dinamik bir politik mücadele zemini oluşturmasını sağlayan agonistik ve süreçsel karakteridir. İkinci ve üçüncü bölümlerde görüşlerine yer vereceğimiz Lefort ve Rancière ikinci yaklaşımının önemli temsilcileridirler.

"İkinci Bölüm: Claude Lefort'un Düşüncesinde Politik-olan ve İnsan Hakları İlişkisi" ana bölümünde Lefort'un totalitarizm, demokrasi ve insan hakları

tartışmalarında politik-olan kavramını merkeze aldığı ikinci dönem çalışmaları incelenir. “1. Politik-olan Kavrayışları” adlı kısım Lefort’un, klasiklerden modernlere kadar yaptığı politika felsefesi tarihi okumalarında filozofları politik-olan görüşleri hakkında değerlendirmeye aldığı için iki kısma ayrılır. İlk kısımda Lefort politik-olan ve politika arasında kavramsal ayrımı önemsemeyen ve bu nedenle totalitarizmi açıklamakta yetersiz kaldığını düşündüğü sosyal bilimler, Marksizm ve Yeni Filozofları eleştirir. “1.1. Sosyal Bilimlerin Yaklaşımı”nda Lefort sosyal bilimlerin politikayı hukuk, ekonomi, estetik gibi alt alanlar olarak görüp onu da bir bilimin konusu haline getirmesi ve ayrıca politikayı sadece kurumlar, etkinlikler alanı olarak nesnelleştirmesinin sonuçları üzerinde durur. “1.2. Politik-olanın Sembolik Boyutu” adlı kısmın ilk bölümlenmesinde “1.2.1 Merleau-Ponty ve Toplumsalın Kuruluşu” var. Bu bölümde Lefort’un Marx okumalarını etkileyen hocası Maurice Merleau-Ponty’nin toplumsalın ilk bölünmesi düşüncesini sahiplenmesine rağmen onu politik-olan alanını toplumsal kuruluştan ayıramaması noktasında eleştirir. İkinci evrede ise “1.2.2.Marx ve Marksizm: Politikanın sembolik kuruluşu” adlı başlıkta Lefort, Marx’ın bölünmeyi sezmiş olmasına rağmen politikayı bir üst yapı olarak ekonominin doğrudan bir yansıması olarak ele alması ve sınıfsız toplum özlemini eleştirir. “1.3. Politik-olana Moral Yaklaşım: Yeni Filozoflar” adlı kısımda Yeni Filozoflar grubunu anti-totaliter bir konsensüs oluşmasına yardımcı olmalarına rağmen politikadan uzaklaşıp moral yaklaşımları benimsemeyi tavsiye etmeleri noktasında eleştirir. Bu kısmın “1.4. Politik-olan Düşünceleri” adlı ikinci ayağında ise Lefort felsefe tarihinde politik-olana katkılarını yadsımayacağı üç filozoftan bahseder: Makyavelli, Strauss ve Arendt. “1.4.1 Machiavelli’de Kurucu Bir Özellik Olarak İhtilaf” da Makyavelli’nin asli bölünmeyi yöneten ve yönetilenler arasındaki ihtilaf (*le conflit*) olarak ele almasını vurgular. “1.4.2. Strauss ve *Politeia* Kavramı”nda Lefort politik-olanın toplumsalın kuruluşuna yönelik hedeflerinde bölünmenin rejimlerde nasıl gerçekleştiği sorusuna Strauss’un *politeia* kavramıyla eşlik eder. “1.4.3. Arendt ile Birlikte ve Arendt’e Karşı Totalitarizm Olgusu”nda Lefort kendisi gibi Arendt’in oldukça erken bir dönemde totalitarizmi anlama ve onu bir rejim olarak değerlendirme çabalarında ortaklaşa olduklarını belirtir. Fakat Arendt’i düşüncesinde politik-olan ve toplumsal-olan arasında yaptığı katı ayırım nedeniyle demokrasiye yer vermediği için eleştirir. “2. Modern Demokrasi ve Totalitarizm” adlı ikinci kısımda Lefort demokrasiyi ve demokrasinin belirsizliğine bir karşı-devrim olarak tanımladığı totalitarizmi inceler. Bu nedenle bu bölüm “2.1.Modern Demokrasilerin Karakteristikleri” ve “2.2. Bir Rejim Olarak Totalitarizm” olarak ikiye ayrılmıştır. İlk ayırmda “2.1.1.İhtilaf, Bölünme ve Kesinlik İşaretlerin Çözülmesi”nde Lefort Makyavelli’den ihtilaf (*le conflit*), Merleau-Ponty’den ve Strauss’tan bölünme (*la division*) kavramlarını değerlendirir. Bu kavramları demokrasinin bir özelliği olarak sunarken, ayrıca Tocqueville’den de kesinlik işaretlerinin çözülmesi (*la dissolution des repères de la certitude*) yani iktidar, yasa ve bilgi’nin ayrışması düşüncesini alır ve demokrasinin bir diğer özelliği olarak dolayına sokar. “2.1.2. ‘Boş Yer’ Olarak İktidarın Sembolik Boyutu”nda demokrasilerin ihtilafı yok etmemesi, iktidarının ise bir yandan halktan geldiği bir yandan da kimseye ait olmadığı teziyle yönetmesinin sonuçları üzerinde durulur. Lefort demokrasilerde iktidarın sembolik düzeyde kalmasının iktidarın yerinin her daim boş olduğuna işaret ettiğini vurgular. Totalitarizm de demokrasinin iktidarın boş yeri (*le lieu vide du pouvoir*) belirsizliğine karşı bir ataktır. “2.2.Bir Rejim Olarak Totalitarizm” de Lefort’un totalitarizmi gelmiş geçmiş bir olay, bir ideoloji, tiranlık, despotluk gibi klasik varyasyonlarla açıklanabilir olmadığını vurgular. “2.2.1. Bölünmenin Reddi”nde Lefort’un totalitarizmi toplumsal bölünmenin ve devlet ile toplum arasındaki bölünmenin reddi olduğu; ihtilafı devre

dışı bıraktığı; iktidar, yasa ve bilginin (kesinlik işaretleri) kaynaştığı bir rejim olarak belirlir. “2.2.2. Harici Bölünme ve Yapay İhtilaf: Öteki ve Bir-olan-halk”da totalitarizmde ilkeller tarzı bir bölünme olduğu iddiasına karşılık Lefort şunu öne sürer: Her iki toplum biçiminde dahili bölünme yoktur ve harici bölünme vardır. Fakat bu benzerliğe karşı totalitarizmde birliğin sağlanması için harici bölünme yapay bölünme olarak kurulur. Yapay bölünme parti lideri, parti, organizasyon vs. herkesin ‘Bir-olan-halk (*le peuple-Un*)’ olarak politik bedene dönüştüğü ve totalitarizmin birliğini sağlamak için bir Öteki’ne (*l’Autre*) ihtiyaç duymasındır. “3. Demokrasinin Üretici Gücü Olarak İnsan Hakları” adlı son bölümde Lefort demokrasinin karakteristiği olarak ihtilafı, bölünmeyi ve kesinlik işaretlerinin çözülmesini ele almak yoluyla demokrasiyi önceki biçimlerinden ayırır. Fakat Lefort demokrasilerin bu özelliklerinin aynı zamanda totaliter ataklara maruz kalma talihsizliğine de sahip olduğunu belirtir. Bu nedenle Lefort demokrasinin totaliter eğilimleri bastırmak için hangi araçlara sahip olduğunu sorar. Buna cevabı haktır. Bu son bölümde Lefort için insan hakları mücadeleleri demokratik toplumun üretici ilkeleri, en sıkı düzenlerde ise bu haklara müracaat edilmesi sınırları bile zorlayan en güçlü unsurdur.

“Üçüncü Bölüm: Rancière: Nadir Bir durum Olarak Politika” adlı ana bölümümüz politika felsefesini soruşturan ve insan hakları tartışmasını felsefeye karşı politika yaklaşımıyla ele alan filozof Jacques Rancière’in olgunluk dönemi görüşleriyle ilgilidir. Rancière, aynı Lefort gibi, 1980lerden sonra Fransız düşüncesinde politika felsefesinde yaşanan krizler nedeniyle politika kavramına yönelir. “1. Fransız Düşüncesinde Politika Felsefesinin Krizlerinin Yorumlanması” kısmında “1.1. Birinci Kriz” ‘politik-olanın dönüşü’ çerçevesinde yapılan tartışmalarla – bu tartışmaların yapıldığı Centre’da Lefort ile sessiz bir diyalogu olmuştur- ve “1.2. İkinci Kriz” Rawls’un ve neoliberal düşüncelerin dolayısıyla dağıtıcı adalet görüşünün yaygınlık kazanmaya başlamasıyla ilgilidir. Bu iki kriz Rancière’in düşüncesinde politika felsefesine dair iki gerilimin oluşmasına neden olmuştur. “2. Politika Felsefesinin Gerilimleri” adlı kısımda Rancière, Lefort gibi felsefe tarihinde yaptığı okumalarda, filozofların felsefelerinin politikayı nasıl bastırdığını araştırır. Bu kısımdaki “2.1. İlk Gerilim: Politika Felsefesinin Politikayı Bastırması”nda Rancière’in Eski Yunan’dan günümüze felsefenin politikayı nasıl bastırdığı görüşleri incelenir. Rancière’in bu bastırma şekillerini üçe ayırması “2.1.1. Politika Felsefesinin Üç Formu: Arkhe-politik, Para-politik ve Meta-politik” adlı kısımdadır. Özellikle günümüzde hangi bastırma şekillerinin devreye gireceği Rancière’in birinci krizi tanımlamasıyla ilişkilidir. İlerleyen kısımda “2.1.2. Politika Filozoflarına Bir Eleştiri” de Rancière neden kendisini politika filozofu olarak görmediğini özellikle uyuşmazlık (*la mésentente*) kavramının multidisipliner alanda anlaşılması gerekliliğiyle vurgular. Bu kısım ise ikinci kriz ile ilişkilidir. Rancière, felsefe ve politika arasındaki teorik gerilimin pratik boyutunu polis ve politika arasındaki gerilimle çözümler. “2.2. İkinci Gerilim: Politika ve Polis Arasında” da politika felsefesinin üç formunun aynı zamanda polis’in de (*la police*) üç formuna denk geldiğini vurgular. “2.2.1. Polis’in Tanımı”nda polis kavramı ile işaret ettiği toplumun organizasyonu, toplumun bütünü oluşturan çeşitli parçaların dağıtımı, toplumdaki rollerin ve meşguliyetlerin paylaşımıdır. “2.2.2. Duyulur Olanın Paylaşımı”nda Rancière’in polis düzeni içerisinde kimin görünür ve işitilir olması gerektiğinin rolü hatta rolsüzlüğünün dağıtımı önemlidir. Ayrıca Rancière kimlerin sayılmayacağı ya da payı olmayacağı (*sans-part*) fikrinin polisin özünü oluşturduğunu savunur. “2.2.3. Arkhe Mantığı”nda ise Rancière politikanın asıl işlevinin polisinin arkhesini sekteye uğratmak olduğunu belirtir. Polis düzenlerinin

hangi arkhe ile kuruluşunu gerçekleştirdiği ve demokrasinin an-arkhe bir rejim olduğu düşüncesi önemlidir. “2.2.4.Politikanın Tanımı”nda Rancière’in polis ve politika arasındaki anlam kaymasının anlaşılması için önce polis mantığını sonra politikanın ne olmadığını inceler. Bir kavramın önce ne olmadığını araştırmak Rancière’in yöntemidir. Rancière’e göre politika iki heterojen sürecin karşılaşmasıdır: polis süreci ve eşitlik süreci. “2.2.5. Politikanın Süreci: Eşitlik” te Rancière dağıtıcı adalet ve pasif eşitlik anlayışına karşı aktif eşitliği konumlandırır. Rancièreci eşitlik düşüncesi demosun polis düzenindeki hiyerarşik bölünmesiyle yani, Rancière’in ifadesiyle, payı olanlar ve olmayanların arasındaki ihtilafla gerçekleşir. “2.3. Gerilimlerin Sonucu olarak Uyuşmazlık (Dissensus)” da Rancière’in meşhur uyuşmazlık (*la méésentente / dissensus*) kavramının ihtilaf ile benzerliği söz konusudur. “3. Heterojen İki Sürecin Karşılaşması Olarak Politik-olan” da Rancière politik-olan kavramını polis ve politikayla açıklar. Politikanın polis ve eşitlik heterojen süreçlerinin karşılaşması olarak tanımlamıştı. Rancière bu noktada kavram çiftlerini artırarak hükümete ilişkin işler ile polisi, eşitlik ile politikayı denkleştirir. Hatta son kavram çiftine özgürleşmeyi (*l’émancipation*) de katar. Bu her iki düzeyin karşılaşması ise politik-olanın ortaya çıkmasıdır. “3.1. Haksızlığın Giderilmesi”nde nasıl polis ve politikanın kendine özgü kavramları varsa politik-olanın kavramı haksızlığın giderilmesidir (*le traitement d’un tort*). Rancière’e göre payı olanlar ve olmayanlar arasındaki ihtilafta veya aralıkta sujelerin ortaya çıkması politik-olanın gerçekleşmesini sağlar. “3.2. Özneleşme Faaliyeti”nde özneleşme (*la subjectivation*) sürecinin üç formu vardır. Bu bölümün “4. Oligarşi ve Demokrasi: Tanımlar ve Farklar” adlı kısmına gelene kadar Rancière’in kavram haritası ortaya çıkar. Rancière politikanın gerçekleşmesi için demokratik bir yönetimin öneminin farkındaydı. Fakat Rancière’in demokrasiden klasik bir demokrasi anlayışına sahip olmadığını arkhe düşüncesiyle nasıl örneklendirdiği “4.1. Demokrasinin Skandalı”nda irdelenir. Rancière’in politika ve demokrasi arasında kurduğu eşitliğin karşı versiyonu polis ve oligarşilerdir. Rancière’in polis hiyerarşik düzenlemesine sahip tüm rejimlerin nasıl oligarşik öğeler barındırdığı “4.2. Oligarşinin Demokratik Özellikleri”ndedir. Bu bölümün son kısmında “5. İnsan Haklarının Değişen Öznelere: Vatandaşın Kurbanı” da Rancière Arendt’in ‘haklara sahip olma hakkı’ (*droit d’avoir des droits*) görüşü çerçevesinde totolojik bir yaklaşımı açıklar ve günümüzde insan haklarının klasik insan ve vatandaşlık hakları dikotomisinden ayrılarak bambaşka bir yöne hümanitaryanizme savrulmasına dikkat çeker.

Böylece sonuç bölümünde, Lefort’un, insan haklarına dönüşün momentini belirleyerek başlattığı tartışmasında, demokrasiyi özellikle politik-olan (*le politique*), toplumun bölünmesi (*la division*), ihtilaf (*le conflit*), kesinlik işaretlerinin çözülmesiyle (*la dissolution des repères de la certitude*) açıklama girişiminin önemi gösterilir. Rancière, her ne kadar çalışmalarını politika (*la politique*) kavramıyla temellendirme eğiliminde olsa da politik-olanın düşüncesindeki konumu önemlidir. O hiyerarşik sosyal düzenlerin hepsine polis adını verir, polise ait arkhe mantığı üzerinde durur. Lefort’un ihtilaf kavramına benzer bir şekilde uyuşmazlık (*la méésentente / dissensus*) kavramıyla politika, polis ve politik-olan kavramları arasındaki bağı açığa çıkarır. Rancière ayrıca Lefort’un hiç değinmediği çağdaş hümanitaryen teamüllere yeni bir açılım getirerek, insan hakları tartışmasına yeni perspektifler kazandırmıştır. Tezimiz tüm bu tartışmaların bir sonucu olarak, kısaca insan haklarının tarihsel süreç içindeki soyut ve uygulamadan uzak entelektüel bir tartışma olmaktan öteye gidemediği geleneksel politika alanından çıkıp yepyeni bir şekilde gündeme getirilen politik-olanın alanına girmesiyle edineceği kazanımlar üzerinden varılan çıkarımlarla sona erer.

INTRODUCTION

De nos jours, la définition des « droits de l'Homme » est généralement comprise en tant que « droits qu'une personne ne dispose que parce qu'elle est un être humain »¹. Si l'on veut entreprendre une analyse plus profonde de cette expression ou des termes similaires, il est nécessaire de tenter de répondre aux questions telles que « Qu'est-ce qu'un droit ? », « Que signifie avoir un droit ? », « Quelle est la source des droits ? », « Qui sont les sujets de ces droits ? » ou encore « Les droits de l'Homme sont-ils légitimes ? ». Il existe trois facteurs directement liés à toutes les questions. Notre étude sera consacrée en premier lieu à l'analyse de ceux-ci dans la mesure où ils peuvent aussi potentiellement définir les limites des études sur les droits de l'Homme.

Le premier est lié à l'émergence de la notion des droits de l'Homme dans les déclarations à une date précise. Les considérations telles qu'une personne ne jouit de certains droits uniquement que parce qu'elle est un être humain, c'est-à-dire de naissance et que ces droits ne peuvent être entamés par l'État, sont aussi anciens que l'histoire de l'humanité ; toutefois, aucune opinion générale influente n'est apparue jusqu'au XVIII^e siècle. La notion des droits de l'Homme trouve véritablement son origine dans la Déclaration d'indépendance des États-Unis d'Amérique (1776) promulguée au XVIII^e siècle et plus tard avec la Déclaration française des Droits de l'Homme et du Citoyen (1789)². Il est admis que les déclarations relatives aux droits

¹ Voir Jerome J. Shestack, « The Philosophical Foundations of Human Rights », **Human Rights Quarterly**, vol. 20, n° 2, Mai 1998, The John Hopkins University Press, p. 203 ; Guy Haarscher, « Droits de l'homme », **Dictionnaire de philosophie politique**, sous la direction de Philippe Raynaud et Stéphane Rials, Paris : PUF, 1996, p. 167-175 ; Guy Haarscher, **Philosophie des droits de l'homme**, Bruxelles : Éditions de l'Université de Bruxelles, 1993, p. 11-12 ; Jack Donnelly, **Universal Human Rights in Theory and Practice**, Ithaca : Cornell University Press, 2013, p. 7 ; Maurice Cranston, « Are There Any Human Rights? », **Daedalus**, vol. 112, n° 4, Human Rights (Automne 1983), p.11 ; Charles R. Beitz, **The Idea of Human Rights**, Oxford : Oxford University Press, 2009, p.1.; Lynn Hunt, **Inventing Human Rights**, New York : W.W. Norton & Company, 2007, p. 23.

² Dans la suite de ce texte, la Déclaration d'indépendance des États-Unis (1776/ Déclaration unanime des treize États unis d'Amérique) sera désignée par l'abréviation « Déclaration américaine » et la

de l'Homme apparaissent dans les phrases du préambule de la Déclaration américaine³, et plus tard dans le premier⁴ et le deuxième articles⁵ de la Déclaration française. La Déclaration universelle des Droits de l'Homme décrétée par l'Assemblée générale des Nations Unies en 1948⁶ apporte une révision aux fondements de ces deux Déclarations et les a incluses dans les articles 1 et 3⁷. Au regard de ce processus historique de formation de la notion des droits de l'Homme, nous pouvons énoncer sa définition large comme suit⁸ : tout être humain naît libre et égal et jouit de droits fondamentaux qui sont, dès la naissance, inaliénables et incommutables. Ces droits sont, dans les termes les plus simples, le droit à la vie, à la liberté et à la sécurité.

Les trois déclarations mentionnées ci-dessus ont également un objectif commun : limiter le pouvoir des gouvernants sur le peuple. A cet effet, il y eut d'autres déclarations - notamment en Angleterre - qui furent promulguées avant le XVIII^e siècle. Il s'agit, dans l'ordre respectif, de Magna Carta Libertatum (1215), Petition of Rights (1628), Habeas Corpus Act (1679) et Bill of Rights (1689). Léon Duguit affirme que ces déclarations ont également le même objectif que les déclarations des droits de l'Homme, sans toutefois inclure les droits universels et les principes de liberté s'étendant à l'ensemble des individus. Duguit soutient également que ces déclarations eurent des effets directs et conséquents sur les Déclarations

Déclaration française des Droits de l'Homme et du Citoyen (1789) par l'abréviation « Déclaration française ».

³ « Nous tenons pour évidentes pour elles-mêmes les vérités suivantes : tous les hommes sont créés égaux ; ils sont doués par le Créateur de certains droits inaliénables ; parmi ces droits se trouvent la vie, la liberté et la recherche du bonheur. Les gouvernements sont établis parmi les hommes pour garantir ces droits, et leur juste pouvoir émane du consentement des gouvernés. »

⁴ Art. 1 : « Les hommes naissent et demeurent libres et égaux en droits. »

⁵ Art. 2 : « Le but de toute association politique est la conservation des droits naturels et imprescriptibles de l'Homme. Ces droits sont la liberté, la propriété, la sûreté, et la résistance à l'oppression. »

⁶ Dans la suite de ce texte, celle-ci sera désignée par l'abréviation « Déclaration des Nations Unies ».

⁷ Art.1 : « Tous les êtres humains naissent libres et égaux en dignité et en droits. Ils sont doués de raison et de conscience et doivent agir les uns envers les autres dans un esprit de fraternité. »

Art. 3 : « Tout individu a droit à la vie, à la liberté et à la sûreté de sa personne. »

⁸ Samuel Moyn soutient que la définition de la notion des droits de l'Homme devrait être fondée sur la Déclaration des Nations Unies et les subséquentes, et qu'il n'est pas nécessaire de se référer à la loi naturelle et les Déclarations antérieures. Cependant, Lynn Hunt et Maurice Cranston affirment que concernant le contenu changeant et la nature dynamique des droits de l'Homme de nos jours, il est important de s'attacher au développement philosophique et historique, en particulier les études sur la loi naturelle. Pour les débats connexes, voir Samuel Moyn, **The Last Utopia : Human Rights in History**, Cambridge : The Belknap Press of Harvard University Press, 2010 ; Hunt, **Inventing Human Rights** ; Cranston, « Are There Any Human Rights? ». Également, concernant la réponse de Moyn à ces débats, voir Samuel Moyn, « The Continuing Perplexities of Human Rights », **Qui Parle**, vol. 22, n° 1, Special Issue : Human Rights between Past and Future (Automne/Hiver 2013), p. 95-115.

américaines et françaises du XVIII^e siècle⁹. Le deuxième facteur caractéristique des droits de l'Homme est qu'il est précisé que ces droits fondamentaux proclamés dans lesdites déclarations sont universels. Bien que les déclarations et les propositions du XVIII^e siècle visent l'ensemble de l'humanité, du fait qu'elles ont émergé à une époque où les conditions matérielles nécessaires n'étaient pas réunies, il aura fallu attendre le XX^e siècle pour évoquer une pensée des droits de l'Homme au sens propre.

Le troisième facteur est lié à l'adjonction d'autres droits à ceux qui sont considérés comme des droits humains universels, ces derniers étant le droit à la vie, à la liberté et à la sécurité. Ces autres droits, nommés « droits dérivés » et apparus notamment après la Déclaration des Nations Unies, comprennent notamment les libertés de voyage, de mariage, de religion, de réunion pacifique ainsi que le droit à l'asile en tant que réfugié politique. De nos jours, d'autres nouveaux droits sont encore ajoutés en fonction de l'évolution des contextes tout en considérant l'objectif des déclarations et le principe d'universalité¹⁰. Des droits considérés comme ouvrant l'accès à des acquis divers, à l'instar du droit à l'environnement, du droit des générations futures, du droit d'accéder aux ressources en eau, du droit à la ville, etc. ont émergé notamment avec le développement des sciences et de la technologie. Il existe cependant de multiples controverses concernant cet aspect. Étant donné que les droits fondamentaux sont des droits de l'Homme universels, les autres droits ajoutés à la déclaration des Nations Unies sont considérés comme étant inappropriés à être inclus dans le concept de droits de l'Homme dans la mesure où ils ne comportent pas la caractéristique d'universalité. À titre d'exemple, un chômeur ne pourra pas jouir de ses droits au travail et à la profession, et par conséquent du droit à un salaire égal pour un travail égal ou du droit aux vacances. Le fait que tout individu n'a pas la possibilité d'avoir accès au droit existant demeure aussi le point central de ces débats puisqu'il confère au droit une dimension d'idéal et engendre un conflit entre le droit et le désir. Pour ces raisons, diverses classifications des droits ont été

⁹ Léon Duguit, **Traité de droit constitutionnel : La Théorie Générale de l'État**, t. 3, éd. originale de 1923, Paris : BNF, p. 588. Georg Jellinek, qui a effectué une comparaison complète des Déclarations française et américaine pour la première fois dans l'histoire de la pensée, soutient que les Déclarations anglaises et les Déclarations du XVIII^e siècle présentent des différences notables tout en soulignant la présence d'une interaction qui ne doit pas être ignorée. Voir Georg Jellinek, **La Déclaration des droits de l'homme et du citoyen**, traduit de l'allemand par Georges Fardis, éd. originale de 1902, Paris : BNF, p. 48.

¹⁰ Cranston, « Are There Any Human Rights ? », p. 6 ; Hunt, **Inventing Human Rights**, p. 17-18.

effectuées en relation avec ces controverses¹¹. Compte tenu du fait que ces classifications seront développées dans la section de la présente thèse qui y est consacrée, les détails ne seront pas exposés présentement. Ces débats mis à part, il est possible d'affirmer que cette troisième caractéristique des droits de l'Homme présente une structure dynamique en raison de l'évolution des contextes et des exigences.

Ces trois caractéristiques sont déterminantes pour définir la notion des droits de l'Homme. Par ailleurs, il est nécessaire d'évoquer une autre situation spécifique aux droits de l'Homme. Les travaux portant sur les droits de l'Homme ont particulièrement pris de l'ampleur au cours du dernier quart du XX^e siècle. La nécessité d'effectuer des recherches sur les droits de l'Homme dans le cadre de son évolution historique a émergé du fait de la forte augmentation de l'intensité et de la quantité de ces études. La littérature sur le sujet établit que l'analyse de cette période historique jusqu'à nos jours peut s'effectuer en trois étapes¹². Dans un premier temps sont examinés les contextes philosophiques, politiques et sociales qui ont précédé l'émergence de la pensée des droits de l'Homme jusqu'à la promulgation des Déclarations du XVIII^e siècle. Ces études analysent l'approche des droits fondamentaux développée par les philosophes qui portent l'idée de la loi naturelle. Même si les droits des personnes ou les droits des individus sont mentionnés à ce stade, l'idée des droits de l'homme (*rights of man*) n'avait pas encore émergé. La deuxième étape couvre la période de la pensée des droits de l'homme (*rights of man*) qui a émergé avec les Déclarations du XVIII^e siècle jusqu'à la Déclaration des Nations Unies de 1948. Les travaux effectués durant cette période comportent des critiques et notamment des réactions qui furent exprimées à l'encontre des droits de l'Homme déclarés et écrits. La troisième étape concerne la Déclaration des Nations Unies. Les droits de l'Homme furent désormais déclarés par une organisation supranationale et les États membres des Nations Unies sont censés les respecter. À ce stade, l'attention est portée sur le contenu modifié du fait de la transition du concept des droits de l'Homme des droits de l'homme (*rights of man*) aux droits humains (*human rights*) dans la Déclaration des Nations Unies, mais également sur le fait

¹¹ Concernant ces classifications, voir la section « 2. 5. Les classifications des droits de l'Homme » de la première partie.

¹² Voir Kenneth Cmiel, « The Recent History of Human Rights », **American Historical Review**, vol. 109 (Fév. 2004), p. 117-135.

qu'il soit placé sous la protection d'une organisation supranationale ainsi que sur les changements qu'il connaît à l'époque actuelle.

La présente étude tentera d'établir les fondements des droits de l'Homme en prenant en considération les trois phases mentionnées ci-dessus. Ce faisant, l'ultime période sera examinée en deux parties. La première partie sera consacrée à la pensée des droits de l'Homme depuis la Déclaration des Nations Unies jusqu'aux années 1980. La seconde partie évoquera les aspects relatifs à l'évolution des droits de l'Homme des années 1980 à nos jours. La raison pour laquelle une telle distinction est opérée est fondée sur deux aspects qui attirent notre attention et qui seront analysées dans la présente étude : premièrement, les droits de l'Homme ont été un sujet plus que jamais débattu dans les années 1980, malgré qu'aucune nouvelle déclaration n'ait été proclamée et qu'aucun événement similaire ne se soit produit. Durant deux siècles, la plupart des philosophes et penseurs n'ont pas considéré les droits de l'Homme comme étant un sujet important et méritant d'être placé au centre de leurs travaux. Pourtant, après les années 1980, les débats sur les droits de l'Homme sont devenus un thème indispensable dans toutes les disciplines et les domaines. Cette évolution ne s'est pas limitée au cadre théorique. Des gens ordinaires ont commencé, y compris dans leur vie quotidienne, à chercher, dans la pensée des droits de l'Homme et dans les institutions, la solution aux diverses injustices politiques et aux exigences non satisfaites par l'État dans lequel ils vivent.

Cet essor inattendu des droits de l'Homme dans les années 1980 est désigné sous le terme de « retour des droits de l'Homme ». Le deuxième sujet est lié à l'adoption du champ et des concepts de la philosophie politique par les sciences sociales depuis les années 1980. De ce fait, la philosophie politique est considérée comme ayant perdu de sa valeur au XX^e siècle en comparaison aux autres disciplines. Durant cette période, les études sur la loi naturelle sont également restées en retrait en raison de la prédominance du positivisme juridique. L'introduction des droits de l'Homme a engendré des débats sur le fondement des droits et, par conséquent, a suscité l'accroissement de l'intérêt pour les études sur la loi naturelle. Il est considéré que la philosophie politique a également été ravivée dans la mesure où celle-ci entretient un lien étroit avec ces deux sujets. La présente étude tentera d'analyser les raisons expliquant le fait que les droits de l'Homme sont redevenus

d'actualité dans les années 1980, de quelles manières les débats sur la loi naturelle ont contribué à ce retour mais aussi les concepts à travers lesquels la philosophie politique aborde la question des droits de l'Homme. En outre, dans cette thèse, tout en observant à la fois les réponses à ces questions et ces deux problématiques, sera analysée l'idée selon laquelle la compréhension des droits de l'Homme après les années 1980 présente un aspect discriminant « la politique » et « le politique ».

La section suivante sera consacrée aux approches de divers philosophes et mouvements de pensée dans la période qui s'étend jusqu'aux déclarations du XVIII^e siècle dans le cadre de la tradition de la loi naturelle qui a permis l'émergence des droits de l'Homme. Pour ce faire, l'objectif sera d'analyser l'émergence du concept de droit.



PREMIER PARTIE :
DÉVELOPPEMENT PHILOSOPHIQUE ET HISTORIQUE
DE LA PENSÉE DES DROITS DE L'HOMME

1. La pensée de la loi naturelle de la Grèce antique aux Déclarations du XVIII^e siècle

Comme cela a été évoqué précédemment, le concept des droits de l'Homme est apparu avec les déclarations du XVIII^e siècle. Maurice Cranston soutient que les droits « humains » (*human rights*) déclarés en 1948 sont le nouveau nom des droits de l'« homme » (*rights of man*) proclamés au XVIII^e siècle et souligne la continuité de la pensée des droits de l'Homme. Le concept le plus proche auquel tous deux se rapportent est le droit naturel. De ce fait, l'origine où l'on peut trouver les traces des droits de l'Homme avant leur émergence en tant que nouveau concept est l'idée de loi naturelle à travers laquelle les droits naturels sont étudiés¹. Il est évidemment impossible de prétendre qu'il existe une compréhension unique de la loi naturelle. Il existe toutefois des caractéristiques permettant d'affirmer si une doctrine ou le système de pensée d'un philosophe inclut ou non la notion de la loi naturelle. Dans la pensée de la loi naturelle, les individus ont des droits naturels inaliénables et indispensables de par leur nature. Il s'agit des droits tels que la survie et la protection de la vie humaine, la liberté, la propriété, etc. La pensée de la loi naturelle porte également l'affirmation selon laquelle les individus ont des droits à l'état de nature, mais qu'ils les transfèrent à des institutions telles que l'État avec leur propre consentement lorsqu'ils commencent à vivre en société. Elle avance que même si la notion de loi naturelle suggère que les individus renoncent à certains droits dans l'intérêt de la vie commune, ceux-ci ont la volonté de continuer à conserver leurs droits fondamentaux et leurs libertés. Dans le cadre de cette pensée, le devoir le plus

¹ Cranston, « Are There Any Human Rights? », p. 1.

éminent de l'État est d'éviter d'altérer ces droits fondamentaux et, en outre, de protéger ces droits et d'assurer leur pérennité².

Cette section sera consacrée à l'analyse des pensées des philosophes comme Protagoras, Platon, Aristote, Cicéron, Augustin, Thomas d'Aquin, Grotius, Pufendorf, Hobbes, Locke, Rousseau, etc. Nous pouvons considérer, malgré les divergences notables entre ces philosophes, que leur point commun réside dans la contribution qu'ils ont apportée à l'idée de la loi naturelle. Comme le soutient Ellen Meiksins Wood, l'aspect qui réunit ces philosophes est qu'ils acceptent l'État tel qu'il est tout en développant diverses analyses et critiques.

« En effet, s'ils analysent souvent l'État tel qu'il est, leur activité principale reste la critique et la prescription. Chacun a une idée de ce qui constitue le juste et bon fonctionnement de la société et du gouvernement. Ce qui est considéré comme « juste » est souvent fondé sur une certaine conception de la justice et d'une vie moralement bonne, mais peut aussi découler de réflexions pratiques sur la façon d'assurer la paix, la sécurité et le bien-être matériel. »³

La loi naturelle est le concept qui connaît une émergence intense dans le monde de la pensée lorsque tout pouvoir commence à appliquer des lois existantes de manière partielle et injuste. Le droit est un concept idéal appartenant au champ du « devoir-être » (*ought*). Des individus vivant à des endroits et époques distincts pensaient qu'il existe pour chaque être humain des droits relevant du « devoir-être ». La contrariété qu'ont engendré les autorités particulièrement médiocres qui ont causé la perte des droits d'une part importante de la masse ont exercé un effet incitatif à l'action envers les personnes tendant à cet idéal⁴. La notion des droits de l'Homme a notamment émergé dans les moments difficiles de l'histoire humaine avec des déclarations proclamées après les révolutions américaine et française et les deux guerres mondiales. En somme, il est possible d'affirmer que la loi naturelle affecte directement le cours de la pensée lorsque les États sont en danger et non en temps de paix. Jusqu'aux déclarations du XVIII^e siècle, les philosophes se sont portés sur

² Voir Alexander Passerin D'Entrèves, **Natural Law : An Introduction to Legal Philosophy**, Londres : Hutchinson University Library, 1961.

³ Ellen Meiksins Wood, **Des citoyens aux seigneurs : Une histoire sociale de la pensée politique de l'Antiquité au Moyen Âge**, trad.par. Véronique Dassas et Colette St-Hilaire, Lux Éditeur, 2013, p. 12.

⁴ Donnelly, **Universal Human Rights in Theory and Practice**, p. 2.

l'idée de loi naturelle afin de préserver le *cum dignitate otium*⁵ (« loisirs avec dignité ») que l'on peut trouver chez Cicéron et pour prévenir les situations engendrant des difficultés pour l'État en place⁶. La loi naturelle est donc apparue dans la philosophie classique du fait d'une nécessité et a survécu jusqu'à nos jours. Par ailleurs, le développement de la loi naturelle est rendu complexe dans la mesure où celle-ci est par moments une alternative au droit positif, ou souvent une source déterminant le droit positif, ou encore, parfois, du fait de son incapacité à évoluer au-delà d'un état idéal.

Costas Douzinas soutient que la loi naturelle est basée sur un concept et une interprétation ouverts⁷. La raison en est que, dans son développement historique, certaines positions ont tenté d'expliquer la loi naturelle à partir de ses origines. Les philosophes ou les courants de pensée considéraient que la source de la loi naturelle provient de la nature, de Dieu, ou de la raison, en tout ou partie. Au XVII^e siècle, les philosophes du contrat social ont également insisté sur la volonté. En fonction de ces tentatives de fondement, les droits fondamentaux ont été étudiés dans les domaines de la morale, du droit, de la théologie et de la politique. De nos jours, ceux-ci sont fréquemment traités dans le champ du politique. Une autre subtilité découle de la relation complexe entre la loi naturelle et le droit naturel. Tandis que l'origine de la loi naturelle remonte à la Grèce antique, les droits naturels sont apparus avec le stoïcisme puis plus tard au Moyen-Âge chrétien, lorsque l'individu a commencé à être mis en avant. Néanmoins, aucun droit n'a émergé au sens moderne du terme au cours de ces périodes. De ce fait, la loi naturelle précède les droits naturels. Son apparition ultérieure est également liée à la définition du droit dans la pensée classique qui repose sur des notions telles que la justice et la propriété. La section suivante sera consacrée à cet usage qui a été notamment fondé en Grèce antique.

⁵ Meiksins Wood, **Des citoyens aux seigneurs**, p.248.

⁶ Sur la relation entre les droits de l'Homme et la dignité, voir Donnelly, **Universal Human Rights in Theory and Practice**, p. 28-29, 121-130.

⁷ Costas Douzinas, **The End of Human Rights : Critical Legal Thought at the Turn of the Century**, Oxford : Hart Publishing, 2000, p. 23.

1.1. L'opposition entre *Nomos* (νόμος) et *Physis* (φύσις) dans la philosophie grecque antique : Platon, Les Sophistes et Aristote

Dans la pensée grecque antique, les caractères systématiques, universels et d'intégrité théorique observés dans les concepts de métaphysique, de mathématiques et de philosophie de la nature sont absents de la notion de droit. La raison principale se trouve dans le fait que les philosophes n'ont pas tenté de le confronter à la réalité sociale tout en proposant nombre de théories contre-intuitives en métaphysique et en philosophie de la nature. En effet, lorsqu'il s'agit d'un droit qui a une existence réelle et qui comprend la caractéristique d'universalité, le risque de conflit avec l'organisation dominante de la polis était toujours présent. Par conséquent, l'évitement des positions contradictoires se reflète également dans la langue, d'où l'absence de concept qui pourrait signifier droit en grec ancien. Toutefois, comme le souligne Michel Villey, le terme le plus proche qui puisse signifier droit est *dikaion* (δίκαιον), qui a une parenté étymologique avec le mot justice (*dikē* / δίκη). Ce terme qui signifie approximativement « légitimité » et « avoir raison » est employé, selon le contexte, dans des situations où existe un certain droit, ou existe le droit à quelque chose. Villey soutient qu'en raison de cette proximité radicale, une compréhension des droits fondée sur la justice - originaire de la Grèce antique et présent jusqu'à nos jours - est dominante dans la tradition philosophique occidentale⁸.

Les codes de la relation ancrée et complexe entre le droit et la justice sont contenus dans la *polis* (πόλις) et la structure en son sein, qui a émergé avec une forme unique dans le monde grec. Comme l'affirme Moses I. Finley, l'une des plus grandes inventions de la politique grecque est la polis. La polis signifie à la fois la ville et l'État. Elle fait donc autant référence à un espace géographique qu'à une abstraction métaphysique⁹. Dans une perspective contemporaine, elle peut être comprise comme la structuration de l'État au sens strict. À savoir, comme Paul Cartledge l'affirme, il s'agit d'un concept dont l'acception s'étend au-delà de l'État, c'est-à-dire d'une conception culturelle et dominante propre à la géographie grecque¹⁰. La polis fut constituée par le rassemblement de diverses tribus grecques

⁸ Michel Villey, *Le droit et les droits de l'homme*, Paris : PUF, 2014, p. 39.

⁹ Voir Moses I. Finley, *Démocratie antique et démocratie moderne*, Paris : Payot, 2003.

¹⁰ Paul Cartledge, *Ancient Greek Political Thought in Practice*, Cambridge : Cambridge University Press, 2009, p. 13.

dans la même géographie au fil du temps. Chacune de ces tribus possédait, avant d'intégrer l'ordre de la polis, un système de lois suivant lesquelles elles étaient soumises à diverses mœurs et traditions. Ce système de lois est nommé *nomos* (νόμος) en grec ancien. Le mot signifie la division des terres, la part, etc.¹¹ Les membres des tribus ont progressivement transformé chaque *nomos* en un ordre juridique réuni sous la polis. Ainsi, ces membres ont pris part en tant que participants actifs à cet ordre qu'ils ont établi. Une autre caractéristique de ces membres était qu'ils possédaient des propriétés, ce qui leur donnait le droit d'établir cet ordre. Ces membres sont les éléments essentiels de la polis, à savoir ses citoyens. À l'époque actuelle, le *nomos* peut être compris comme la loi positive. En résumé, cette idée archaïque, c'est-à-dire le droit de gouverner et d'établir des lois, accordé aux propriétaires des biens et qui sont caractéristiques de la vie tribale, ont participé à la mise en place et à la continuité de la polis. De cette manière, le *nomos* a conservé sa signification originelle sans que celle-ci soit altérée¹². La polis a été soumise à ce *nomos* au fil du temps. En réalité, la caractéristique qui confère entre autres au *nomos* ce pouvoir est qu'il était accepté en tant que lois immuables et établies par Dieu jusqu'à l'époque des sophistes¹³.

Dans la société grecque antique, l'administration et la mise en œuvre du *nomos* auquel cette administration se conformait étaient dirigées par les citoyens. Toutefois, l'ensemble des membres de la polis, ou l'ensemble de ceux à qui le *nomos* était appliqué, n'étaient pas des citoyens. Pour comprendre ce fait, une réflexion doit être menée sur la notion d'égalité ainsi que sur la relation entre égalité et citoyenneté. Mais il est nécessaire de commencer par souligner que dans la Grèce antique, l'égalité n'était en outre pas valable pour toutes les personnes. Même s'il n'existe pas de terme qui corresponde précisément au concept d'égalité dans la pensée grecque, celle-ci comportait de nombreux termes l'exprimant : *isonomia*/ ἰσωνομία (égalité politique ou égalité devant la loi), *isokratia*/ ἰσοκρατία et *isêgoria*/ ἰσηγορία (égalité instaurée par les gouvernements oligarchiques et démocratiques), *isotimia*/ ἰσοτιμία (égalité des honneurs et de considération) et *isomoiria*/ ἰσομοιρία (égalité de partage

¹¹ George Thomson, *Æschylus and Athens*, New York : Grosset & Dunlap, p. 50-51.

¹² Thomson, *Æschylus and Athens*, p. 51.

¹³ *Ibid.* Voir aussi W.K.C. Guthrie, *The Sophists*, Cambridge University Press, 1971, p. 56-57 ; ou encore Douzinas, *The End of Human Rights*, p. 26.

des biens)¹⁴. Ce sont les aristocrates qui disposaient de tous ces aspects distincts de l'égalité. Ces derniers ne s'appliquaient pas aux autres classes, aux femmes, aux enfants et aux esclaves¹⁵. En grec ancien, c'est le terme *homoioi* (ὅμοιοι) signifiant « citoyens » qui doit être compris lorsque sont mentionnés des égaux, des semblables et des pairs¹⁶. Les égaux étaient à la fois les gouvernants et les gouvernés ; bien qu'ils aient des pouvoirs et des devoirs, ils ne possédaient pas de « droits » distincts déterminés par la loi. Dans la pensée moderne, les droits sont des obstacles qui sont apparus pour protéger l'individu contre l'État et les institutions similaires. Par conséquent, malgré leur position sociale, il est impossible de prétendre que ces égaux ont des droits individuels face à la polis. Quant au gouvernement, il était, pour les citoyens grecs, une organisation développée dans laquelle étaient prises des décisions considérées comme justes et conformes au *nomos*¹⁷. Le citoyen était non seulement l'administrateur des activités de l'assemblée, mais aussi celui qui dirigeait les membres de sa propre famille, les enfants et les étrangers, c'est-à-dire les métèques (μέτοικος) qui n'étaient pas considérés comme des citoyens.

Le terme *dikaion*, qui signifie le droit, a été utilisé dans ces processus pour désigner la norme de comportement conforme au *nomos*. Dans cet ordre établi et comme à l'accoutumée, le fait que l'action politique s'exerce à l'assemblée de manière directe et sans intermédiaire a entravé l'émergence de la société civile. En effet, la polis, la société et le *nomos* formaient une unité. Le conflit, l'un des éléments les plus importants du politique, n'apparaît que dans la pensée aristotélicienne comme une notion catégorique et théorique entre les riches et les pauvres. Cependant, dans la pratique, le conflit n'était pas un élément couvrant tous les segments de la société et réglementant les relations entre eux. Par conséquent, de toute évidence, les conditions favorables à l'apparition du droit n'ont pas été créées. L'ambiguïté linguistique de la notion de droit et son manque d'universalité sont caractéristiques de la vie de la polis grecque.

¹⁴ Cartledge, **Ancient Greek Political Thought in Practice**, p. 8-9. Maurice Cranston soutient que l'origine de l'idée des droits de l'Homme devrait plutôt être recherchée sous les angles de l'égalité dans la Grèce antique. Cranston, « Are There Any Human Rights? », p. 3.

¹⁵ Sur l'idée que la citoyenneté est purement un concept d'égalité politique, voir Meiksins Wood, **Des citoyens aux seigneurs**, p. 243-244.

¹⁶ L'affirmation d'Aristote selon laquelle la polis est composée d'égaux s'explique par cette idée même de citoyenneté. Cartledge, **Ancient Greek Political Thought in Practice**, p. 9-10.

¹⁷ **Ibid.**, p. 13.

En agissant conformément au *nomos*, les citoyens acquéraient à la fois le droit de prendre part à l'administration et d'être régis par une administration juste. Le principe leur permettant d'obtenir ces droits était l'application de la *paideia* (παιδεία), qui signifie « l'éducation conforme à la vie de la polis ». La *paideia* consiste en une éducation à la fois physique et théorique que seuls les citoyens pouvaient acquérir. Dans la Grèce antique, la tempérance, la justice et le courage étaient des vertus largement reconnues. Les membres de la classe aristocratique considéraient que les jeunes possédaient ces vertus de façon innée et que l'idéal pouvait toutefois être approché par l'éducation.

« La nature humaine ne peut se perfectionner que dans la communauté politique et, par conséquent, la vertu de justice a acquis une importance centrale. Le bonheur individuel consistait à atteindre ses propres "normes d'excellence" et l'activité politique visait à faciliter le perfectionnement et la réalisation de la vertu. Un citoyen ne peut devenir excellent que dans une ville juste et une ville ne peut devenir juste que si ses citoyens mènent une vie vertueuse... L'ordre naturel parfait incluait l'ordre politique parfait. La nature contenait le germe de la loi. »¹⁸

La justice, qui était considérée comme le but naturel de la vie politique dans la pensée grecque antique, faisait également partie intégrante de la loi naturelle¹⁹. La justice (*dikē*) a été employée dans des textes philosophiques jusqu'à Platon, en particulier par Anaximandre, pour décrire l'injustice qui se produit lorsque les choses dépassent les limites²⁰. Cet usage cosmologique n'était pas éloigné de la vie sociale. En effet, lorsqu'un Grec était lésé, il priait et faisait des oblations à la déesse de la justice nommée Diké pour remédier à l'injustice et infliger une punition à la personne ayant provoqué cette injustice²¹. L'établissement de la justice dans la vie

¹⁸ *"Human nature can be perfected only in the political community and, as a result, the virtue of justice acquired central importance. Individual happiness was to achieve one's « standards of excellence » and political activity aimed to facilitate perfection and the realisation of virtue. A citizen can become excellent only in a just city and a city can become just only if its citizens live a life of virtue... The perfect natural order encompassed the perfect political order. Nature included the germ of law".* Douzinas, **The End of Human Rights**, p. 33.

¹⁹ **Ibid.**,

²⁰ Anaximandre, fr. 12 A9, cité par Wilhelm Capelle, **Sokrates'ten Önce Felsefe I [La philosophie avant Socrates]**, trad. par Oğuz Özügöl, Istanbul : Kabalcı Yayınevi, 1994, p. 71 ; Thomson, **Æschylus and Athens**, p. 77-78.

²¹ Dans la Grèce antique, il existait une autre déesse de la justice nommée Thémis. Toutefois, Thémis occupait un rang élevé dans la hiérarchie des dieux et n'interférait pas avec les affaires humaines quotidiennes. Celle-ci se consacrait aux dieux et aux affaires divines. Dans la mythologie puis dans les épopées homériques ainsi que dans les textes d'Hésiode, Thémis semble représenter la justice divine, tandis que sa fille Diké représente la justice humaine. Dans la mythologie et dans les oblations écrites,

sociale était réalisable par le non-dépassement des limites. Celles-ci étaient la condition similaire que partageaient les citoyens égaux entre eux et ceux qui n'avaient pas le droit de gouverner, à savoir les non-citoyens (*idiotes* / ἰδιώτης). Ni les uns ni les autres n'avaient le droit de transcender leurs limites, à savoir le rejet du gouvernement de la part de ceux qui avaient le droit de gouverner, et l'aspiration à administrer de la part des gouvernés. Les idées de droit et d'égalité, considérées comme inscrites dans le concept de justice, relevaient davantage des droits de citoyenneté restreints que d'une référence aux droits individuels. Comme le déclare Cartledge, il n'existait pas encore de compréhension des droits qui inclut la protection de l'individu contre l'État, celle-ci étant le point d'émergence de la pensée moderne des droits de l'Homme²². En d'autres termes, personne n'évoquait encore des droits du peuple (*demos* / δῆμος) dans son ensemble.

Telle était la conception des droits dans la Grèce antique jusqu'à Platon. Celui-ci, le premier philosophe de la philosophie politique, propose une version encore plus rigoureuse de cette compréhension existante dans son élaboration de la cité idéale. Platon était conscient de la puissance de l'idée de justice dans la vie sociale et politique. C'est pourquoi, dans son œuvre *La République*²³, il évoque ce qu'une cité idéale devrait être. Il distingue l'ensemble des personnes dans cette cité en trois classes et les soumet à une organisation hiérarchique. La classe dirigeante dans sa cité idéale sont les philosophes rois. Les autres classes sont les gardiens et les producteurs. Les vertus que chaque classe devrait posséder sont distinctes. Le philosophe attribue la vertu de la sagesse aux philosophes rois, le courage aux gardiens et la tempérance aux producteurs. La justice est la vertu commune à tous. En outre, Platon fonde ces réflexions sur une formulation linguistique du concept de la justice. Il ajoute *-osyne* au terme *dikē*, qui est un suffixe donnant aux noms une

les Érinyes, les déesses de la vengeance, étaient fréquemment présentées conjointement à Diké. Thomson, *Æschylus and Athens*, p. 49-50, p. 318-319.

²² Cartledge, *Ancient Greek Political Thought in Practice*, p. 13, 17, 57.

²³ Bien que Platon aborde de nombreux sujets différents tels que la théorie des idées, la politique, l'éducation, l'immortalité de l'âme, etc. dans son ouvrage *L'État*, les développements sur ces questions visent à clarifier le concept de justice. Eric A. Havelock, *The Greek Concept of Justice : From its Shadow in Homer to its Substance in Plato*, Cambridge : Harvard University Press, 1978, p. 308-309. En outre, concernant de la volonté de Platon de donner à cette œuvre le titre « À propos de la Justice », voir W.K.C. Guthrie, *The History of Greek Philosophy ; Plato the man and His Dialogues : Earlier Period*, vol. IV, Londres : Cambridge University Press, 1975, p. 453.

signification conceptuelle en grec ancien, conceptualisant ainsi ce terme²⁴. Platon cherche à détourner son concept de justice du contexte reflété par le terme *dikē*, qui est fortement présent à la fois dans la mythologie et dans la pensée métaphysique des philosophes de la nature qui l'ont précédé. En plus de cette extension linguistique, il emprunte également dans *La République* le sens de *sōphrosynē* (σωφροσύνη), qui signifie tempérance²⁵. *Sōphrosynē* est une version conceptualisée de la maxime philosophique omniprésente « Connais-toi toi-même » du Temple de Delphes chez les philosophes de la nature²⁶ jusqu'à Platon et Aristote²⁷. En bénéficiant de cette tradition, Platon donne la définition de *dikaiosynē* (δικαιοσύνη) dans le livre IV comme suit : « Mais la justice consiste à faire son propre travail et à ne point se mêler de celui d'autrui [...] »²⁸. Dans *La République*, Platon considère le concept de justice comme un principe organisateur et la tempérance comme une vertu secondaire dans le sens de la modération. Dans cet ouvrage, la justice est la plus haute vertu qui puisse exister à la fois pour l'Homme et pour la polis. Malgré les efforts de formulation de Platon, le concept de la *dikaiosynē* a généralement pris par la suite la signification de justice et a été employé dans cette acception.

L'usage distinct du terme *dikaiosynē* par Platon exprime le fait qu'il vise un idéal radicalement différent. À l'époque où Platon a vécu et élaboré sa cité idéale, les principes aristocratiques étaient constamment mis à mal. Il tente alors de défendre la hiérarchie sociale sur laquelle reposaient ces principes et c'est dans cette intention qu'il accorde une attention toute particulière à la vertu de la justice. Avec cette vertu, les limites sociales et les hiérarchies acquises ne seraient pas dépassées, et une polis organisée selon des principes aristocratiques serait considérée comme légitime. En tranchant avec le contexte cosmologique des philosophes de la nature concernant le concept de *l'adikia* (ἀδικία), qui est une injustice qui se produit lorsque les limites des choses sont dépassées, Platon emploie ce terme comme un concept reflétant la vie politique. Le droit, à savoir la loi de nature (*dikaion*) est violée si certains

²⁴ Eric A. Havelock, « 'Dikaiosune' An Essay in Greek Intellectual History », *Phoenix*, Vol. 23, n° 1 (1969), p. 51 : Havelock, *The Greek Concept of Justice*, p. 312. Voir aussi les chapitres 17 et 18 de cet ouvrage.

²⁵ Curtis W.R. Larson, « The Platonic Synonyms Dikaiosune and Sofrosune », *The American Journal of Philology*, Vol. 72, n° 4 (1951), p. 400.

²⁶ Les philosophes présocratiques sont appelés « philosophes de la nature ». Ceux mentionnés ici sont Thalès, Anaximandre, Pythagore, Héraclite et Parménide.

²⁷ Larson, « The Platonic Synonyms Dikaiosune and Sofrosune », p. 400. Platon, *La République*, trad. par Robert Baccou, Paris : Librairie Garnier Frères, 1966, 430e, 432a.

²⁸ « Καὶ μὴν ὅτι γε τὸ τὰ αὐτοῦ πράττειν καὶ μὴ πολυπραγμονεῖν δικαιοσύνη ἐστὶ [...] » Platon, *La République*, 433a.

n'agissent pas conformément à la vertu de justice, c'est-à-dire qui ne se comportent pas de manière conforme à l'ordre. Par ailleurs, le *dikaion* comporte également le sens de justice et de vérité chez Platon. Il utilise le mot *dikaion* avec la vertu de justice pour traiter des cas d'injustice. Il n'existe pas de droit en soi dans la pensée de Platon et dans la vie quotidienne en Grèce antique. Après Platon et chez Aristote, le *dikaion* a conservé les significations d'un mode de vie conforme à l'ordre et à la loi²⁹. La relation directe entre le droit et la justice a été établie sur cette base qui a été renforcée par Platon et a longtemps persisté.

Julia Annas et Gregory Vlastos soutiennent que Platon fait une référence implicite au droit lors de la conceptualisation de la *dikaiosynē*. Vlastos affirme que dans la définition de la *dikaiosynē*, « faire son propre travail » renvoie aux « devoirs », et que « posséder » un travail désigne les droits³⁰. Annas indique que le concept de la *dikaiosynē* contient une pensée de droit moral dans la mesure où il est un principe régulateur qui détermine les relations avec les autres³¹. Bien qu'Annas et Vlastos admettent l'absence d'équivalent direct du concept de droit dans la pensée grecque antique, ils soulignent que Platon a tenté d'y parvenir à la fois en termes linguistique et sémantique en employant le concept de justice. Malgré toutes ces ambiguïtés qui entourent le concept de droit, la loi naturelle est présente dans les positions des philosophes de la Grèce antique. Nous pouvons considérer que l'héritage de Platon à l'idée de loi naturelle est d'avoir déterminé le concept de justice de manière établie et d'avoir perpétué la tradition politique en interprétant le *dikaion* comme un comportement conforme au *nomos* tandis que les philosophes de la nature considéraient le *dikaion* comme la loi de nature immuable.

La critique de l'influence dominante du *nomos* dans la pensée grecque antique a émergé au V^e siècle av. J.-C. Au cours de cette période, une classe économiquement puissante a émergé en raison de divers troubles politiques. Au fil du temps, avec la confiance obtenue par l'enrichissement, cette classe a commencé à réclamer le droit de régner au même titre que les aristocrates. Considérant qu'il n'y aurait plus aucune distinction entre eux-mêmes et les aristocrates s'ils acquéraient la

²⁹ Douzinas, **The End of Human Rights**, p. 26, note de bas de page 7.

³⁰ Gregory Vlastos, « The Theory of Social Justice in the Polis in Plato's Republic », **Studies in Greek Philosophy, Vol II : Socrates, Plato and Their Tradition**, Daniel W. Graham, États-Unis : Princeton University Press, 1995, p. 70-71.

³¹ Julia Annas, **A Introduction to Plato's Republic**, Oxford : Oxford University Press, 1981, p. 13.

paideia (παιδεία), qui faisait partie intégrante de la polis grecque, cette classe a donné naissance à une doctrine et à ses défenseurs. Ce groupe, appelé Sophistes, soutient que la connaissance et par conséquent la vertu peut être enseignée, et affirme que le savoir peut également être acquis par ceux qui n'appartiennent pas à la noblesse. Ainsi, les fortunés de cette nouvelle polis pourraient à la fois participer à l'administration et devenir des citoyens égaux³². La pensée des sophistes tente d'atteindre ces objectifs de gouvernement en s'opposant à la pensée établie du *nomos*. Ils y parviennent en soutenant que les lois désignées comme étant le *nomos* ne sont pas divines et immuables mais créées par l'Homme et fondées sur le consensus, tandis que les lois invariables existent dans la *physis* (φύσις / la nature). Dans la Grèce antique, la *physis* n'avait aucune signification légale ou normative jusqu'à l'apparition des sophistes. Les sophistes soutiennent que le *nomos* représentait des traditions sociales et des lois sans faire partie de l'ordre naturel³³.

L'expression « L'homme est la mesure de toutes choses » (Πάντων χρημάτων μέτρον ἄνθρωπος)³⁴ attribuée à Protagoras met l'accent sur le précepte selon lequel la nature confère la raison à chaque être humain qui a la capacité de trouver des vérités et des lois appropriées avec sa propre raison. Protagoras reconnaît que l'Homme par nature doit se soumettre à une organisation politique dans laquelle il peut vivre en harmonie ainsi qu'aux lois permettant son maintien. Mais dans la mesure où cette soumission, c'est-à-dire les lois appropriées pour la polis sont obtenues par consensus, leur validité est limitée et peuvent évoluer³⁵. Plus tard, les sophistes comme Calliclès et Thrasymaque qui sont apparus plus tard dans les dialogues d'Antiphon, Hippias et de Platon soulignent, malgré les divergences entre eux, que le *nomos* établit des lois en observant la *physis*, que les droits traditionnellement accordés aux classes privilégiées peuvent être accordés à d'autres personnes. Ces penseurs considèrent également que l'obéissance aux lois de nature est obligatoire tandis que les lois du *nomos* sont temporaires³⁶. Dans la pensée sophiste, les lois ne trouvent pas leur source dans les tribus qui considèrent leurs ancêtres comme des dieux à l'instar de la croyance mythologique. Grâce à la raison

³² Guthrie, **The Sophists**, p. 35-39.

³³ Voir Guthrie, **The Sophists**, chap. IV.

³⁴ Walther Kranz, **Antik Felsefe [Philosophie antique]**, Istanbul : Sosyal Yayınları, 2009, Protagoras fr. B1, p. 194.

³⁵ Guthrie, **The Sophists**, p. 73, p. 137, p. 173.

³⁶ Voir notamment le chapitre « The Nomos - Physis Antithesis in Morals and Politics » dans l'ouvrage de Guthrie, **The Sophists**, p. 55- 131.

conférée à tout individu, chacun est en mesure de trouver et d'appliquer la forme de vie politique qui lui convient en obéissant aux lois de nature. Ces approches spécifiques à la pensée de la loi naturelle ont persisté dans la philosophie grecque durant la présence des sophistes. Il est possible de constater d'une part que si Platon effectue une distinction entre le *dikaion* et la *dikaiosynē*, il ne met toutefois pas cette condition à profit pour établir le concept de droit. D'un autre côté, les sophistes, bien qu'ils aient remarqué cette opportunité, ne portent pas leur attention à la distinction de Platon. Les deux concepts sont devenus interchangeables au fil du temps. L'utilisation la plus évidente de cette analogie s'observe surtout chez Aristote.

Aristote remanie de manière systématique la plupart des concepts de la pensée grecque antique. Dans sa philosophie, il approfondit également les réflexions sur le *nomos* et la *physis* dans tous ses aspects. Douzinas affirme que cet effort d'Aristote a engendré une discipline juridique distincte de la morale et de la politique. En effet, selon lui, l'œuvre d'Aristote intitulée *Éthique à Nicomaque* serait l'un des premiers textes du droit occidental³⁷. Dans cet ouvrage, Aristote traite la justice sous tous ses aspects et la transforme d'un élément dominant qui façonne uniquement la vie politique, comme chez Platon, en une notion qui détermine également l'ordre juridique³⁸. Malgré l'effort particulier d'Aristote pour définir les concepts, celui-ci n'établit pas de distinction entre le *dikaion* et la *dikaiosynē*. Néanmoins, contrairement à Platon et aux sophistes, il réconcilie la loi naturelle avec la loi positive. Il réalise cet exercice avec le concept du *politikon dikaion* (πολιτικὸν δίκαιον)³⁹. Aristote définit ce concept, qui peut correspondre au droit civil actuel, comme « la justice en accord avec la polis ». Comme chez Platon, chez Aristote aussi, l'unité la plus élevée où la justice peut émerger est la polis. Selon Aristote, la justice individuelle ne peut être obtenue que lorsque le bonheur de l'ensemble politique, c'est-à-dire le bonheur des citoyens qui composent la polis, est réalisé. Le bonheur public est atteint par les lois bonnes et appropriées. La source de ces lois bonnes, conformes à la polis et équitables (*dikaion politikon*) est à la fois la loi naturelle (*physikon dikaion* / φυσικὸν δίκαιον) et le droit positif (*nomikon dikaion* / νομικὸν δίκαιον)⁴⁰.

³⁷ Douzinas, *The End of Human Rights*, p. 38.

³⁸ *Ibid.*

³⁹ Donald R. Kelley, *Human Measure : Social Thought in the Western Legal Tradition*, Cambridge : Harvard University Press, 1990, p. 26.

⁴⁰ Villey, *Le Droit et les droits de l'homme*, p. 64.

« La justice politique elle-même est de deux espèces, l'une naturelle et l'autre légale. Est naturelle celle qui a partout la même force et ne dépend pas de telle ou telle opinion ; légale, celle qui à l'origine peut être indifféremment ceci ou cela, mais qui une fois établie, s'impose [...]»⁴¹ »

Les lois qui sont « naturellement » justes, bonnes et équitables (*physikon dikaion*) sont appliquées de manière proche de l'idéal à travers les lois de la polis (*nomikon dikaion*)⁴². Aristote admet également qu'en dépit de ce compromis, une contradiction persistera toujours entre ce qui est équitable et ce qui est légal.⁴³ Cependant, il ajoute que celui qui applique la loi doit rechercher et réaliser ce qui est équitable et que ceci est l'unique manière pour atteindre l'idéal. « Ainsi donc, cette forme de justice n'est pas une partie de la vertu, mais la vertu dans sa totalité, et son contraire, l'injustice, n'est pas une partie du vice mais le vice intégral. »⁴⁴ »

Une fois qu'Aristote ait exposé la source des lois, il introduit deux autres types de justice pour l'application et l'équité de ces lois. L'objectif de ces types de justice, qui devraient être notamment observés par les magistrats, consiste à assurer l'égalité politique. La justice distributive (*dianemêtikon dikaion* / διανεμετικον δικαιο) concerne la répartition égale des biens et des titres et la justice corrective (*diorthôtikon dikaion* / διορθοτικον δικαιο) consiste à rendre justice à la victime en cas d'acte injuste⁴⁵. La distribution des biens chez Aristote est basée sur une égalité géométrique plutôt que sur une égalité arithmétique. En effet, il admet que les individus ne sont pas égaux entre eux et suggère que les biens soient partagés en proportion de leur mérite, c'est-à-dire de leur contribution à la société. Comme l'explique Meiksins Wood, l'effort d'Aristote pour diversifier autant la justice a pour objectif de corriger les contradictions sociales : il existe d'une part l'égalité arithmétique réclamée par les défenseurs de l'autorité démocratique, et d'autre part, l'égalité proportionnelle traditionnelle exigée par les oligarques au pouvoir. Tandis qu'Aristote soutenait fermement l'idée que la polis n'était « qu'un ensemble

⁴¹ Aristote, *Éthique à Nicomaque*, trad. Richard Bodéüs, Flammarion, 2004, 1134b15-25. « τοῦ δὲ πολιτικοῦ δικαίου τὸ μὲν φυσικόν ἐστι τὸ δὲ νομικόν, φυσικόν μὲν τὸ πανταχοῦ τὴν αὐτὴν ἔχον δύναμιν, καὶ οὐ τῷ δοκεῖν ἢ μὴ, νομικόν δὲ ὃ ἐξ ἀρχῆς μὲν οὐδὲν διαφέρει οὕτως ἢ ἄλλως, ὅταν δὲ θῶνται [...] »

⁴² Villey, *Le Droit et les droits de l'homme*, p. 64 ; Douzinas, *The End of Human Rights*, p. 54.

⁴³ Aristote, *Éthique à Nicomaque*, 1130b 10-11.

⁴⁴ Aristote, *Éthique à Nicomaque*, 1130a 10.

« αὕτη μὲν οὖν ἡ δικαιοσύνη οὐ μέρος ἀρετῆς ἀλλ' ὅλη ἀρετὴ ἐστίν, οὐδ' ἡ ἐναντία ἀδικία μέρος κακίας ἀλλ' ὅλη κακία. » »

⁴⁵ Aristote, *Éthique à Nicomaque*, 1130b 30- 1131a 1.

constitué d'égaux », il était conscient que le principal problème de la polis résidait dans l'inégalité entre les riches et les pauvres d'une part et les citoyens et les *idiotes* d'autre part. Toutefois, l'effort d'Aristote pour traiter l'égalité comme un élément catégorique est principalement destiné à la mise en œuvre de la justice en accord avec la conception aristocratique⁴⁶. L'égalité est une notion centrale dans la terminologie aristotélicienne et désigne l'absence de carence et d'excès. Il présente l'expression d'égalité en la définissant comme le fait de donner à chacun ses droits, en la renforçant par une terminologie relative à la justice comme suit :

« C'est précisément pour cette raison qu'on se sert du mot « juste » [en grec: dikaion], parce qu'il évoque la division « en deux » [dicha]: c'est un peu comme si l'on disait « coupé en deux » [dikhaion] et qu'on appelait le juge [dikastès] « celui qui coupe la poire en deux » [dikhastès]⁴⁷. »

Lorsque quelqu'un est lésé ou fait face à une injustice, Aristote considère ces cas comme relevant de la justice corrective. La mise en équilibre des gains et des pertes garantit la justice. Le juge ou le magistrat est celui qui trouve cet équilibre⁴⁸. En ce sens, la justice, et secondairement la propriété, sont les concepts les plus proéminents dans la pensée d'Aristote où la morale et la loi se rencontrent. Nous pouvons considérer que la conception aristotélicienne de la justice s'est installée dans la pensée philosophique comme un aspect essentiel de la loi naturelle en gagnant une place particulièrement importante dans la pensée de la justice divine d'Augustin et de Thomas d'Aquin.

Les individus n'étaient pas considérés comme ayant des droits dans la vie philosophique et sociale de la Grèce antique. Le droit reflétait un état de propriété d'une personne en tant que membre d'une lignée, plutôt qu'en qualité d'individu en soi. Le droit désignait le fait d'être indemnisé conformément à la loi lorsqu'une

⁴⁶ Meiksins Wood, *Des citoyens aux seigneurs*, p. 162-163.

⁴⁷ Aristote, *Éthique à Nicomaque*, 1132a 30.

« διὰ τοῦτο καὶ ὀνομάζεται δίκαιον, ὅτι δίχα ἐστίν, ὥσπερ ἂν εἴ τις εἴποι δίχαιον, καὶ ὁ δικαστὴς διχαστὴς. ἐπὶ γὰρ δύο ἴσων ἀφαιρεθῇ ἀπὸ θατέρου, πρὸς θάτερον δὲ προστεθῇ, δυσὶ τούτοις ὑπερέχει θάτερον· εἰ γὰρ ἀφαιρέθῃ μὲν, μὴ προστεθῇ δέ, ἐνὶ ἂν μόνον ὑπερεῖχεν. »

Bien qu'Aristote admette que le *dikaion* et la *dikaïosynē* sont dérivés de la *dikē*, il insiste également sur l'idée que la justice inclut le sens d'égalité en faisant référence à une utilisation plus archaïque de la *dikē*. Celle-ci est également utilisée pour signifier « ce qui divise en deux » dans l'usage archaïque. Voir Maria Antonietta Salamone, « Equality and Justice in Early Greek Cosmologies: The Paradigm of the "Line of the Horizon" », *Filosofia i Kosmologiā*, 18 (2017) : 22-31.

⁴⁸ Aristote, *Éthique à Nicomaque*, 1130b 10-30.

injustice liée à la propriété se produisait, en tenant compte notamment la situation sociale de la personne.

1.2. Le stoïcisme : Le cosmopolitisme antique

Dans la Grèce antique, il était admis que l'univers (*cosmos* / κόσμος) et tous les êtres de l'univers peuvent atteindre leur propre but grâce à la nature, qui était considérée comme ordonnée. Il était considéré que l'objectif naturel de l'Homme est d'être une personne vertueuse et un bon citoyen. Ils considéraient que cela ne peut se réaliser que si les personnes obéissent aux lois de la polis et coopèrent avec les autres citoyens conformément à ces lois. Pour qu'une polis soit équitable, elle doit évoluer en conformité avec sa nature et permettre à ses membres de vivre ensemble en conformité avec leur nature⁴⁹. Comme Douzinas l'a affirmé : « *L'univers est un ordre moral dans la mesure où chaque être animé et chose inanimée a un rôle à jouer dans son propre perfectionnement et son accomplissement.* »⁵⁰ *Cosmopolites*, qui est apparu comme un terme renvoyant à cette pensée, s'est élargi pour signifier de nos jours la « citoyenneté mondiale ». Pourtant, le mot « univers » en grec ancien évoquait la polis qui en était apparenté ainsi que sa structure hiérarchique, politique, morale et juridique.

Nous avons mis en évidence que l'une des caractéristiques des droits de l'Homme est l'idée de l'universalité des droits. Dans la Grèce antique, les citoyens jouissaient des droits en vigueur par leur naissance. Néanmoins, tous les habitants de la société n'étaient pas considérés comme des citoyens. Les hommes autres que les femmes, les enfants, les étrangers et les esclaves pouvaient devenir des citoyens ; le citoyen d'une polis ne pouvait devenir membre d'une autre polis. Les femmes n'avaient aucun droit politique ni aucun rôle dans l'ordre public. Pour prendre un autre exemple, bien qu'ils aient certains droits publics, les étrangers (*metoikos* / μέτοικος) qui constituaient une partie importante de la population athénienne étaient privés de nombreux droits politiques comme acquérir des biens et épouser des Athéniens. Dans un tel environnement politique, l'égalité ne signifiait pas que tout le

⁴⁹ Leo Strauss, **Droit naturel et histoire**, trad. par. Monique Nathan et Éric de Dampierre, France: Flammarion, 1986, p. 139.

⁵⁰ « *The universe is a moral order as every animate being and inanimate thing has a part to play in its own perfection and completion.* » Costas Douzinas, **Human Rights and Empire: The Political Philosophy of Cosmopolitanism**, UK: Routledge-Cavendish, 2007, p. 16.

monde, et même l'ensemble des citoyens, est égal, mais simplement que les citoyens disposaient des chances égales à l'assemblée de la polis et seraient par conséquent traités de manière équitable devant la loi. Ainsi, contrairement à l'acception contemporaine, la citoyenneté indiquait le privilège accordé à une classe particulière d'avoir le plus haut niveau de droits. Cet exercice a eu des effets considérables sur la vie intellectuelle et politique⁵¹. Cependant, une déviation de cette compréhension dominante s'est produite dans la pensée du cosmopolitisme avec les cyniques.

Tandis que la citoyenneté comportait une signification plutôt étroite dans la polis de la Grèce antique, celle-ci relevait de la géographie culturelle de la Grèce antique et s'étendait jusqu'à l'idée de cosmopolitisme dans les zones conquises, principalement en dehors de la péninsule. La référence la plus ancienne et la plus importante au cosmopolitisme classique se trouve dans un adage cité par Diogène Laërce. Les citoyens d'Athènes demandèrent au cynique venant d'ailleurs, Diogène de Sinope (412 av. J.-C. - 323 av. J.-C.), d'où il est originaire ; ce dernier leur aurait répondu « Je suis un cosmopolite » (*cosmopolites* / κοσμοπολίτης)⁵². En d'autres termes, Diogène déclare qu'il est non pas un citoyen d'une polis ou d'un groupe politique mais un « citoyen du monde ». Dans cet adage, le but des citoyens athéniens consiste à vérifier à quelle communauté politique Diogène est fidèle. La réponse donnée par celui-ci a deux portées en matière d'histoire de la philosophie. Premièrement, selon Diogène, quelles que soient la classe, le clan, l'origine et l'identité locale de la personne, ces identifications sont secondaires par rapport au fait d'« être humain ». Un autre point important est que Diogène, bien qu'il ne considère pas toutes les personnes comme des citoyens, met radicalement l'accent sur l'identité individuelle face à ceux qui attendent le plein dévouement de chacun dans leur communauté. Martha Nussbaum affirme qu'avec le terme « cosmopolitisme » de Diogène est apparu la possibilité de considérer une quelconque partie du monde comme une patrie et de revendiquer des droits tels que l'hospitalité. Toujours selon Nussbaum, la pensée stoïcienne a employé en tant que concept cette possibilité exprimée par l'adage portant sur Diogène, l'éminent représentant des cyniques⁵³.

⁵¹Voir la section 1. 1. « L'opposition entre *Nomos* et *Physis* dans la philosophie grecque antique : Platon, les sophistes et Aristote ».

⁵² Cité par Martha Nussbaum, « Kant and Cosmopolitanism », **Perpetual Peace : Essays on Kant's Cosmopolitan Ideal**, James Bohman et Matthias Lutz-Bachmann, The MIT Press, 1997, p. 29.

⁵³ Nussbaum, « Kant and Cosmopolitanism », p. 29.

Le stoïcisme est une école de pensée qui a émergé au III^e siècle av. J.-C. avec les enseignements de Zénon qui fut l'élève de Diogène et dont l'influence a persisté jusqu'à l'Empire romain au II^e siècle ap. J.-C.⁵⁴ Contrairement à la tradition précédente, Zénon, l'un des représentants du stoïcisme ancien, ne considère pas la polis, c'est-à-dire l'État en tant qu'état idéal. La cité n'est pas supérieure à toutes les pensées et les formations. Il existe la raison ainsi que la loi déterminée par celle-ci au-dessus de la cité et de toutes choses. Cette idée peut se manifester dans la Grèce antique comme la polis se soumettant au *nomos*. En effet, l'origine du *nomos* se trouve dans les premiers enseignements et légendes des sociétés tribales. Cependant, Zénon suggère que la source de la loi devrait être la raison humaine. Zénon revendique par conséquent le cosmopolitisme en tant qu'idéal d'une communauté obtenue par les principes de la raison et dans laquelle chacun peut vivre. Cela n'est possible que si chacun obéit à une loi commune (*nomos koinos* / νόμος κοινός) acquise par la raison. Cette loi commune est la loi naturelle⁵⁵. Jean Brun soutient que pendant le stoïcisme ancien, la loi commune est née de l'idée que Dieu, la nature et le *logos* étaient égaux. Le stoïcisme ancien inclut les principes suivants : que tout est un tout et que les êtres au sein de ce tout partagent une sympathie universelle ; que l'humain se distingue de tous les autres êtres par sa raison ; que la sagesse est la vie conforme à la nature ; que l'établissement des lois par la raison humaine doit être réalisée en observant non pas les intérêts personnels mais la conformité de la vie avec la nature⁵⁶. Quiconque partage ce point de vue représenté par Zénon est cosmopolite. Toutefois, cette compréhension a connu une évolution distincte dans les périodes subséquentes du stoïcisme en raison du dilemme existant entre la théorie et la pratique. Dans le stoïcisme moyen, le fait de vivre conformément à la nature par la raison a cessé d'être un objectif que tout un chacun peut poursuivre pour céder progressivement la place à la conviction selon laquelle seuls les philosophes et les sages pouvaient devenir des individus cosmopolites⁵⁷. Ce point constitue la similitude entre le cosmopolitisme classique et la pensée grecque antique, mais aussi sa plus grande différence avec le cosmopolitisme moderne.

⁵⁴ Le stoïcisme se distingue en trois périodes. Le stoïcisme ancien (III^e siècle av. J.-C.) : Zénon, Cléanthe et Chrysippe ; le stoïcisme moyen : Panétios et Posidonios ; le stoïcisme impérial (I^{er} et II^e siècle ap. J.-C.) : Sénèque, Épictète, Marc Aurèle et Cicéron. Jean Brun, **Stoa Felsefesi** [La Philosophie stoïcienne], trad. par Medar Atıcı, Istanbul : İletişim Yayınları, 2006, p. 13-15.

⁵⁵ Katja M. Vogt, **Law, Reason and the Cosmic**, Oxford University Press, 2008, p. 161.

⁵⁶ Brun, **Stoa Felsefesi**, p. 60.

⁵⁷ Douzinas, **Human Rights and Empire**, p. 153-156.

Comme le souligne Nussbaum, le stoïcisme a établi les bases de la création de deux mondes distincts, à savoir la communauté locale dans laquelle on naît et celle que les humains ont créée en débattant et en formulant des attentes. Bien que la transition entre ces deux communautés n'ait pas comporté de frontières rigides comme en Grèce antique, elle n'a toutefois pas pu se propager véritablement dans la pratique. En particulier durant le stoïcisme impérial, l'idée de « citoyenneté mondiale » de Diogène et de Zénon s'est rapidement transformée en un phénomène politique sous l'impulsion d'une motivation politique. Des politiciens stoïciens tels que Cicéron, Sénèque et Marc Aurèle, conscients de l'impossibilité pour l'Empire romain composé de différentes nations de vivre avec le concept de citoyenneté de la polis grecque antique, ont transformé le cosmopolitisme, qui était une idée dépourvue de mise en œuvre, en une politique⁵⁸. De cette manière, les membres d'un peuple qui passe sous la domination de Rome deviennent des citoyens romains de façon très distincte des polis grecques antiques. Douzinas résume l'évolution historique du cosmopolitisme d'une idée théorique à un concept politique comme suit : « *Par conséquent, le cosmopolitisme s'est transformé depuis la philosophie cynique et de l'ontologie stoïcienne en un instrument de domination, cessant d'être la philosophie d'un monde idéal pour devenir une stratégie pour la puissance mondiale* »⁵⁹. Nussbaum soutient également que le cosmopolitisme est un concept politique développé et utilisé par l'Empire romain. Sous l'Empire romain, le citoyen (*civitas*) ne signifie pas seulement être membre de la cité ou une simple acquisition de citoyenneté, mais un signe de loyauté envers la République romaine. Ce signe était une forme de privilège accordé aux propriétaires et désignait donc également celui qui possède des droits⁶⁰. Douzinas soutient que Cicéron a initié le processus de cosmopolitisme qui devient le fondement intellectuel de cette politique expansionniste.

En dépit d'être un homme d'État et un juriste, la raison pour laquelle Cicéron est étudié en tant que penseur est qu'il a réalisé une synthèse pour réconcilier la philosophie et la politique. Il fournit ce raisonnement en vue de la résolution des problèmes politiques de son époque en adaptant les pensées de Platon et d'Aristote

⁵⁸ Nussbaum, « Kant ve Cosmopolitanism », p. 29-30.

⁵⁹ « *Cosmopolitanism turned, accordingly, from Cynic philosophy and Stoic ontology into an instrument of rule, no longer the philosophy of an ideal world but a strategy for world power.* » Douzinas, **Human Rights and Empire**, p. 157.

⁶⁰ Nussbaum, « Kant ve Cosmopolitanism », p. 30.

sur ce sujet au stoïcisme auquel il est affilié⁶¹. Cicéron a vécu pendant la période républicaine de l'Empire romain. En son temps, la république était menacée non seulement par des dangers extérieurs mais également par des guerres civiles. En tant qu'homme d'État actif, il a été à même d'observer de près les événements politiques. Il présente diverses suggestions pour rétablir la république, qu'il défend, selon ses propres mots, par la paix civile et la dignité (*cum dignitate otium*⁶²). Cela le mène à l'idée de la création d'un État de droit. Pour cela, Cicéron définit d'abord ce qu'est l'État. Durant la période de la Grèce antique ainsi que pendant le stoïcisme ancien et moyen, l'État était une formation reconnue *de facto*. Les idées relatives à l'État étaient fondées sur l'acceptation existante. La plus grande distinction de Cicéron réside dans sa recherche en vue d'établir un lien entre ce que l'État est et ce qu'il doit être⁶³. Dès lors, il détermine d'abord le but de l'État qui est de protéger la propriété ; la justice ne peut être réalisée que de cette manière⁶⁴. La voie permettant à l'État d'atteindre son objectif est la loi. Une déviation de cette ligne rend l'État instable. Ce que Cicéron appelle la loi n'est pas la somme des lois existantes dans l'Empire romain. Selon Cicéron, le droit est au cœur de la philosophie, d'autant que la nature et les principes du droit ne peuvent être trouvés que par l'étude de la nature humaine⁶⁵.

Selon Cicéron, la nature humaine est la raison qu'il considère comme prédominante et universelle. Effectivement, le seul critère qui distingue le bien et le mal, le vrai et le faux est la raison, et les lois de nature ne peuvent être appréhendées que par la raison. Pour Cicéron, la société est une formation naturelle, et la justice⁶⁶, une vertu naturelle. L'Homme saisit les lois de nature avec sa raison et trouve les moyens de vivre conformément à ces lois. A ce stade, le devoir de la classe dirigeante et du législateur n'est pas de présenter un compromis et la vérité lui convenant comme chez Aristote, mais de se consacrer à la vérité conforme à la nature. L'idée du besoin de sociabilité des gens, qui apparaîtra plus tard pour la première fois chez Grotius et Pufendorf, n'existe pas chez Cicéron. Il

⁶¹ Meiksins Wood, **Des citoyens aux seigneurs**, p. 235-236.

⁶² **Ibid.**, p. 248.

⁶³ Claude Moatti, « Tradition et Raison chez Cicéron », **Mélanges de l'École française de Rome, Antiquité**, t. 100, n° 1, 1988 (p. 385-430), p. 386.

⁶⁴ Meiksins Wood, **Des citoyens aux seigneurs**, p. 250.

⁶⁵ Moatti, « Tradition et Raison chez Cicéron », p. 395-396.

⁶⁶ En latin, les mots loi / droit (*ius*) et justice (*iustitia*) proviennent de la même racine qu'en grec ancien (loi / droit [*dikaion*] et justice [*dikaïosynē*]). Douzinas, **The End of Human Rights**, p. 47.

existe toutefois des positions affirmant que ce dernier avait discerné cette notion⁶⁷. Son jugement selon lequel les personnes peuvent se rassembler grâce à un sens commun est particulièrement révélateur. Cicéron considère le sens commun comme la loi naturelle. Il énonce, concernant la loi naturelle, que :

« [...] n'est pas une invention de l'esprit humain ni un décret des peuples, mais quelque chose d'éternel qui gouverne le monde entier en montrant ce qu'il est sage de prescrire ou d'interdire. Cette loi, disaient-ils, à la fois la première et la dernière, est l'esprit de Dieu promulguant des obligations et des défenses également rationnelles. Parce que telle est son origine, la loi que les dieux ont donnée au genre humain est justement célébrée, car elle se confond avec la raison ou l'esprit du sage, qui sait ce qu'il faut ordonner et ce dont il faut détourner les hommes⁶⁸. »

Dans ses œuvres, Cicéron emploie souvent la loi naturelle (*ius naturale*) en tant que *ratio naturale* du fait de l'établissement de la raison comme fondement. Bien que ses assertions relatives à la loi naturelle appartiennent à l'époque antique, la raison pour laquelle Cicéron a reparu en tant que penseur prédominant dans la tradition philosophique occidentale, en particulier dans la modernité, est qu'il a employé la raison comme fondement⁶⁹. L'influence de Cicéron ne se limite pas à cet aspect. Tandis qu'à son époque, le mot *ius* était employé dans le sens de loi/droit et législation⁷⁰, Cicéron désigne la législation *lex*, la soustrayant ainsi de l'acception loi/droit. Tout comme *nomos* en grec ancien est dérivé du verbe *nomoi* qui signifie partager et diviser la propriété, l'étymologie du mot *lex* provient aussi du latin *legere*. Ce dernier signifie également partager et diviser la propriété. Alors que la loi naturelle désigne *ius naturale*, la loi de nature est dès lors *lex naturale*⁷¹. Cicéron affirme que la loi de nature commande le bien à travers la raison qui puise son

⁶⁷ Pour l'explication sur le fait que Cicéron, avant Grotius et Pufendorf, avait déclaré que pour comprendre la nature de la société et de la loi, il était nécessaire de commencer par la nature humaine, voir Moatti, « Tradition et Raison chez Cicéron », p. 396-397 ; Douzinas, **The End of Human Rights**, p. 52, note de bas de page 21.

⁶⁸ Cicéron, **Des lois**, II, 4, trad. par Charles Appuhn, coll. « GF », Paris, Flammarion, 1954, cité par Meiksins Wood, **Des citoyens aux seigneurs**, p. 250-251. « Hanc igitur uideo sapientissimorum fuisse sententiam, legem neque hominum ingeniis excogitatam, nec scitum aliquod esse populorum, sed aeternum quiddam, quod uniuersum mundum regeret imperandi prohibendique sapientia. Ita principem legem illam et ultimam mentem esse dicebant omnia ratione aut cogentis aut uetantis dei. Ex quo illa lex quam di humano generi dederunt, recte est laudata : est enim ratio mensque sapientis ad iubendum et ad deterrendum idonea. »

⁶⁹ Meiksins Wood, **Des citoyens aux seigneurs**, p. 240-241.

⁷⁰ Concernant ces emplois, voir Douzinas, **The End of Human Rights**, p. 47-48.

⁷¹ Kelley, **The Human Measure**, p. 38, 77. Neal Wood, **Cicero's Social and Political Thought**, Berkeley : University of California Press, 1988, p. 71.

pouvoir dans la volonté divine et interdit le contraire⁷². Il préconise que les lois de l'État (*lex civilis*) soient élaborées conformément à la loi naturelle et soient réglementées selon les lois de nature. Il affirme qu'une loi qui n'est pas créée de cette manière ne sera pas juste et qu'il ne sera dès lors pas possible d'assurer la protection de la propriété, celle-ci étant la finalité de l'État. Au motif de changements de circonstances, la *lex civilis* peut être révisée et révoquée si elle est jugée appropriée. Alors que la classe dirigeante et les législateurs veillent à ce que les lois de la cité soient élaborées selon la loi de nature, eux-mêmes autant que les citoyens (*civitas*) sont tenus de se conformer à ces lois changeantes tant qu'elles sont en vigueur⁷³. Cicéron considère les *civitas* comme des acteurs du sens commun et donc du droit.

Après avoir déterminé le but de l'État, Cicéron en établit deux caractéristiques. L'État est une société de droit et appartient au peuple⁷⁴. Douzinas souligne que cette deuxième spécificité est une idée assez novatrice pour son époque. Toutefois, la raison en est qu'alors que l'Empire romain en expansion intégrait des nouvelles terres à sa structure, Cicéron voulait estomper la différence entre l'*ius gentium* appliqué aux non-citoyens et l'*ius civile* appliqué aux citoyens⁷⁵. Il se penche sur la loi naturelle (*ius naturale*) dans la mesure où il est applicable à tous sans discrimination. Le cosmopolitisme du stoïcisme impérial et les contributions de Cicéron s'inscrivent précisément dans cette approche. Meiksins Wood déclare que la distinction entre le privé et le public, qui n'a pas été établie dans la vie citoyenne en Grèce antique, est apparue dans le droit romain de la manière suivante. Comme nous l'avons mentionné précédemment, la formation nommée le public dans la Grèce antique était basée sur l'identité de la communauté citoyenne et de la polis. Bien que les non-citoyens possédaient des biens, ils n'étaient pas visibles dans la vie publique. Alors que les frontières de l'Empire romain ont été élargies suivant la politique de conquête, Cicéron assure que ceux qui vivent dans les nouveaux lieux conquis ne seraient pas exclus de la vie publique, que leurs propriétés seront protégées par l'acquisition de la citoyenneté et que la justice serait réalisée à travers ces dispositions. La « citoyenneté mondiale » subit un glissement vers la citoyenneté romaine ; en d'autres termes, la citoyenneté romaine signifiait la citoyenneté

⁷² Wood, *Cicero's Social and Political Thought*, p. 72.

⁷³ Moatti, « Tradition et Raison chez Cicéron », p. 423-427.

⁷⁴ Douzinas, *Human Rights and Empire*, p. 157.

⁷⁵ Costas Douzinas, « The Many Faces of Humanitarianism », *Parrhesia*, n° 2, 2007, p. 1.

mondiale, à condition que le monde soit considéré comme romain. Cicéron recommande aux dirigeants de veiller à être bénéfiques pour le public dans l'ensemble de ce processus. De cette manière, chacun se verra attribuer ses droits en accord avec l'intérêt public. L'attribution à chacun de ses droits signifie *«Donner à chacun son dû, cela signifie que chacun devrait s'abstenir de faire du mal aux autres à moins d'avoir une bonne raison, honorer promesses et contrats et respecter tous les types de propriété, publique ou privée.»*⁷⁶.

Bien que l'accent mis par Cicéron sur les droits semble appartenir à la pensée moderne, il apparaît qu'il n'en est pas ainsi pour sa réponse à la question de savoir qui mérite quoi. Selon Cicéron, le droit fait référence à la valeur et à l'ascendance de la personne. Quand bien même Cicéron semble se situer en opposition à l'organisation en vigueur, il embrasse en réalité l'idée de supériorité hiérarchique soutenue par Platon et Aristote. En effet, Cicero prône l'égalité des obligations déterminées par l'État mais aussi l'inégalité des droits. Autrement dit, Cicéron invite ceux qui souhaitent rejoindre la République romaine à s'entendre sur un consensus juridique. Seulement, ce consensus implique l'obéissance volontaire aux lois, l'acceptation des devoirs et des droits équitablement répartis dans la société et le non-rejet de la hiérarchie sociale établie par une hiérarchie naturelle. Ce consensus est renforcé par l'ajout du principe de l'intérêt commun⁷⁷. Même si l'intérêt est commun, le droit reste un privilège de la classe dirigeante. Moatti considère que l'idée de Cicéron de la loi naturelle s'achève par la codification de la tradition aristocratique⁷⁸. Selon Douzinas, Cicéron est fidèle à l'idée de justice naturelle à travers la protection de la propriété dans la vie urbaine créée par les *civitas* grâce au sens commun. Cependant, concernant la distribution et la propriété, il s'éloigne de la loi naturelle pour se rapprocher de ce qui est matériel⁷⁹. Autrement dit, bien que Cicéron semble prôner l'égalité morale, il se distancie de la loi naturelle en ce qui concerne la légitimation de la souveraineté aristocratique et de la hiérarchie politique associée, qui était dominante dans la Grèce antique. Cette situation qui semble paradoxale, à savoir le dilemme entre la théorie et la pratique, fait partie intégrante de la première pensée moderne occidentale⁸⁰.

⁷⁶ Meiksins Wood, **Des citoyens aux seigneurs**, p. 250.

⁷⁷ Wood, **Cicero's Social and Political Thought**, p. 4.

⁷⁸ Moatti, « Tradition et Raison chez Cicéron », p. 429

⁷⁹ Douzinas, **Human Rights and Empire**, p. 157-158.

⁸⁰ Meiksins Wood, **Des citoyens aux seigneurs**, p. 241.

La pensée de la loi naturelle doit au stoïcisme l'idée de l'existence d'une loi naturelle universelle au-dessus des lois de l'État, et que les individus la comprendront et s'y soumettront avec leur raison. Pour autant, le stoïcisme attache également plus d'importance à la liberté que jamais dans l'histoire de la philosophie. Seulement, il éloigne la liberté de sa signification politique et la traite en tant que concept lié au monde intérieur des individus. Selon les stoïciens, la liberté est le dépassement de soi et le dépassement des plaisirs. La personne qui s'isole des sources extérieures trouve la liberté. Malgré que l'accent mis sur la liberté dans le cosmopolitisme ancien, manifeste dans le stoïcisme, soit l'un des fondements philosophiques les plus anciens et les plus proches de l'idée de la loi naturelle et de la pensée des droits de l'Homme, celui-ci était néanmoins, comme le souligne Kapani, de nature morale plutôt que politique. Il aura fallu attendre la loi naturelle du XVIII^e siècle pour que la liberté soit basée sur le politique⁸¹.

1.3. La relation entre la loi naturelle et la loi de nature au Moyen-Âge

Si l'effondrement de l'Empire romain a causé la perte d'un certain nombre de valeurs, de nouveaux fondements politiques ont été trouvés dans la foi chrétienne et par conséquent dans l'Église. Ces bases sont héritées de la loi naturelle. L'idée développée du *ius* (au sens du Droit) de l'Empire romain a été transformée en un ensemble de commandements de Dieu et en loi divine à travers la Bible. Comme l'expose Douzinas, dans les toutes premières périodes du christianisme, la doctrine de saint Paul « *Dieu a placé les préceptes de la loi naturelle dans le cœur des hommes* » s'est renforcé pour devenir un élément exacerbant l'autorité de l'Église⁸². Douzinas affirme qu'avec l'avènement du christianisme, la loi naturelle a été transformée d'une morale rationnelle en un ordre divin ; ainsi, l'idée de l'existence d'une loi supérieure ayant plus de valeur que les lois sur terre a commencé à se répandre. Il établit que dans cette théologie existe également l'idée que la loi positive en vigueur doit se soumettre à cette volonté supérieure. Il ajoute que cette structure comporte néanmoins un aspect révolutionnaire dans la mesure où celle-ci consiste à faire entrer dans l'Histoire la position soutenant l'égalité de tous. La déclaration de saint Paul expose clairement cette idée : « *Il n'y a plus ni Juif ni Grec, il n'y a plus ni*

⁸¹ Münci Kapani, **Kamu Hürriyetleri** [Les Libertés publiques], Ankara : Yetkin Kitabevi, 1993, p. 12-13.

⁸² Douzinas, **Human Rights and Empire**, p. 17-18 ; Douzinas, **The End of Human Rights**, p. 53.

*esclave ni libre, il n'y a plus ni homme ni femme ; car tous vous êtes un en Jésus-Christ*⁸³. » Cela consiste en une notion d'égalité qui émerge de la reconnaissance du fait que tous les hommes sont à l'image de Dieu (*imago Dei*). Il va sans dire que cette égalité désigne une égalité religieuse et non politique :

*“Il y aura une maxime générale de la théologie medieval et de la jurisprudence, selon laquelle conformément à la nature ainsi qu'à l'ordre orginaire des choses tous les hommes sont libres et égaux. ... Quod ad jus naturale attinet omnes homines aequales sunt.*⁸⁴ ”

Ernst Cassirer suggère de se référer à Augustin (354 - 430 ap. J.-C.), qui a passé la majeure partie de sa vie en tant que païen avant de se convertir au christianisme pour évaluer dans quelle mesure la pensée médiévale et les Pères de l'Église ont bénéficié de la tradition intellectuelle. En tentant d'établir le christianisme face aux religions païennes qui ont conduit à la destruction de l'Empire romain, Augustin systématise les pensées de saint Paul et puise également dans les œuvres de Platon et d'Aristote. Il n'est pas établi qu'Augustin a lu directement les travaux de ces philosophes ; néanmoins, ses citations de Cicéron indiquent potentiellement qu'il est entré en contact avec la pensée grecque antique à travers les stoïciens⁸⁵. Augustin s'inspire de ces sources pour mettre en avant les doctrines qui feront partie de l'idéologie officielle de l'Église sur de nombreux sujets, tels que la trinité chrétienne, le libre arbitre, la loi de nature, etc.⁸⁶

Augustin expose ces pensées et ces méthodes dans l'un de ses ouvrages les plus importants, *De Civitate Dei*. Cet ouvrage est également l'une des premières illustrations reflétant en détail la vision politique chrétienne. Cassirer affirme que la cité idéale de Platon était considérée comme une utopie politique jusqu'à Augustin, et que le détachement de cette cité de la vie politique appliquée en pratique a toujours été explicite. Il insiste toutefois sur la nécessité de se distancier de ces pensées relatives à Augustin et au Moyen-Âge. Augustin mentionne deux types de cités dans l'ouvrage en question : la cité de Dieu et la cité de la terre. Il se saisit de la cité idéale

⁸³ Galates 3:28, cité par Douzinas, **Human Rights and Empire**, p. 18.

⁸⁴ Ernst Cassirer, **Le mythe de l'État**, trad.de l'anglais par Bertrand Vergely, Éditions Gallimard, 1993, p. 148.

⁸⁵ **Ibid.**, p. 116, 130-131.

⁸⁶ Brian Gronewoller, « Augustine of Hippo », **In Great Christian Jurists and Legal Collections in the First Millennium**, Philip L. Reynolds, États-Unis : Cambridge University Press, 2019, p. 266-268.

de Platon comme exemple structurel pour les deux cités et reste fidèle, toujours en suivant Platon, à l'idée que le devoir des deux cités est d'assurer la justice. Dans ce livre dans lequel il cite explicitement Cicéron, Augustin définit la justice comme telle : « [...] *qu'on a dit sur la république n'est rien et qu'il est impossible de passer outre, si on n'a pas établi, non-seulement qu'il n'est pas impossible de gouverner sans injustice, mais qu'il est impossible de gouverner sans prendre la justice pour règle souveraine*⁸⁷. »

Ce sont les lois qui assurent la réalisation de la justice, cette dernière étant l'idéal le plus élevé des deux cités. Augustin adopte l'approche aristotélicienne de la loi. Aristote fait la distinction entre le droit privé et le droit universel. Alors que le droit privé signifie l'ordre juridique, le droit universel désigne la loi naturelle. En élargissant la portée de cette séparation, Cicéron a établi la base du droit romain. Croyant que Dieu existe en tant que notion chez tous les êtres humains, Augustin présente une description de quatre types de lois en adhérant à cette tradition de la loi. Le premier, la loi éternelle, est Dieu ; le deuxième, la loi naturelle, est la notion de la loi éternelle établie dans la conscience des humains ; le troisième, qui découle de ces deux lois et peut varier selon l'époque et le contexte, est la loi temporelle ; le quatrième est la loi divine que Dieu a transmis à travers les livres saints⁸⁸. Selon Augustin, les êtres humains peuvent comprendre ces lois en obéissant à ses volontés et non pas avec leur raison comme dans la Grèce antique et le stoïcisme. Sa spécificité par rapport à la compréhension classique de Dieu comme source des lois est son insistance sur la foi. En effet, dans la pensée d'Augustin, Dieu est un être absolu et ordonné tandis que tout le reste bénéficie de celui-ci. Même si d'autres êtres saisissent Dieu, ils ne peuvent pas le connaître pleinement.

« Il considérera toute étude et toute speculation philosophique comme sterile et vide, tant qu'elles ne conduisent pas à ce but principal qu'est la connaissance de Dieu. »⁸⁹

« Dieu et l'âme, dira-t-il, c'est ce que je desire connaître. Y a-t-il autre chose que l'on puisse désirer ? Il n'en existe aucune⁹⁰. »

⁸⁷ Voir Saint Augustin, **La Cité de Dieu**, II : XXI ; Aussi voir Cassirer, **Le mythe de l'État**, p. 139-140. « [...] numquam illam fuisse rem publicam, quia numquam in ea fuerit vere iustitia. Secundum probabiliores autem definitiones pro suo modo quo dam res publica fuit [...] ».

⁸⁸ Gronewoller, « Augustine of Hippo », p. 271-273.

⁸⁹ Cassirer, **Le mythe de l'État**, p. 116.

⁹⁰ Saint Augustin, **Les Soliloques**, Paris : Desclée de Brouwer, 1939, liv.1, chap.2,7, p.37. Cité par Cassirer, **Le mythe de l'État**, p. 116.

Selon Augustin, Dieu ne peut se manifester que dans la Bible et dans la nature. Les êtres humains peuvent atteindre la vérité, le bon, le bonheur et la justice en obéissant aux commandements (lois) de Dieu inscrits dans la Bible. Toujours selon Augustin, l'aide des sciences n'est pas nécessaire pour croire. La révélation combine les connaissances à la fois de la cité de Dieu et de celles de la nature (de la cité de la terre) où toutes les choses existent. Cette compréhension a permis à l'Église de se transformer avec le temps en une institution assumant le rôle de l'État dans la mesure où elle est l'un des transmetteurs de la révélation. Définie comme conforme à la volonté de Dieu, une tentative a été réalisée pour donner un sens divin à la justice. En dépit du fait qu'Augustin défende l'association établie par Aristote entre la loi et la justice, il reste proche de la vision de la justice idéale de Platon, arguant que la vraie justice ne sera réalisée que dans la « cité de Dieu ».

« La vertu de justice a été définie comme ordo amoris, l'amour de l'ordre : en attribuant à chacun son propre degré de dignité, la justice conduit les hommes à un état idéal où l'âme est soumise à Dieu et le corps à l'âme. En l'absence de cet ordre, l'homme, la loi et l'État sont injustes. Par conséquent, la justice est l'amour du plus grand bien ou de Dieu. »⁹¹.

L'approche platonicienne de la justice d'Augustin suggère explicitement que la justice ne peut être réalisée de ce monde. Malgré l'accent mis sur cet aspect, Augustin recommande aux croyants d'obéir aux lois temporelles et divines ainsi qu'aux institutions qui les appliquent. Il prône également de ne pas renoncer à la recherche de la justice. Il est inutile d'établir une opposition en termes d'obéissance entre la loi appliquée dans la cité de la terre et celle qui sera appliquée dans la cité de Dieu. Tous les deux tirent leur source de Dieu et une compréhension de la loi naturelle possédant un caractère divin s'applique également à chacun des deux. Comme le montre Meiksins Wood, ce pèlerinage terrestre est un moyen de parvenir à la cité de Dieu. Quiconque passe par la cité de la terre est confronté au fait d'expérimenter les péchés et les problèmes de ce monde⁹².

⁹¹ "The virtue of justice was defined as ordo amoris, the love of order: by attributing to each his proper degree of dignity, justice leads men to an ideal state in which the soul is subjected to God and the body to the soul. When this order is absent, man, law and state are unjust. Justice is therefore the love of the highest good or God". Douzinas, **The End of Human Rights**, p. 54.

⁹² Meiksins Wood, **Des citoyens aux seigneurs**, p. 280.

Les principes qu'Augustin a entrepris de fonder avec la cité de Dieu ont ouvert la voie à une vision conduisant à la formation de l'idéologie officielle de l'Église au fil du temps⁹³. Diverses assertions ont été formulées selon lesquelles Augustin désignait par « la cité de Dieu » l'Église sur terre plutôt que le paradis en vue d'ouvrir cette voie. Même si l'Église est une institution terrestre, elle a adopté les principes de la cité de Dieu comme référence et s'est donné la mission d'apaiser les conflits existants avec la croyance que la justice qui ne peut être réalisée dans ce monde le sera dans la cité de Dieu. Bien qu'Augustin reconnaisse que l'Église est une institution imparfaite et que son autorité dans ce monde est limitée, il insiste sur la nécessité de s'y soumettre dans la mesure où elle tire son pouvoir de Dieu⁹⁴. En transférant la pensée grecque antique et romaine à la croyance chrétienne, il élimine les approches séculaires et établit les positions religieuses et politiques qui deviendront l'idéologie officielle de l'Église. Il met également en avant la foi fondée sur la volonté à la place de la loi naturelle fondée sur la raison. Avec ces pensées, Augustin a formé une vision du monde centrée sur Dieu qui contraste avec la compréhension centrée sur l'humain et la raison.

Thomas d'Aquin (1225-1274 ap. J.-C.), qui a façonné la pensée médiévale avec Augustin, suit Aristote et se réfère fréquemment aux œuvres *Éthique à Nicomaque* et *Politique* dans sa compréhension du droit, de la justice et de la connaissance⁹⁵. Selon Thomas d'Aquin, « *Le droit ou le juste, se définit par rapport à autrui*⁹⁶ ». En développant les deux sens du terme « autrui », Thomas d'Aquin affirme qu'il existe deux types de droit ou de justice. Premièrement, il appelle la justice simple la relation entre ceux qui occupent des positions égales, à l'instar de deux personnes n'étant pas sous la domination de l'autre, ou de deux personnes étant sous l'autorité d'un État. Le second apparaît dans une relation qui élimine la possibilité de comparaison entre les individus en raison d'une relation telle que la propriété (maître-esclave) ou l'appartenance (père-fils, mari-femme)⁹⁷. Thomas d'Aquin soumet ce système de relations à quatre types de lois, tout comme Augustin : la loi éternelle, la loi naturelle, la loi humaine et la loi divine. L'ensemble de ces

⁹³ Douzinas, **The End of Human Rights**, p. 55-56.

⁹⁴ Meiksins Wood, **Des citoyens aux seigneurs**, p. 280-281.

⁹⁵ Cassirer, **Le mythe de l'État**, p. 158-161.

⁹⁶ Saint Thomas d'Aquin, **Somme Théologique**, Bibliothèque de l'édition du Cerf, 1984, Question 57, Art. 4, p. 1688. « [...] ius, sive iustum dicitur per commensurationem ad alterum. »

⁹⁷ Saint Thomas d'Aquin, **Somme Théologique**, Question 57, Art. 4, p. 1688.

lois, y compris la « loi divine », qui ne peut être appréciée par les humains, provient de la « loi éternelle »⁹⁸. Ian Ward considère que le terme « loi de nature » est apparu au Moyen-Âge comme une réponse à la question de savoir sur quelles bases l'Homme fait les bonnes et les mauvaises actions, et non comme à l'époque moderne en tant qu'ordres infaillibles de la nature animée et inanimée de manière indépendante de l'Homme. Avec cette spécificité, la loi de nature apparaît comme un concept reflété du domaine de la morale à celui du droit. Cependant, dans la pensée médiévale, ce sont les lois éternelles de Dieu qui sont compris par une raison bien-pensante et qui déterminent à la fois les bons choix dans le domaine de la morale et le comportement juridique dans le domaine du droit. Selon Thomas d'Aquin, la « loi de nature » renvoie à la question de « ce qu'un humain doit et ne doit pas faire », et c'est l'inclusion de la lumière de la raison accordée à l'Homme par Dieu dans les lois éternelles⁹⁹.

« Or, parmi tous les êtres, la créature raisonnable est soumise à la providence divine d'une manière plus excellente par le fait qu'elle participe elle-même de cette providence en pourvoyant à soi-même et aux autres. En cette créature, il y a donc une participation de la raison éternelle selon laquelle elle possède une inclination naturelle au mode d'agir et à la fin qui sont requis. C'est une telle participation de la loi éternelle qui, dans la créature raisonnable, est appelée loi naturelle¹⁰⁰. »

Selon Cassirer, Thomas d'Aquin relie la raison et la révélation à la même réalité. En effet, d'Aquin affirme non seulement ne voir aucune contradiction entre la philosophie et la théologie, mais qu'elles se complètent ; il déclare même que quiconque veut croire veut aussi savoir¹⁰¹. « [...] la conscience n'est que l'application de la science aux actes. Or, la science appartient à la raison. Donc la volonté qui s'écarte de la raison erronée va contre la conscience¹⁰². » Dans la

⁹⁸ Ian Ward, **An Introduction to Critical Legal Theory**, Londres : Cavendish Publishing Ltd., 1998, p. 15-16.

⁹⁹ **Ibid.**, p. 15-16.

¹⁰⁰ Saint Thomas d'Aquin, **Somme Théologique**, Question 91, Art. 2, p. 1202. « Inter cetera autem rationalis creatura excellentiori quodam modo divinae providentiae subiacet, inquantum et ipsa fit providentiae particeps, sibi ipsi et aliis providens. Unde et in ipsa participatur ratio aeterna, per quam habet naturalem inclinationem ad debitum actum et finem. Et talis participatio legis aeternae in rationali creatura lex naturalis dicitur. »

¹⁰¹ Cassirer, **Le mythe de l'État**, p. 158.

¹⁰² Saint Thomas d'Aquin, **Somme Théologique**, Question 19, Art. 5, p. 841. « [...] conscientia nihil aliud est quam applicatio scientiae ad aliquem actum. Scientia autem in ratione est. Voluntas ergo discordans a ratione errante, est contra conscientiam. »

mesure où la raison et la volonté existent conjointement chez l'Homme, le commandement de la raison bien-pensante est celui de Dieu :

« [...] si un homme croyait que la raison humaine enjoint une chose contraire à l'ordre de Dieu, il ne devrait pas suivre sa raison ; dans ce cas d'ailleurs, la raison ne serait pas complètement dans l'erreur. Mais lorsque par erreur elle propose quelque chose comme prescrit par Dieu, le mépriser serait mépriser Dieu lui-même¹⁰³. »

Cassirer explique que lorsqu'il existe un conflit entre la raison et la révélation, Thomas d'Aquin adopte l'attitude suivante :

« La raison pouvait errer, la révélation, elle, était infaillible. Quand il y avait apparemment désaccord et dissension entre elles deux, on pouvait être sûr dès le départ que l'erreur était du côté de la raison et il fallait alors trouver cette erreur et la corriger. Là se trouvait la véritable relation entre la philosophie et la théologie¹⁰⁴. »

Dans la compréhension d'Aquin de la « loi naturelle », le « naturel » équivaut au « sacré » et a été instillé dans l'esprit humain par Dieu. De même que nous ne pouvons parler d'aucun être autre que ceux créés par Dieu, il n'existe pas non plus de droit autre que celui conféré par Dieu. Par conséquent, il ne peut y avoir de « loi naturelle » qui ne soit pas sacrée : *« La loi naturelle est promulguée par le fait même que Dieu l'a inculquée dans l'esprit de l'homme pour qu'elle lui soit naturellement connue »*¹⁰⁵. Dans l'acception religieuse des notions de droit, de loi, de législation et de justice, les êtres humains qui doivent leur existence à la création de Dieu n'ont pas la possibilité d'avoir des droits autres que ceux qui lui sont accordés, en particulier contre Dieu, comme le droit de rébellion ou le droit de désobéissance civile. Cette possibilité est notamment au centre même du concept de « loi naturelle » au sens moderne et le distingue radicalement du sens scolastique. Comme le souligne Baxter, la loi naturelle constitue également la base de toute république divine :

¹⁰³ Saint Thomas d'Aquin, **Somme Théologique**, Question 19, Art. 5, p. 842. « Et similiter si aliquis homo cognosceret quod ratio humana dictaret aliquid contra praeceptum Dei, non teneretur rationem sequi, sed tunc ratio non totaliter esset errans. Sed quando ratio errans proponit aliquid ut praeceptum Dei, tunc idem est contemnere dictamen rationis, et Dei praeceptum. »

¹⁰⁴ Cassirer, **Le mythe de l'État**, p. 158.

¹⁰⁵ «Natural law is promulgated by the very fact that God instilled it into man's mind so as to be known by him naturally Ward, **An Introduction to Critical Legal Theory**, p. 15

« En effet, c'est l'autorité de la loi divine qui proscriit toute notion de gouvernement démocratique. Dieu "élit" des gouverneurs, et le bien de la communauté est toujours mieux reconnu par Dieu et ses "saints" que par des individus intéressés... De même, la providence divine effectuera tous les changements nécessaires dans les magistrats civils, et ainsi, bien qu'il n'y ait pas de droit général de désobéissance civile, les individus ont le devoir d'obéir aux signes providentiels qui exigent la destitution des tyrans »¹⁰⁶

Thomas d'Aquin admet que le souverain tire son pouvoir directement de Dieu et que les Hommes se soumettent à la loi du dirigeant, ce dernier étant considéré comme le représentant de l'autorité divine sur terre. Il précise toutefois que les individus ont le droit de résister lorsque cette loi est appliquée de manière injuste et lorsqu'ils sont gouvernés par la tyrannie. Cassirer soutient que Thomas d'Aquin n'a pas réfuté mais a même façonné l'idée selon laquelle un soulèvement contre le Souverain était directement dirigé avec la volonté de Dieu, ce qui était considérée comme une posture réellement audacieuse au Moyen Âge. Thomas d'Aquin élabore cette pensée en plaçant la justice au centre¹⁰⁷. Tout comme chez Aristote :

« Le juge rend à chacun son dû en donnant des ordres ou des directions, car « le juge est la justice vivante », et « le prince est le gardien de la justice », dit Aristote¹⁰⁸ » [...] C'est pourquoi l'on considère l'acte de la justice dans sa relation avec sa matière propre et son objet lorsqu'on dit qu'elle attribue à chacun son droit car Isidore donne l'étymologie suivante du mot juste : « Celui qui observe le droit gus »¹⁰⁹. »

Toutefois, il ne considère pas l'insurrection contre le tyran injuste comme une attitude contre la loi divine ; il considère plutôt qu'il s'agit d'un acte juridique contre une autorité qui abolit la justice.

¹⁰⁶ "Indeed, it is the authority of divine law which proscribes any notion of democratic government. God 'elects' governors, and the good of the community is always better recognised by God and his 'saints' than it is by self-interested individuals... Likewise, divine providence will effect any necessary changes in civil magistrates, and so, whilst there is no general right of civil disobedience, individuals do have a duty to obey providential signals which demand the removal of tyrants." R.A. Baxter, **A Holy Commonwealth**, Cambridge : CUP, 1994, p. 69-70, 79-84, 117, cité par Ward, **An Introduction to Critical Legal Theory**, p. 21.

¹⁰⁷ Cassirer, **Le mythe de l'État**, p. 150.

¹⁰⁸ Saint Thomas d'Aquin, **Somme Théologique**, Question 58, Art. 1, p. 1690. « Dicendum quod iudex reddit quod suum est per modum imperantis et dirigentis, quia iudex est iustum animatum, et princeps est custos iusti, ut dicitur in V Ethic. »

¹⁰⁹ Saint Thomas d'Aquin, **Somme Théologique**, Question 58, Art. 1, p. 1689. « Et ideo actus iustitiae per comparationem ad propriam materiam et obiectum tangitur cum dicitur, ius suum unicuique tribuens, quia, ut Isidorus dicit, in libro Etymol. »

1. 4. Les théoriciens de la loi naturelle

La loi naturelle était relative aux concepts de *nomos* et de *physis* en raison des conflits de classe dans la pensée grecque antique, et à la pensée chrétienne au Moyen-Âge qui considérait les lois de nature comme un reflet de Dieu. Au XVII^e siècle, le changement radical des conceptions de la nature, de Dieu et de l'Homme dans les sociétés occidentales conduit inévitablement à une nouvelle transformation intégrale de la loi. Dans cette nouvelle formation, l'innovation de la science, l'occupation et la colonisation de nouvelles terres, l'évolution de la société vers une forme de plus en plus cosmopolite ainsi que l'enrichissement sans précédent des sociétés européennes ont fait évoluer la loi à la fois différemment et radicalement par rapport à la précédente. Comme le constate Jean Touchard, une toute nouvelle compréhension de la nature a émergé à partir des développements de la Renaissance. Dans la mesure où cette nouvelle perspective était essentiellement séculière, en particulier dans les pays protestants comme l'Allemagne, la Suisse et les Pays-Bas, la loi s'est lentement mais inmanquablement séparée de la religion, ainsi que la politique de la théologie, et ce en lien avec la compréhension de la nature. Les dissociations dans les domaines fondamentaux ont également exercé des influences sur d'autres disciplines, et des chaires de loi naturelle ont été créées dans les universités pour la première fois dans ces pays¹¹⁰. Ces transformations ont également conduit à la révision de la loi naturelle et c'est à cette période que cette dernière a été séparée en deux pour la première fois, à savoir la théorie classique et moderne¹¹¹. L'une des raisons d'une telle distinction est que, comme le soutient Gary B. Herbert, un nouveau concept de droits s'est avéré nécessaire pour stabiliser la vie sociale et politique en raison des guerres interminables des XV^e et XVI^e siècles.¹¹²

Il est considéré que la loi naturelle classique révèle ce qui est le meilleur pour l'Homme et fournit des moyens de les conduire au vrai bonheur, et ce faisant, elle s'intéresse à ce qui est moral. Les caractéristiques des sociétés avant l'État ont été examinées afin d'expliquer les nouvelles sociétés rencontrées en préservant ces spécificités dans la pensée de la loi naturelle moderne et d'apporter des solutions en

¹¹⁰ Jean Touchard, **Histoire des idées politiques : Des origines au XVIII^e siècle**, T. 1, Paris : PUF, 2012, p. 322.

¹¹¹ Strauss, **Droit naturel et Histoire**, p. 115.

¹¹² Gary B. Herbert, **A Philosophical History of Rights**, New Brunswick : Transaction Publishers, 2002, p. 75.

cette période où les États féodaux existants étaient dans une situation sans issue. Ainsi, en se penchant sur les sociétés pré-étatiques ou en supposant une période d'égalité entre tous à l'état de nature, une étude a été réalisée sur les manières dont les concepts tels que la législation, l'intérêt général ou les droits individuels ont émergé. Dans cette tentative de compréhension des fondements, il existe une conception de la loi naturelle qui admet que tous les êtres humains étaient dans un état de nature commun avant l'institution de l'État et qu'ils pouvaient être soumis à la même loi avec la fondation d'un État. En expliquant la source de la loi naturelle avec la construction mentale de « l'état de nature », une tentative de découverte d'un certain nombre de règles universelles a été réalisée¹¹³.

1. 4. 1. L'opinion de Grotius sur les droits individuels

Selon Alexandre Passerin d'Entrèves, le penseur hollandais Hugo Grotius (1583-1645) est le fondateur de la loi naturelle moderne. Dans l'ouvrage intitulé *Le droit de la guerre et de la paix* (*De Iure Belli ac Pacis*), Grotius définit la loi naturelle (*ius naturale*) comme un ensemble de règles qui peuvent être obtenues avec la raison humaine. Cette pensée n'est pas nouvelle. Comme nous avons tenté de le montrer dans les sections précédentes, l'idée que la raison humaine a la capacité de découvrir la loi naturelle et que cette raison est la source des lois était présente dans la Grèce antique et le stoïcisme ; néanmoins, cette raison n'était toujours pas humaniste ni indépendante de Dieu. C'est pourquoi Passerin d'Entrèves met en avant l'importance de souligner les aspects qui distinguent Grotius de ses prédécesseurs, et donc les éléments qui le rendent moderne. Ce point consiste en la démonstration de Grotius que la validité de la loi naturelle peut être traitée indépendamment de l'existence de Dieu¹¹⁴. « *Tout ce que nous venons de dire auroit lieu en quelque manière, quand même on accorderoit, ce qui ne se peut sans un crime horrible, qu'il n'y a point de DIEU, OU s'il y en a un, qu'il ne s'intéresse point aux choses humaines*¹¹⁵. » Pour reprendre l'affirmation de Richard Tuck, cette fameuse phrase de

¹¹³ Sur le fait que ceux qui reflètent la théorie classique de la loi naturelle sont Platon, Aristote et les stoïciens, voir Leo Strauss, **Droit naturel et Histoire**, p. 115.

¹¹⁴ d'Entrèves, **Natural Law**, p. 51-53.

¹¹⁵ Hugues Grotius, **Le droit de la guerre et de la paix**, T. I, trad. Jean Barbeyrac, 1724, Discours Préliminaire, § XI. « Et haec quidem quae iam diximus, locum haberent etiamsi daremus, quod sine summo scelere dari nequit, non esse Deum, aut non curari ab eo negotia humana. »

Grotius est la première apparition de la loi naturelle de manière autonome et qui ne s'appuie pas sur des sources religieuses¹¹⁶.

Selon Herbert, Grotius a écrit l'ouvrage *Le droit de la guerre et de la paix* pour élaborer une solution au fait que Dieu et l'Église dirigeante ne soient pas intervenus aux guerres sans fin de l'époque, empêchant ainsi la résolution de l'injustice. Sa solution est la compréhension et la révélation des droits inhérents aux êtres humains. Par conséquent, il déclare qu'il ne recourra pas à des postulats théologiques ou à des positions morales, et que les lois de nature doivent être révélées en se fondant sur la loi naturelle, comme dans le stoïcisme. Cependant, contrairement aux stoïciens, Grotius n'identifie pas l'origine de la loi naturelle moderne à la fois dans la raison, Dieu et la nature¹¹⁷. Il considère la nature comme source, n'observant que l'« obligation ». Pour ce faire, il établit une analogie entre les mathématiques et la loi naturelle ; il tente de démontrer dans quelles mesures les lois de nature peuvent être valables sans Dieu.

« DIEU même n'y peut rien changer. Car, quoique la Puissance de Dieu soit infinie, on peut dire qu'il y a des choses auxquelles elle ne s'étend point... Comme donc il est impossible à Dieu même, de faire que deux fois deux ne sont pas quatre, il ne lui est pas non plus possible que ce qui est mauvais en soi et de la nature, ne soit pas tel¹¹⁸. »

Un autre facteur important que Grotius considère comme une obligation est la sociabilité naturelle de l'être humain. Grotius expose deux concepts pour sortir de l'état de nature : l'obligation et la sociabilité. Il n'explique pas cette volonté de sociabilité par l'argument de la constitution d'un État, comme nous le verrons chez les théoriciens du contrat social, par le fait que les individus veulent subvenir à leurs propres besoins. La sociabilité, inhérente à l'Homme, lui permet également d'établir des lois au fil du temps par la raison et d'obéir à ces lois. La base de la thèse selon laquelle Grotius fut également le fondateur du droit international est que des sociétés

¹¹⁶ Richard Tuck, « Introduction », *The Rights of War and Peace par Hugo Grotius*, éd. par Richard Tuck, Indianapolis : Liberty Fund, 2005, p. xxiv –xxv.

¹¹⁷ Herbert, *A Philosophical History of Rights*, p. 75.

¹¹⁸ Cité par d'Entrèves, *Natural Law*, p. 53. Grotius, *Le droit de la guerre et de la paix*, t. I, livre I, chap. I, § X, 5. « Est autem ius naturale adeo immutabile, ut ne a Deo quidem mutari queat. Quanquam enim immensa est Dei potentia, dici tamen quae dam possunt ad quae illa non extendit, quia quae ita dicuntur, dicuntur tantum, sensum autem qui rem exprimat nullum habent; sed sibi ipsis repugnant: Sicut ergo ut bis duo non sint quatuor ne a Deo quidem potest effici, ita ne hoc quidem, ut quod intrinseca ratione malum est malum non sit. »

tout comme les individus se réunissent avec le besoin de sociabilité pour former des États. Selon Herbert, la pensée de Grotius relative à la recherche de l'Homme de son semblable avec sa propre raison après la socialisation, considérant son semblable comme son égal et révélant ainsi sa propre immanence, a conduit à l'émergence de la vision des droits individuels¹¹⁹. Tuck soutient également que cette expression de l'égalité, à la fois entre les personnes et entre les États, implique quelque chose de plus fort que la loi, à savoir les droits. Grotius, bien que grandement influencé par la compréhension de Hobbes du droit naturel, utilise le *ius naturale* dans le sens de la loi naturelle, et non du droit naturel¹²⁰. Néanmoins, la pensée du droit de Grotius ne diffère généralement pas de celle des philosophes du XVII^e siècle. Tout en reconnaissant que les humains ont certains droits dans leur état de nature, il délimite cette idée de droit par la propriété. La première chose que possède l'Homme est son propre corps, ce qui signifie qu'il jouit du droit à la survie. Selon Grotius, le droit de propriété est le premier principe de la loi naturelle. Le devoir de l'État, qu'il considère comme soumis à la loi naturelle, est de permettre au peuple d'exercer ce droit. Le philosophe soutient que le but de l'État ne devrait pas être d'exercer une pression sur les individus mais de protéger leurs droits et libertés. Grotius n'opère pas de distinction entre les droits naturels et les libertés comme de nos jours : s'il considère le droit à la propriété (à la fois du corps et des biens possédés) comme indispensable aux sens restreint et large, il considère la liberté comme une compétence légalement attribuée, ce qui l'amène à la considérer comme dispensable¹²¹. Si la liberté est un droit précédant la sociabilité, elle apparaît comme un droit dispensable sous le contrôle de l'État dans les limites établies par celui-ci.

Grotius considère la loi naturelle comme le domaine autonome de détermination rationnelle des règles adaptées à la nature de l'Homme favorable à la vie en société. Selon lui, ce qui la distingue du droit positif, qui découle de la volonté des législateurs, est son pouvoir contraignant et sa valeur supérieure en tant que loi. Grotius a éloigné la loi naturelle des interprétations théologiques et métaphysiques du Moyen-Âge pour en faire une discipline basée sur l'étude de la nature humaine dans laquelle la raison s'impose.

¹¹⁹ Herbert, **A Philosophical History of Rights**, p. 78.

¹²⁰ Tuck, « Introduction », p. xx, 1743.

¹²¹ Grotius, **Le droit de la guerre et de la paix**, t. I, livre II, chap. II, § 2.

1.4.2. Pufendorf : La distinction entre le droit naturel et le droit positif

Samuel von Pufendorf (1632-1694) est un théoricien allemand de la loi naturelle qui poursuit la compréhension rationaliste et séculaire de Grotius de la loi naturelle¹²². Pufendorf a employé la méthode géométrique employée par les philosophes de son époque que sont Hobbes, Descartes, Spinoza et Leibniz afin de développer la théorie de la loi naturelle¹²³. La différence avec Grotius relativement à la loi naturelle est qu'il s'est servi de la géométrie comme méthode dans ses œuvres. *De Jure Naturae et Gentium (Le Droit de la Nature des Gens)*, qui est l'une des œuvres les plus importantes dans le domaine de la théorie du droit, expose à la fois les caractéristiques de cette méthode et ses contributions relatives à la loi naturelle. Dès le début de l'ouvrage, il établit les bases pour former le concept de « personne ». S'inscrivant dans l'orientation de l'ontologie cartésienne, il distingue tous les êtres en êtres physiques (*entia physica*) et êtres moraux (*entia moralia*). L'accent mis sur la liberté de volonté est primordial dans la définition des êtres moraux. Partant du principe que non seulement les individus mais aussi les sociétés sont chacune des personnes, il soutient qu'il est possible pour eux de se rassembler uniquement à travers le concept de volonté :

« Il suffit d'expliquer ici de quelle manière on s'y est pris pour diriger les actes de la volonté et comment on a pour cet effet ajouté aux choses aux choses naturelles et aux mouvements physiques une certaine sorte d'attribut, d'où il naît une convenance particulière dans les actions humaines et un bel ordre dans la vie. C'est là ce qu'on appelle les êtres moraux, à cause qu'ils règlent les mœurs et les actions de l'homme¹²⁴. »

Pufendorf distingue les êtres moraux pour les classer en personnes simples et composées. Les personnes simples peuvent être des particuliers ou des personnes publiques. Alors que les particuliers sont des citoyens ordinaires, les personnes

¹²² Voir Pierre Laurent, **Pufendorf et la Loi Naturelle**, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 1982, p. 66.

¹²³ *Ibid.*, p. 30.

¹²⁴ Samuel von Pufendorf, **Le Droit de la nature des gens**, trad. J. Barbeyrac, Éditions de Bâle, 1732, T. I, livre I, chap. I, § 2. « Nobis illud jam est dispiciendum, quomodo ad dirigendos voluntatis potissimum actus certum attributi genus rebus & motibus naturalibus sit superimpositum, ex quo peculiaris quaedam convenientia in actionibus humanis resultaret, & insignis quidam decor atq[ue] ordo vitam hominum exornaret. Et ista attributa vocantur entia moralia, quod ad ista exiguntur, & iisdem temperantur mores actionesq[ue] hominum .»

publiques sont celles qui ont un statut et des fonctions dans l'intérêt de la société¹²⁵. Les personnes morales composées, quant à elles, sont constituées de personnes simples qui se rassemblent pour s'unir. Lorsqu'elle veut et accomplit cette union, la société semble avoir une volonté et une action uniques. Selon Pufendorf, la société en tant que personne émerge de cette manière¹²⁶. Il admet en partie que les êtres moraux ne peuvent exister qu'en vivant en société et que cette dernière peut aussi leur être bénéfique. À l'instar de Grotius, il considère que cela se réalisera grâce à la « sociabilité » inhérente à l'humain¹²⁷.

Après avoir expliqué les modalités de la formation de la société, Pufendorf examine la distinction entre la loi de nature et la loi positive. Pour Pufendorf, de manière générale, la loi est la volonté divine qui dicte de quelles manières ceux qu'elle commande doivent se comporter concernant des sujets particuliers. Avec ce commandement, un devoir naît pour les personnes¹²⁸. Selon qui dépend la volonté de la personne qui prescrit la loi, celle-ci peut être divine ou humaine. Pufendorf explique la loi de nature comme suit : Dieu n'a pas dicté les lois de nature aux humains, mais les a assignées de manière inhérente à leur nature¹²⁹. Selon Pufendorf, la première loi de nature est la survie des humains, celle-ci étant leur motivation fondamentale. Suivant cette première loi, les Hommes sont contraints de se sociabiliser et poursuivre leur vie en société. Ils perçoivent, saisissent et appliquent les lois de nature avec leur raison.

« La Loi naturelle, c'est celle qui convient si nécessairement à la Nature raisonnable et Sociable de l'Homme, que sans l'observation de cette Loi il ne sauroit y avoir parmi le Genre Humain de Société honnête et paisible. Ou si l'on veut, c'est une Loi qui a, pour ainsi dire, une bonté naturelle, c'est-à-dire, une vertu propre et interne de procurer l'avantage du Genre Humain. Elle est encore appelée Loi Naturelle, à cause qu'elle peut être connue par les lumières naturelles de la Raison, et par la contemplation de la Nature Humaine en général¹³⁰. »

¹²⁵ *Ibid.*, T. I, livre I, chap. I, § 12.

¹²⁶ *Ibid.*, T. I, livre I, chap. I, § 13.

¹²⁷ Laurent, **Pufendorf et la Loi Naturelle**, p. 104.

¹²⁸ Von Pufendorf, **Le Droit de la nature des gens**, T. I, livre I, chap. VI, § 4.

¹²⁹ *Ibid.*, T. I, livre I, chap. VI, § 4.

¹³⁰ *Ibid.*, T. I, livre I, chap. VI, § 18. « Illa [lei natural] est quæ cum rationali et sociali natura hominis ita congruit, ut humano generi honesta et pacifica societas citra eandem constare nequeat, aut [lei positiva], si ita mavis, quæ bonitatem velut naturalem seu utilitatem ex nativa sua efficacia ordine ad genus humanum in universum habet. Quanquam et alia ratio istius denominationis extet, quod illa ex

Quant aux lois positives, elles découlent de la volonté des dirigeants et des législateurs. Pufendorf souligne que ces lois ne sont pas toujours compatibles avec la nature humaine et sont souvent en contradiction avec les lois de nature. En effet, ces lois évoluent constamment en fonction des législateurs, de leur environnement, de leur époque et de leurs besoins¹³¹. L'aspect qui rend ces lois contraignantes est que les individus élaborent des contrats du fait qu'ils sont dépourvus d'ordre et de bonheur lorsqu'ils vivent dans l'état de nature. Une fois le contrat formé, ils établiront la constitution et détermineront la personne ou l'assemblée qui représentera une volonté commune¹³².

Énonçant la formation de l'État à travers ce processus, Pufendorf estime que le besoin de sociabilité de la nature humaine ne peut être satisfait que de cette manière. L'exécution des lois n'est assurée que par le respect des devoirs découlant de la loi. Les concepts de droit et de devoir n'étaient pas traités dans un rapport aussi profond avant Pufendorf. Le respect des droits émanant de la loi est un devoir pour tous les autres. Conformément à sa méthode géométrique, Pufendorf divise le devoir en trois catégories : « *Les devoirs généraux des sujets ont pour objet ou les conducteurs de l'état, ou tout le corps du peuple, ou les particuliers d'entre leurs concitoyens*¹³³ ». Le troisième devoir est ce qu'il considère comme le plus important ; en d'autres termes, ce sont les devoirs qui découlent de la citoyenneté dans la société. En effet, ceci renvoie directement au commandement de Dieu de se sociabiliser. Il dissocie ceux-ci entre les devoirs absolus et les devoirs conditionnels. La loi naturelle concerne les devoirs absolus qu'il distingue en trois catégories, et c'est à ce niveau qu'émerge le concept de droit. Il définit ceux-ci comme des devoirs mutuels des individus : qu'il ne faut faire de mal à personne, que tous les hommes doivent se regarder comme naturellement égaux ainsi que des offices communs de l'humanité. Les devoirs conditionnels font référence au droit positif. Il est du devoir de la personne de se conformer à tout ce que la constitution et le contrat contiennent et prescrivent¹³⁴. L'effort de Pufendorf pour associer la loi naturelle au droit positif, sa

viribus ingenii hominibus congeniti et ex consideratione humanae naturae in vniuersum inuestigari et cognofci possit. »

¹³¹ *Ibid.*, T. I, livre I, chap. VI, § 18.

¹³² Laurent, **Pufendorf et la Loi Naturelle**, p. 91.

¹³³ Samuel von Pufendorf, **Les Devoirs de l'homme et du citoyen**, trad. J. Barbeyrac, Paris, 1822, T. II, livre II, chap. XVIII. § II.

¹³⁴ *Ibid.*, T. II, livre I ; les devoirs absolus sont analysés de manière détaillée dans les chap. VI, VII et VIII, et les devoirs conditionnels dans le chap. IX.

mention des droits et devoirs personnels ainsi que son évocation de la constitution représentent les pensées qui annoncent les déclarations du XVIII^e siècle.

1.5. Le concept du droit naturel des théoriciens du contrat social

Dans le chapitre précédent, nous avons analysé les pensées de Grotius et de Pufendorf, en tant que premiers représentants de la théorie « moderne » de la loi naturelle¹³⁵. L'aspect qui confère le caractère moderne à Grotius réside dans sa compréhension de la loi naturelle basée sur la raison humaine, sans recourir aux postulats théologiques. Pufendorf reste également fidèle à cette conception tout en acquérant une position spécifique par l'ajout de la distinction entre la loi naturelle et le droit positif aux théories de Grotius. Nous avons, par ailleurs, tenté d'expliquer que les premiers noyaux d'une nouvelle pensée en philosophie politique ont émergé dans les travaux de Grotius et de Pufendorf. Ceci consiste en l'idée que les Hommes, poussés par la « sociabilité », passaient de l'état de nature à la société civile. À l'instar de Grotius et Pufendorf, il est possible de constater que la plupart des philosophes du siècle des Lumières soutiennent désormais que la source du pouvoir et de la loi devrait être l'esprit humain, au lieu de l'ordre et les commandements divins. Avec les contributions de Grotius et Pufendorf au concept de loi naturelle moderne, viennent au premier plan les théoriciens du contrat social comme Thomas Hobbes (1588-1679), John Locke (1632-1704) et Jean-Jacques Rousseau (1712-1778) dans une période intérimaire qui a jeté les bases du siècle des Lumières.

En plus de l'apport majeur de Hobbes à l'aube du siècle de Lumières, il est également pertinent d'insister ici sur l'importance des contributions de ces trois théoriciens à la pensée des Lumières. Les spécificités qui rassemblent communément ces trois philosophes sous le titre de théoriciens du contrat social dans l'Histoire de la philosophie sont qu'ils décrivent les Hommes comme étant initialement à l'état de nature, et qu'ils considèrent qu'un contrat social a été établi avec la volonté générale en vue d'évoluer vers la société civile pour diverses raisons. La raison pour laquelle ceux-ci ont nécessité une description de l'état de nature réside dans leurs efforts d'analyse portant sur les types de droits innés que les êtres humains apportent dans l'État dont ils sont les citoyens. En réalité, les trois penseurs ont tenté de déterminer

¹³⁵ Voir également le chapitre « 1. 4. Les théoriciens de la loi naturelle ».

les points communs des êtres humains avant qu'ils soient inclus dans l'État et la société, avant même l'acquisition des caractéristiques nationales. Comme il a été précédemment mentionné, la plupart des philosophes de l'Antiquité jusqu'à la modernité considéraient l'État comme une institution indispensable. Cassirer affirme que les approches rationnelles des philosophes du XVII^e siècle sont inhérentes à leurs méthodes. Il souligne que ce qu'ils tentent d'expliquer avec l'état de nature, à savoir le retour au moment d'origine de l'État, n'est pas défini comme une circonstance historique à l'instar des philosophes classiques. Leurs travaux ne portent pas sur la recherche d'un début ou d'une source, mais sur l'intention de déterminer une solution analytique logique. Ils ont examiné le « principe » de l'État, autrement dit sa raison d'être¹³⁶. Toujours selon Cassirer, l'aspect qui les différencie des philosophes qui l'ont précédés et qui ont étudié la nature et le principe de l'État est qu'ils considèrent l'État comme un instrument plutôt que comme un idéal¹³⁷.

Au regard de la présente étude, il est possible de résumer l'importance des théoriciens du contrat social en s'inspirant des analyses de Douzinas : Premièrement, comme nous avons tenté de l'explicitier dans les sections précédentes, la relation complexe entre la loi naturelle, la justice et la propriété a commencé à être déterminée par les théoriciens du contrat social. Douzinas affirme qu'avec ces philosophes, la devise de la loi naturelle n'est plus la justice, mais l'égalité et la liberté¹³⁸. Dans les sections précédentes, nous avons tenté de mettre en évidence que la plupart des philosophes classiques emploient les concepts de loi naturelle et de droit naturel de manière interchangeable, et que la notion de droit naturel est absente de la pensée de la plupart de ces penseurs. Nous avons toutefois pris soin de souligner l'émergence, quoique de manière incertaine, des concepts d'individu et de droit dans la pensée médiévale, ainsi que l'importance que représente ce sursaut. Deuxièmement, selon Douzinas, ces trois philosophes ont amorcé un passage de la pensée de la loi naturelle à celle du droit naturel¹³⁹. Troisièmement, Hobbes, Locke et Rousseau ont tenté d'expliquer la conception du droit positif et de la loi naturelle, qui représente la version moderne du débat sur le *nomos* (νόμος) et la *physis* (φύσις) dans la Grèce antique, en la reflétant à la dualité entre l'état de nature et l'état

¹³⁶ Cassirer, *Le mythe de l'État*, p. 236.

¹³⁷ *Ibid.*, p. 195.

¹³⁸ Douzinas, *The End of Human Rights*, p. 61.

¹³⁹ *Ibid.*, p. 9.

social¹⁴⁰. En somme, bien qu'il soit admis que les théoriciens du contrat social ont réalisé une rupture majeure avec la philosophie politique classique, il est possible d'affirmer que la réalité est autre en termes de continuité des problèmes. Selon les propos de Douzinas, l'ensemble de ces caractéristiques désignent en réalité l'instant suivant : « *Les "droits de l'homme" ont fait leur entrée sur la scène mondiale lorsque les deux traditions se sont réunies pour un bref moment symbolique dans la première modernité, représentés par les écrits de Hobbes, Locke et Rousseau, par la Déclaration française des Droits de l'Homme et du Citoyen, par la Déclaration d'indépendance des États-Unis et par la Déclaration des droits.* »¹⁴¹

La théorie du contrat social correspond à la situation où les êtres humains, avec leurs demandes de protection et de sécurité, transfèrent leurs libertés naturelles à l'État. Lors de l'institution de l'État, la question de savoir dans quelle mesure certains droits restaient entre les mains de la partie contractante a commencé à être débattue. Ces droits concernaient notamment celui à la vie, à la liberté et à la propriété. Le potentiel révolutionnaire de ces délibérations, qui concernent directement la pensée des droits de l'Homme, a également commencé à se manifester. Dans cette section, nous tenterons d'illustrer le processus de l'élaboration des déclarations des droits de l'Homme.

1.5.1 La loi de nature et la souveraineté chez Hobbes

Thomas Hobbes (1588-1679) est l'une des figures majeures de la philosophie politique et juridique moderne. Son importance vient du siècle où il a vécu, le XVII^e, lorsque la conception de la politique et du droit modernes qui ont façonné le monde d'aujourd'hui s'est formée, mais également parce qu'il a intériorisé les développements de son époque et qu'il occupait une place spécifique dans l'Empire britannique, qui était au centre de l'ensemble de ces développements. En outre, et en rapport avec notre sujet, nous considérons que Hobbes occupe une position unique principalement parce qu'il a analysé de manière explicite le droit de nature (*ius naturale*) et la loi de nature (*lex naturalis*) dans *Léviathan*, et ce sans recourir à des

¹⁴⁰ Ibid., p. 19.

¹⁴¹ "The « rights of man » entered the world scene when the two traditions came together for a brief symbolic moment in early modernity, represented by the writings of Hobbes, Locke and Rousseau, by the French Declaration of the Rights of Man and Citizen and by the American Declaration of Independence and Bill of Rights." Douzinas, *The End of Human Rights*, p. 18

interprétations secondaires. Knud Haakonssen soutient que Hobbes s'est grandement inspiré de la pensée de Grotius dans ces analyses. Il affirme que ces influences sont particulièrement manifestes dans *Elements of Law* (*Éléments de la loi naturelle et politique*), *De Cive* (*Le citoyen*) et *Leviathan* (*Léviathan*) de Hobbes, qui sont inspirés par *Mare Liberum* (*La liberté des mers*), *De iure belli ac pacis* (*Le droit de la guerre et de la paix*) ainsi que *De veritate religionis christianae* (*Sur la vérité de la religion chrétienne*) de Grotius. Selon Haakonssen, l'influence de Grotius porte particulièrement sur les concepts éthiques de la loi naturelle. Il ajoute toutefois que Hobbes se distingue de Grotius en matière de position sur les limites de la liberté humaine dans le monde et les spécificités dans la loi qui en découle. Selon lui, Grotius considère la vie terrestre donnée à l'Homme par Dieu comme une dispense divine. L'Homme est partiellement libre, mais aussi partiellement restreint dans l'usage de cette faveur. Selon Hobbes, le monde a été donné à l'usage de l'Homme, bien que la limite et les formes de ce droit d'usage ne soient en aucune façon restreintes¹⁴². « *Le DROIT DE NATURE, que les écrivains politiques appellent communément jus naturale, est la liberté que chacun a d'user de sa propre puissance, comme il le veut lui-même pour la préservation de sa propre nature, autrement dit de sa propre vie et, par conséquent, de faire, selon son jugement et sa raison propres, tout ce qu'il concevra être le meilleur moyen adapté à cette fin.* »¹⁴³

Rex Martin fait valoir que Hobbes a brièvement défini le droit naturel comme la liberté, et que cependant, ce droit ne comporte aucune directive normative concernant le comportement d'autrui ; autrement dit, Hobbes spécifie que ce droit ne confère pas de devoirs qui imposent des obligations envers une deuxième personne¹⁴⁴. À partir du droit naturel, Hobbes saisit deux lois de nature fondamentales. La première est la loi de nature, qui consiste à la recherche de la paix et son maintien en étant conscient de la liberté dont dispose l'Homme. Selon Hobbes,

¹⁴² Knud Haakonssen, *Natural Law and Moral Philosophy from Grotius to the Scottish Enlightenment*, New York : Cambridge University Press, 1996, p. 31.

¹⁴³ Thomas Hobbes, *Léviathan ou matière, forme et puissance de l'État chrétien et civil*. [Version électronique]. trad. Gérard Mairet, Paris : Gallimard, 2000, chap. 14. « *THE RIGHT OF NATURE, which writers commonly call jus naturale, is the liberty each man hath, to use his own power, as he will himself, for the preservation of his own nature; that is to say, of his own life; and consequently, of doing any thing, which in his own judgment, and reason, he shall conceive to be the aptest means thereunto.* » Thomas Hobbes, *Leviathan*, ed. et int.par J.C.A. Gaskin, Oxford, New York: Oxford University Press, 1998, chap.14, p. 86.

¹⁴⁴ Rex Martin, *A System of Rights*, Oxford/New York : Oxford University Press, 2003, p. 32.

cela ne peut se réaliser que dans le contrat social où l'individu renonce à ses droits naturels ainsi qu'à l'instinct de conservation¹⁴⁵.

Avant d'analyser la deuxième loi de nature, il nous est possible d'affirmer que c'est l'État que Hobbes a certainement voulu expliquer dans sa philosophie interconnectée du droit et de la politique. Selon Douzinas, Hobbes constate que la notion de bien commun existe dans les positions sur la loi naturelle chez Platon, Augustin et Thomas d'Aquin, et que ce bien commun correspond à l'État. Il ajoute que Hobbes remplace cette compréhension par la poursuite de l'intérêt et de la satisfaction individuels¹⁴⁶. Dès lors, il serait pertinent de s'interroger sur les caractéristiques et le rôle de l'État dans cette recherche menée par Hobbes. Conformément à sa méthode analytique et à sa conception de la politique, Hobbes considère que l'État est constitué par la société et que cette dernière est elle-même composée d'individus. C'est pourquoi il s'inspire de l'anthropologie pour comprendre les individus qui représentent les éléments constitutifs de la philosophie politique. Contrairement à Aristote, qui pense que l'Homme est par nature un animal politique, Hobbes considère que l'Homme est un être apolitique et asocial¹⁴⁷. Pour lui, l'objectif principal de la politique est de découvrir les raisons qui conduisent les personnes qui sont par nature inaptes à vivre en paix et à coopérer avec les autres individus, à se rassembler dans l'unité commune de l'État. Selon Hobbes, la nature humaine ne comporte pas d'objectif tel que l'atteinte de la perfection ou la réalisation d'un bien spécifique dans le monde. S'il existait un objectif de l'humanité à mentionner, il ne s'agirait probablement pas de la réalisation du plus grand bien (*summum bonum*), mais l'évitement du plus grand mal (*summum malum*)¹⁴⁸.

Toujours selon Douzinas, Hobbes ne voit pas le bien et le mal comme des catégories morales dans un domaine religieux transcendant. Ce que les êtres humains désirent est bon et ce qu'ils évitent est mauvais, et dans tous les cas, l'ensemble de ceux-ci entrent mutuellement en conflit. Douzinas affirme que Hobbes définit le désir comme un infini illimité qui conduit les personnes à agir. Les désirs sont

¹⁴⁵ Hobbes, **Léviathan**, chap. 14.

¹⁴⁶ Douzinas, **Human Rights and Empire**, p. 34.

¹⁴⁷ Thomas Hobbes, **Le Citoyen (De Cive)**, Édition de 1647 dans la traduction de S. de Sorbière (1649). [Version électronique]. 2013, <https://philosophie.cegeptr.qc.ca/wp-content/documents/Le-Citoyen-De-Cive.pdf>, p.26.

¹⁴⁸ **Ibid.**, p. 30-34.

illimités à moins que ne survienne le désir d'autrui ou la mort, c'est-à-dire le rejet absolu des désirs. Le souverain et son pouvoir absolu sont à l'opposé du désir illimité¹⁴⁹. Douzinas affirme que ce lien entre désir et loi a été introduit à l'époque moderne par Hobbes. Les Hommes ont la capacité de choisir leurs éventuelles actions avec leur libre arbitre. Cependant, ils se confrontent à la loi lorsqu'ils font face aux désirs d'autrui et tentent de réaliser leurs propres désirs malgré les autres individus¹⁵⁰. Cassirer fait remarquer que l'importance donnée à la loi, que l'on retrouve chez la plupart des philosophes du XVII^e siècle, existe aussi dans la philosophie de Hobbes. Il ajoute que la méthode de Hobbes est également associée à cette spécificité. Pour Hobbes, la connaissance est l'étude des principes premiers ou des causes premières. S'agissant de l'État, les premières causes de l'État doivent être recherchées dans l'institution juridique à la place des étapes historiques¹⁵¹.

Il est dès lors pertinent d'analyser de quelles manières Hobbes établit la relation entre l'État et la loi. Selon Hobbes, l'Homme à l'état de nature, constamment poussé par la peur de la mort, possède le désir de préserver son existence ainsi que le désir de puissance qu'engendre ce dernier. Cet « état de nature », dans lequel aucune loi n'existe, est « une guerre de chacun contre chacun (*bellum omnium contra omnes*)¹⁵² ». Hobbes affirme que le droit naturel correspond au fait de se préserver en employant l'ensemble des moyens avec sa propre liberté. Il déclare que celui-ci détermine également la deuxième loi de nature : contracter en vue de la paix¹⁵³. Par conséquent, la chose la plus importante que l'Homme exige à l'état de nature est la puissance. Dans le conflit qu'implique l'état de nature, une personne a le droit et la liberté de tuer les autres. Cependant, du fait que ce droit et cette liberté que toutes les personnes possèdent rendent impossible le maintien de leur existence, celles-ci tendent vers un pacte en vue d'établir la paix et l'ordre, et ce même en l'absence d'une volonté¹⁵⁴. La nécessité de ce pacte est également à la base des phénomènes sociaux et politiques chez les êtres humains. Pour que l'Homme passe de l'état de nature à l'état de droit, il doit accepter les obligations déterminées par les lois. L'acceptation des obligations implique également le renoncement à certains droits et

¹⁴⁹ Douzinas, **Human Rights and Empire**, p. 35.

¹⁵⁰ Douzinas, **Ibid.**, p. 36.

¹⁵¹ Cassirer, **Le mythe de l'État**, p. 238-239.

¹⁵² Hobbes, **Léviathan**, chap. 13.

¹⁵³ **Ibid.**, chap.14.

¹⁵⁴ Hobbes, **Le Citoyen (De Cive)**, p. 33-34.

libertés possédés à l'état de nature. La raison la plus importante qui constitue la souveraineté de l'État est la renonciation, conformément au contrat, au droit de légitime défense par l'usage de sa propre puissance¹⁵⁵. Haakonssen soutient que le deuxième aspect majeur où Hobbes se distingue de Grotius est que ce dernier admet l'existence d'un ordre idéal dans la nature, même minimal, et que le devoir de la loi n'est pas de créer un ordre inexistant, mais de maintenir l'ordre existant, tandis que Hobbes considère que la loi a pour fonction de créer un ordre inexistant en dépit du désordre naturel¹⁵⁶. Il convient de souligner ici qu'à l'image de Grotius, Hobbes définit le *ius naturale* comme un droit naturel plutôt que comme une loi naturelle. En effet, pour Hobbes, il n'existe qu'une seule loi, à savoir la somme des lois à la suite de la transition de l'état de nature vers la société civile¹⁵⁷.

En somme, pour Hobbes, l'Homme ne peut assurer le passage de l'état de nature à l'état de droit qu'avec l'État. Selon Hobbes, cela est en réalité directement lié au niveau d'atteinte de la faculté sensible à la faculté de réflexion : « [...] *par la nature, toutes nos recherches et toutes nos découvertes se font par la seule raison, c'est-à-dire par les seuls principes de la science naturelle.*¹⁵⁸ » Pour lui, dans la mesure où la raison considère que la paix est une bonne chose, les lois qui mènent à la paix ainsi que les vertus morales qui permettent aux lois d'atteindre leur objectif plus efficacement sont également bonnes. Hobbes met ainsi en relation la morale, le droit et la politique : « *De sorte que la raison nous dictant que la paix est une chose désirable, il s'ensuit que tous les moyens qui y conduisent ont la même qualité, et qu'ainsi la modestie, l'équité, la fidélité, l'humanité, la clémence (que nous avons démontrées nécessaires à la paix) sont des vertus et des habitudes qui composent les bonnes mœurs.*¹⁵⁹ » Selon Hobbes, qu'il s'agisse de la loi de nature ou de la loi morale, le principe fondateur des lois est le commandement.

¹⁵⁵ Hobbes, *Léviathan*, chap.14.

¹⁵⁶ Haakonssen, *Natural Law and Moral Philosophy from Grotius to the Scottish Enlightenment*, p. 35.

¹⁵⁷ Voir également « 1. 4. 1. L'opinion de Grotius sur les droits individuels ».

¹⁵⁸ Hobbes, *Le Citoyen (De Cive)*, p. 175. « *For it is supposed that all things in the naturall Kingdom of God are enquired into by reason only, that is to say, out of the Principles of naturall Science.* » Thomas Hobbes, *De Cive* (The English Version), éd.par, Howard Warrender, New York: Oxford University Press, 1987, p.193.

¹⁵⁹ Hobbes, *Le Citoyen (De Cive)*, p. 58. « *Reason declaring Peace to be good, it followes by the same reason, that all the necessary means to Peace be good also, and therefore, that Modesty, Equity, Trust, Humanity, Mercy (which we have demonstrated to be "necessary to Peace") are good Manners, or habits, (that is) Vertues.* » Hobbes, *De Cive* (The English Version), pp.74-75.

« Il y a COMMANDEMENT quand on dit fais ceci ou ne fais pas ceci sans attendre d'autre raison que la volonté de celui qui le dit. Il s'ensuit manifestement que celui qui commande recherche par là son propre bénéfice. La raison, en effet, de son commandement est sa propre volonté seulement, et l'objet propre de la volonté de chacun est d'obtenir un bien pour soi-même.¹⁶⁰ »

Hobbes considère la liberté comme l'absence d'obstacle extérieur qui empêche le jugement de l'esprit d'agir. La liberté de l'Homme de faire ou de ne pas faire quelque chose est un « droit » (*ius*) ; quant à la loi (*lex*), elle exprime la contrainte. Ainsi, le droit et la loi apparaissent comme des notions contradictoires chez Hobbes¹⁶¹. Au sens moral, lorsque le commandement — qui sous-tend l'ensemble des lois — devient une raison suffisante pour agir, il devient alors la « loi » : *« Il est manifeste que la loi, en général, n'est pas un conseil, mais un commandement ; non pas le commandement que n'importe qui adresse à n'importe qui, mais seulement de celui dont le commandement est adressé à quiconque est préalablement obligé de lui obéir. »*¹⁶² Pour Hobbes, les lois sont établies dans l'unique objectif d'assurer la justice. En revanche, il n'existe ni justice ni injustice dans l'état de nature¹⁶³.

Richard Peters souligne l'idée de Hobbes selon laquelle il devrait y avoir une autorité suprême dans chaque État qui ne reçoit pas d'ordres mais transmet ses propres ordres souverains à son peuple. Il ajoute que Hobbes est personnellement en faveur de la monarchie absolue, tout en restant flexible sur cette question. Peters met également l'accent sur la possibilité que cette autorité soit un roi ou bien un parlement. Selon Peters, la position de Hobbes est conforme à la conception de l'autorité souveraine. En effet, celui-ci aborde l'autorité souveraine avec la vision d'une volonté permettant d'assurer la sécurité de la société à tous égards, comme s'il s'agissait d'un seul être humain. Cela requiert le pouvoir d'établir les lois nécessaires et d'évaluer les peines. Par conséquent, il est impossible qu'une telle autorité soit jugée par ses propres tribunaux ou encore condamnée à mort. Peters fait remarquer

¹⁶⁰ Hobbes, **Léviathan**, chap. 25. "COMMAND is, where a man saith, do this, or do not this, without expecting other reason than the will of him that says it. From this it followeth manifestly, that he that commandeth, pretendeth thereby his own benefit: for the reason of his command is his own will only, and the proper object of every man's will, is some good to himself." Hobbes, **Leviathan**, chap.25. p.169.

¹⁶¹ Hobbes, **Léviathan**, chap. 14.

¹⁶² Hobbes, **Léviathan**, chap. 26. "...it is manifest, that law in general, is not counsel, but command; nor a command of any man to any man; but only of him, whose command is addressed to one formerly obliged to obey him." Hobbes, **Leviathan**, chap.26, p.175.

¹⁶³ Hobbes, **Léviathan**, chap. 14.

que l'autorité souveraine de Hobbes ne concerne pas les sujets tels que le choix des conjoints, la manière de ceux-ci d'éduquer leurs enfants ou encore l'achat et la vente, mais qu'elle est impliquée et habilitée dans tous les sujets qui relèvent de la paix et de la sécurité intérieure ou extérieure¹⁶⁴.

*« [...] c'est une attribution de la souveraineté, que d'être juge des opinions et doctrines contraires ou favorables à la paix, et, par conséquent, à quelles occasions, dans quelle limite et à quel sujet, il sera permis de s'adresser aux gens de la multitude ; et d'être juge de qui examinera les doctrines de tous les livres avant qu'ils ne soient publiés. En effet, les actions des hommes procèdent de leurs opinions, et c'est dans le bon gouvernement des opinions que consiste le bon gouvernement des actions humaines en vue de la paix et de la concorde. »*¹⁶⁵

Peters soutient que Hobbes considère la liberté et les lois comme des phénomènes inversement proportionnels. De ce fait, il lui est impossible d'établir l'équilibre qu'il recherche dans le lien entre l'éthique et la loi. Peters illustre la raison de cet échec de la manière suivante : D'un côté, dans l'espace de liberté restreint par les lois, demeurent les sujets tels que le choix du conjoint ou le régime alimentaire. D'un autre côté, Hobbes reste démuné face à la notion de liberté qui est attendue de la loi, qui est une fonction plus importante attendue de cette dernière, et censée être assurée dans les situations où les puissants oppriment les faibles¹⁶⁶. Il est possible d'affirmer que cette situation est en réalité liée à l'approche de Hobbes en matière d'égalité. Conformément à ses positions fondamentales sur la politique et le droit, Hobbes pense que l'égalité entre les personnes est un état de nature et que cette situation s'accompagne nécessairement de guerres et de destructions. Par conséquent, il souligne que les Hommes qui réalisent un passage à une position civile ou légale devraient accepter la conception de l'autorité souveraine¹⁶⁷.

Hobbes affirme qu'une fois qu'un lien politique est établi entre le gouvernant et le gouverné, les individus ne peuvent plus demeurer des êtres indépendants, dans

¹⁶⁴ Richard Peters, **Hobbes**, Toronto : Penguin Books, 1956, p. 215-219.

¹⁶⁵ Hobbes, **Léviathan**, chap. 18. " [...] it is annexed to the sovereignty, to be judge of what opinions and doctrines are averse, and what conducing to peace; and consequently, on what occasions, how far, and what, men are to be trusted withal, in speaking to multitudes of people; and who shall examine the doctrines of all books before they be published. For the actions of men proceed from their opinions; and in the well-governing of opinions, consisteth the well-governing of men's actions, in order to their peace, and concord." Hobbes, **Leviathan**, chap. 18, p.118.

¹⁶⁶ Peters, **Hobbes**, p. 219-220.

¹⁶⁷ Hobbes, **Le Citoyen (De Cive)**, p. 30.

la mesure où ceux-ci n'ont plus de volonté propre ; la volonté sociale est dès lors associée au dirigeant de l'État. Selon Cassirer, la critique majeure adressée à Hobbes porte sur le fait qu'il présente une image exposant une situation selon laquelle ceux qui renoncent à tous leurs droits conformément au contrat social renoncent en réalité à leurs droits personnels. Pour Cassirer, ce droit fondamental inclut l'ensemble des autres droits, dans la mesure où la préservation et le développement de sa propre personnalité relève d'un droit universel¹⁶⁸. Selon Hobbes, une autre raison importante justifiant la restriction des droits individuels au profit des droits de l'État est que tout affaiblissement du pouvoir souverain ou toute modification des conditions de loyauté envers l'autorité a pour effet de renvoyer l'autorité civile au climat de guerre caractéristique de l'état de nature. Dès lors, dans la compréhension du droit de Hobbes, l'État civil ne comporte pas une situation qui évolue par elle-même de manière spontanée. De même, à l'instar de la conception moderne de l'Histoire, la situation juridique n'est pas contrainte d'évoluer vers le mieux.

1.5.2. Les origines de la pensée des droits de l'homme chez Locke

Telle que conceptualisée par Grotius, Hobbes et Pufendorf, la « loi de nature » est la notion qui se réfère aux obligations de l'Homme, tandis que les « droits naturels » correspondent à ses privilèges. Bien que John Locke ait mentionné fréquemment la loi de nature, notamment dans l'ouvrage intitulé *Two Treatises of Government (Traité du gouvernement civil)* datant de 1690, celle-ci peut être considérée comme un concept non explicite. Il est possible de considérer que la loi de nature, la loi naturelle et le droit naturel, qui sont des notions qui concernent directement la présente étude, sont étroitement liés à la célèbre pensée de Locke selon laquelle ceux-ci ne sont pas des idées innées (*innate idea*). En effet, Locke s'oppose à toute position soutenant l'idée innée ou la loi innée. De manière générale, Locke considère que les êtres humains acceptent la plupart des règles morales sans saisir le fondement théorique de la morale¹⁶⁹.

« [...] que ce soit une vérité innée connue de tous les hommes ; car tant s'en faut qu'on puisse regarder comme une vérité innée ces paroles, Pères, Mères, ayez soin de conserver

¹⁶⁸ Cassirer, **Le mythe de l'État**, p. 239.

¹⁶⁹ John Locke, **Essai philosophique concernant l'entendement humain**, trad. M. Coste, Amsterdam, 1735, p. 29.

vos Enfants, qu'on ne peut pas même leur donner le nom de Vérité ; car c'est un commandement, non pas une Proposition ; par conséquent on ne peut pas dire qu'il emporte vérité ou fausseté. Pour faire qu'il puisse être regardé comme vrai, il faut le réduire à une Proposition, comme est celle-ci, C'est le devoir des Pères et des Mères de conserver leurs Enfants. Mais tout Devoir emporte l'idée de Loi ; une Loi ne sauroit être connue ou supposée sans un Législateur qui l'ait prescrite, ou sans récompense sans peine : de sorte qu'on ne peut supposer, que cette Règle, ou quelque autre Règle de pratique que ce soit, puisse être innée, c'est-à-dire imprimée dans l'Ame sous l'idée d'un Devoir, sans supposer que les idées d'un Dieu, d'une Loi, d'une Vie avenir, de ce qu'on nomme obligation peine, soient aussi innées avec nous . »¹⁷⁰

Locke affirme que dans la pensée médiévale, la loi de nature désignait la loi morale que seul l'esprit peut appréhender, et n'incluait pas les règles qui peuvent être saisies par la révélation. Locke n'effectue pas de distinction entre la compréhension des lois morales par l'expérience de la nature ou par la révélation, et ce à la fois en termes de leurs origines et de leur nature. Il est possible de soutenir que selon Locke, la morale et la loi ne sont en aucun cas fondées sur des postulats innés, et qu'en réalité, ce sont les commandements qui déterminent le comportement humain. Selon lui, ces commandements, qui ne sont pas innés, ne sont ni bons ni mauvais¹⁷¹. Ainsi, Locke, qui tente couramment d'expliquer la loi de nature en l'opposant à la pensée médiévale — en comparaison à Grotius, Hobbes et Pufendorf —, s'efforce d'exposer que bien que la loi de nature désigne les règles qui déterminent le comportement humain comme au Moyen Âge, celle-ci présente en réalité des aspects distincts. Locke insiste sur le fait que la loi naturelle n'est pas gravée dans l'esprit humain en tant que devoir¹⁷². Il déclare que c'est la lumière de la Raison/lumière de la Nature (*the light of Reason/the light of Nature*), qui désigne l'unité de l'esprit et de la perception sensorielle, qui permet de découvrir les lois de nature¹⁷³. Pour Locke, il existe assurément une loi de nature générale qui organise la vie de l'Homme à l'état de nature. « *L'état de nature possède une loi de la nature qui le régit, et cette loi,*

¹⁷⁰ *Ibid.*, p. 32. « [...] *that it is an innate truth, known to all men, is also false. For, "Parents preserve your children," is so far from an innate truth, that it is no truth at all: it being a command, and not a proposition, and so not capable of truth or falsehood. To make it capable of being assented to as true, it must be reduced to some such proposition as this: "It is the duty of parents to preserve their children." But what duty is, cannot be understood without a law; nor a law be known or supposed without a lawmaker, or without reward and punishment; so that it is impossible that this, or any other, practical principle should be innate, i.e. be imprinted on the mind as a duty, without supposing the ideas of God, of law, of obligation, of punishment, of a life after this, innate.* » John Locke, **An Essay Concerning Human Understanding**, 1690, Livre I, chap. II, 12.

¹⁷¹ *Ibid.*

¹⁷² *Ibid.*

¹⁷³ *Ibid.*, p. 27, 34, 46, 280, 578.

*oblige tout le monde ; la raison, qui est cette loi, enseigne à tous les hommes qui prennent la peine de la consulter qu'étant tous égaux et indépendants, aucun ne doit nuire à un autre dans sa vie, à sa santé, sa liberté et ses possessions. »*¹⁷⁴

Par ailleurs, Locke considère que le seul droit naturel de l'Homme, qui n'est pas inné, consiste en la poursuite du bonheur. Il détermine ceci comme le fondement sur lequel repose la loi de nature¹⁷⁵. Il est également possible d'envisager le bonheur comme le droit à la vie, et Locke pense que le désir de se conserver en poursuivant celui-ci existe dans l'état de nature. Dans la mesure où l'esprit a la volonté d'assurer la continuité du bonheur et de la paix, la seule issue permettant de sortir de la situation de conflit de l'état de nature est le passage à la société civile¹⁷⁶. Tout comme chez Hobbes, l'être humain à l'état de nature doit renoncer à certains de ses droits et accepter des obligations en vertu du contrat social. Il est possible d'affirmer que le droit et la propriété sont des notions étroitement liées chez Locke, comme dans la philosophie classique, et ultérieurement, dans la tradition libérale¹⁷⁷ : « *Chez les peuples qui passent pour la partie civilisée du genre humain, et qui ont multiplié les lois positives pour délimiter la propriété, cette même loi originelle de la nature, qui règle la naissance de la propriété pour les choses antérieurement communes, demeure valide [...] »*¹⁷⁸

Pour Locke, comme pour Hobbes, la relation entre la propriété et le droit semble déterminer qui détient le droit à l'autorité dans les situations politiques et de quelle manière la légitimité est établie. Cette relation est identique à celle de la tradition précédente de la loi naturelle. Locke se distingue toutefois de Hobbes en ce qu'il explique le droit au bonheur et à la préservation de soi dans la situation civile par le concept de propriété.¹⁷⁹ Il considère également que la notion de propriété est

¹⁷⁴ John Locke, **Le second traité du gouvernement**, trad. Jean-Fabien Spitz, Paris : PUF, chap. 2, 6, p. 6. « *The State of Nature has a Law of Nature to govern it, which obliges every one: And Reason, which is that Law, teaches all Mankind, who will but consult it, that being equal and independent, no one ought to harm another in his Life, Health, Liberty, or Possessions.* » John Locke, **Two Treatises of Government**, éd. par Peter Laslett, UK: Cambridge University Press, 1999, chap. 2, 6, p. 271.

¹⁷⁵ Locke, **Essai philosophique concernant l'entendement humain**, p. 31.

¹⁷⁶ **Ibid.**

¹⁷⁷ Concernant le fait que Grotius, Pufendorf, Selden, Hobbes et Locke sont considérés comme des penseurs libéraux, voir : Tuck, **Natural Rights Theories**, p. 3.

¹⁷⁸ Locke, **Le second traité du gouvernement**, chap. 5, 31, p. 24. « *And amongst those who are counted the Civiliz'd part of Mankind, who have made and multiplied positive Laws to determine Property, this original Law of Nature for the beginning of Property, in what was before common, Still takes place [...]* ». Locke, **Two Treatises of Government**, chap. 5, 31, p. 289.

¹⁷⁹ Locke, **Le second traité du gouvernement**, chap. 9, 124, p. 90.

nécessaire afin de limiter, dans la situation de la société civile, l'idée du droit illimité à la propriété qui est présent à l'état de nature conformément à la loi de nature.

« On objectera, peut-être à cela que si le fait de ramasser des glands ou d'autres fruits de la terre etc., donne un droit sur eux, chacun peut en accumuler autant qu'il voudra. A quoi je réponds : il n'en est pas ainsi ; la même loi de nature qui, par ce moyen, nous confère la propriété, limite également cette propriété. »¹⁸⁰

Comme nous avons tenté de l'expliciter dans les chapitres précédents, il ne s'agit pas entièrement d'une compréhension selon laquelle le propriétaire possède le droit de gouverner. En effet, Locke emploie la notion de propriété dans un sens large au-delà de la richesse matérielle, à savoir la vie, la liberté et les biens¹⁸¹.

Selon Locke, il est inconcevable que les droits innés des êtres humains soient utilisés par une religion qui les légitime, quelle qu'elle soit, ou encore qu'ils soient révoqués par l'abolition de leur légitimité. La restriction ou l'abrogation des droits appartenant à l'humanité devient légitime en cas d'une telle attaque de la partie adverse.

« Or, quiconque ose soutenir qu'on doit extirper partout l'idolâtrie par la rigueur des lois, des amendes et des supplices, en un mot, par le fer et par le feu, n'a qu'à s'appliquer la supposition que je viens de faire ; elle s'adresse à lui. Certes, il n'y a pas plus de justice à ravir leurs biens aux infidèles de l'Amérique, qu'à les ôter, en Europe, aux sectaires, qui ne suivent pas la religion que fait dominer une faction qui compose l'Église de la Cour ; et il ne faut jamais, sous ce prétexte, violer, ici non plus que là, les droits les plus légitimes de la nature et de la société. »¹⁸²

¹⁸⁰ Locke, **Le second traité du gouvernement**, chap. 5, 31, p. 24. "It will perhaps be objected to this, That if gathering the Acorns, or other Fruits of the Earth, makes a right to them, then any one may ingross as much as he will. To which I Answer, Not so. The same Law of Nature, that does by this means give us Property, does also bound that Property too." Locke, **Two Treatises of Government**, chap. 5, 31, p. 290.

¹⁸¹ Locke, **Le second traité du gouvernement**, chap. 6, 39, p. 43.

¹⁸² John Locke, **Lettre sur la tolérance et autres textes**, trad. Jean Le Clerc, 1710, p. 22-23. "Now whosoever maintains that Idolatry is to be rooted out of any place by Laws, Punishments, Fire, and Sword, may apply this Story to himself. For the reason of the thing is equal, both in America and Europe. And neither Pagans there, nor any Dissenting Christians here, can with any right be deprived of their worldly Goods, by the predominating Faction of a Court- Church: nor are any Civil Rights to be either changed or violated upon account of Religion in one place more than another." John Locke, **A Letter Concerning Toleration and Other Writings**, éd. par Mark Goldie, Indianapolis: Liberty Fund, 2010, p.40.

En outre, Locke exprime un rejet fondamental d'une pratique de l'administration de l'Église au Moyen Âge consistant à restreindre ou à abolir les droits des personnes appartenant à des religions différentes ou des païens, en déclarant que les religions ou les autorités parlant au nom de la religion ne possédaient pas un tel droit. Locke exprime la critique selon laquelle le devoir de la loi ne consiste pas à justifier une quelconque opinion religieuse ou raciale. Il déclare que la mission de celui-ci est d'assurer la sécurité de la vie et des biens des personnes, autrement dit, de garantir le droit à la propriété de manière équitable : *« J'avoue que ces opinions sont fausses et absurdes ; mais les lois n'ont pas à décider de la vérité des dogmes ; elles n'ont en vue que le bien et la conservation de l'État et des particuliers qui le composent.¹⁸³ »* Il renforce également cette position avec les réflexions suivantes : *« D'ailleurs, si un prince, païen ou mahométan, croit que la religion chrétienne est fausse et désagréable à Dieu, ne pourra-t-il pas l'extirper avec le même droit, que vous prétendez avoir pour abolir la sienne.¹⁸⁴ »*

Richard Peters constate qu'il existe chez Hobbes une relation inversement proportionnelle entre la liberté et la loi en termes de force coercitive présente dans la nature de la loi. Locke, en revanche, pense que le caractère coercitif de la loi doit être considéré de manière adéquate. Selon lui, il est nécessaire d'accepter que la loi protège et étende les libertés au regard de son objectif ultime, par l'application de la contrainte par la loi face aux injustices arbitraires¹⁸⁵.

« Quoi qu'il en soit, il est certain que la fin d'une loi n'est point d'abolir ou de diminuer la liberté, mais de la conserver et de l'augmenter. Et certes, dans toutes les sortes d'états des êtres créés capables de lois, où il n'y a point de loi, il n'y a point non plus de liberté. Car la liberté consiste à être exempt de gêne et de violence, de la part d'autrui : ce qui ne saurait se trouver où il n'y a point de loi, et où il n'y a point, selon

¹⁸³ Locke, **Lettre sur la tolérance et autres textes**, p. 25. *« I readily grant, that these Opinions are false and absurd. But the business of Laws is not to provide for the Truth of Opinions, but for the Safety and Security of the Commonwealth, and of every particular mans Goods and Person. »* Locke, **A Letter Concerning Toleration**, pp. 44-45.

¹⁸⁴ Locke, **Lettre sur la tolérance et autres textes**, p. 23-25. *« And what if in another Country, to a Mahumetan, or a Pagan Prince, the Christian Religion seem false and offensive to God; may not the Christians, for the same reason, and after the same manner, be extirpated there? »* Locke, **A Letter Concerning Toleration**, p. 41.

¹⁸⁵ Peters, **Hobbes**, p. 221.

ce que nous avons dit ci-dessus, une liberté, par laquelle chacun peut faire ce qu'il lui plaît. »¹⁸⁶

Richard Tuck observe également que selon Hobbes, la source de la coercition de la loi morale réside dans l'autorité dominante, tandis que chez Locke, cette coercition provient de la faculté de réflexion. Tuck souligne que le lien moderne établi par Locke entre l'éducation scolaire et la bonne citoyenneté — en termes de base distincte de l'Église — représente une rupture radicale avec le Moyen Âge quant à la conception de la politique et du droit¹⁸⁷.

À l'égard de notre sujet d'étude, Locke a l'intuition que la notion de propriété relève d'un droit d'une importance majeure. Locke déclare qu'un individu qui a librement consenti à devenir un citoyen de la société civile ne peut être libéré de ses obligations que de deux manières : la première est de renoncer au droit de propriété et de se retirer de la société civile grâce aux lois qui lui sont appliquées par le gouvernement en vigueur ; la seconde est l'émergence du droit de résistance (« the right of resistance ») lorsque le gouvernement en vigueur manifeste une déficience dans la protection de sa propriété¹⁸⁸. La position de Locke, qui consiste à considérer la résistance accidentelle comme un droit relativement à la notion de propriété, est essentielle en ce qui concerne la pensée moderne des droits de l'Homme. En effet, pour Locke, la résistance exprime le fait que la coercition d'une force autre que le consentement de la majorité n'est pas acceptable : « *Si un individu, ou plusieurs, prennent sur eux de faire des lois sans que le peuple les ait désignés pour ce faire, ils font des lois sans autorité et le peuple n'est donc pas obligé d'obéir [...]* »¹⁸⁹ Il est également pertinent de considérer que l'accent mis par Locke sur le droit de résistance est important pour la pensée révolutionnaire.

¹⁸⁶ Locke, **Le second traité du gouvernement**, chap. 6, 57, p. 42. « *So that, however it may be mistaken, the end of Law is not to abolish or restrain, but to preserve and enlarge Freedom: For in all the States of created beings capable of Laws, where there is no Law, there is no Freedom. For Liberty is to be free from restraint and violence from others which cannot be, where there is no Law: But Freedom is not, as we are told, A Liberty for every Man to do what he lifts.* » Locke, **Two Treatises of Government**, chap. 6, 57, p.305-306.

¹⁸⁷ Tuck, **Natural Rights Theories : Their Origin and Development**, p. 92-93.

¹⁸⁸ Locke, **Le second traité du gouvernement**, chap. 8, 119, p. 87 ; chap. 18, 208, p. 151.

¹⁸⁹ Locke, **Le second traité du gouvernement**, chap. 19, 212, p. 154. « *When any one, or more, shall take upon them to make Laws, whom the People have not appointed so to do, they make Laws without Authority, which the People are not therefore bound to obey [...]*. » Locke, **Two Treatises of Government**, chap. 19, 212, p.408.

« C'est là un inconvénient qui, je l'avoue, menace tous les gouvernements, lorsque les gouvernants ont mené les choses au point d'être généralement suspects à leur peuple : C'est la situation la plus périlleuse où ils puissent se mettre, et il y a alors d'autant moins lieu de les prendre en pitié qu'il leur est facile d'éviter de s'y trouver. Il est en effet impossible, lorsqu'un gouvernant veut réellement le bien de son peuple et, tout ensemble, la sauvegarde de ses sujets et de leurs lois, que ceux-ci ne le voient ni ne le sentent [...] »¹⁹⁰

Maurice Cranston soutient que la pensée de Locke a exercé une influence directe sur le siècle des Lumières, en particulier sur les principes du Bill of Rights, ainsi que sur la période qui précède celui-ci. Il souligne également le fait que Thomas Jefferson a inscrit le sens large de la propriété de Locke dans la Déclaration d'indépendance des États-Unis en y incluant également la poursuite du bonheur. Il ajoute que cette inspiration peut être observée dans les premières lignes de la Déclaration d'indépendance des États-Unis. *« [...] ils sont dotés par le Créateur de certains droits inaliénables ; parmi ces droits se trouvent la vie, la liberté et la recherche du bonheur. »* Cranston fait remarquer que par ailleurs, dans la Déclaration française, qui a été influencée par les Révolutions anglaise et américaine, pour évoluer par la suite vers une voie totalement différente, les influences de Locke, et en particulier le droit de résistance, sont manifestes. Le deuxième article de la Déclaration française est formulé comme suit : *« Le but de toute association politique est la conservation des droits naturels et imprescriptibles de l'homme. Ces droits sont la liberté, la propriété, la sûreté, et la résistance à l'oppression. »¹⁹¹*

Au regard de notre sujet d'étude, Locke est un philosophe qui occupe une place essentielle dans la pensée des droits de l'Homme en raison du fait que sa pensée de la loi naturelle provoque une rupture complète avec celle du Moyen Âge, qu'il aborde de la notion de propriété dans le sens large et que ces principes ont directement influencé les premiers articles des Déclarations, mais également du fait qu'il

¹⁹⁰ Locke, **Le second traité du gouvernement**, chap. 18, 209, p. 51. *« This is an Inconvenience, I confess, that attends all Governments whatsoever, when the Governours have brought it to this pass, to be generally suspected of their People; the most dangerous State which they can possibly put themselves in: wherein they are the less to be pitied, because it is so easie to be avoided; It being as impossible for a Governor, if he really means the good of his People, and the preservation of them and their Laws together, not to make them see and feel it [...] »* Locke, **Two Treatises of Government**, chap. 18, 209, p.405.

¹⁹¹ Cité par Cranston, « Are There Any Human Rights ? », p. 1-2.

détermine une orientation révolutionnaire avec la pensée du droit de résistance, et que l'effet de son influence persiste sur l'actuelle Constitution britannique.

1.5.3. Rousseau : La notion de volonté générale

Dans l'étude intitulée *Natural Right and History (Droit naturel et histoire)*, Leo Strauss soutient que la première crise de la modernité a émergé dans la pensée de Jean-Jacques Rousseau. Il déclare également que Rousseau s'éloigne de Hobbes, de Locke et des Encyclopédistes pour se tourner vers la pensée classique, à savoir celle de Platon et Aristote. Selon lui, Rousseau a non seulement réalisé un retour aux classiques grâce à sa philosophie, mais a également ouvert la voie à la modernité¹⁹². Toutefois, cette voie ne sera suivie que si une solution est identifiée à cette tension propre à Rousseau. Selon Strauss, il est important d'analyser la manière dont Rousseau perçoit le conflit entre l'individu et la société — c'est-à-dire le conflit entre la conviction de l'importance des droits de l'individu contre toutes sortes d'autorités et de restrictions, et la nécessité de la soumission inconditionnelle de l'individu à la société ou à l'État — plutôt que de considérer son incapacité à résoudre cette contradiction comme une faiblesse. Strauss affirme que pour critiquer l'État moderne, Rousseau s'interroge si l'état de nature était préférable à la société civile. Rousseau défend fermement le retour à l'état de nature, autrement dit le retour à la nature, plutôt qu'un monde artificiel et établi par le contrat. Toujours selon Strauss, bien que Rousseau semble défendre la polis contre l'État moderne dans son retour aux classiques, sa démarche consiste en réalité à défendre l'Homme naturel, le sauvage pré-politique, contre la polis¹⁹³.

Rousseau approche positivement la volonté des philosophes politiques qui l'ont précédé et qui souhaitent revenir à l'état de nature. En effet, Rousseau considère également comme essentielle la question de savoir si une conception de la justice qui lie les êtres humains aux lois possède un fondement indépendant¹⁹⁴. Dès les premières lignes du *Contrat social*, il déclare examiner le sujet en tant que citoyen d'un État libre afin d'éviter l'opposition entre la loi et la justice¹⁹⁵. Suivant les traces

¹⁹² Strauss, *Droit naturel et Histoire*, p. 220.

¹⁹³ Strauss, *Droit naturel et Histoire*, p. 222.

¹⁹⁴ Jean-Jacques Rousseau, *Du contrat social ou principes du droit politique*, Mozambook, 2001, p. 48-49.

¹⁹⁵ *Ibid.*, p. 27-28.

de Hobbes et Locke que nous avons évoquées dans les sections précédentes parmi les théoriciens du contrat social, Rousseau considère que les humains furent dans un état de nature. Il formule pourtant des critiques à l'égard de ces philosophes qui étudient l'état de nature, ainsi qu'à l'égard de Pufendorf¹⁹⁶. Richard Tuck observe que ces critiques ont été notamment dirigées contre Grotius. Tuck remarque toutefois un aspect ironique dans le fait que Rousseau exprime ouvertement une critique de l'état de nature contre Grotius, sans pour autant adresser cette franchise à Locke, qui est en réalité plus grotien et libéral que Grotius lui-même¹⁹⁷. Selon Rousseau, l'ensemble de ces philosophes ont examiné l'Homme à l'état de nature en observant les Hommes civilisés de leur époque respective. Rousseau souligne que les principes de la loi naturelle sont dérivés de la nature humaine. En revanche, ces philosophes ont envisagé l'Homme à l'état de nature comme un être sauvage. Rousseau, considérant ce principe comme étant erroné, présume que leurs déductions sur la loi naturelle sont dès lors également inexactes¹⁹⁸. Strauss affirme également que Rousseau inscrit la pensée de Hobbes et de Locke dans une telle fiction inexacte en raison de leur conception de l'utilitarisme moral¹⁹⁹. Bien que Rousseau, à l'image de Hobbes, traite l'état de nature comme un état pré-moral, d'importantes divergences existent entre ces deux penseurs. Tandis que chez Hobbes, « l'homme est un loup pour l'homme » à l'état de nature, chez Rousseau, les Hommes à l'état de nature possèdent leur propre nature, qui peut se substituer à la morale sociale en raison de la présence du sentiment de pitié. Néanmoins, dans la mesure où l'état de nature est un état pré-moral chez les deux penseurs et même chez Locke, aucune qualification du comportement humain, bonne ou mauvaise, n'est effectuée.

Le sentiment de pitié de Rousseau est en réalité l'un des deux principes, ou sens, qui priment sur la raison dans l'état de nature. « [...] *l'un nous intéresse ardemment à notre bien-être et à la conservation de nous-mêmes, et l'autre nous inspire une répugnance naturelle à voir périr ou souffrir tout être sensible et principalement nos semblables.*²⁰⁰ » L'autre principe est la conservation de son existence. Selon lui, cela n'est possible que par l'amour de soi. « *Il est donc certain*

¹⁹⁶ Jean-Jacques Rousseau, **Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes**. [Version électronique]. 1754, p. 21.

¹⁹⁷ Tuck, **Natural Rights Theories**, p. 3, 173.

¹⁹⁸ Rousseau, **Discours**, p. 19.

¹⁹⁹ Strauss, **Droit naturel et histoire**, p. 242.

²⁰⁰ Rousseau, **Discours**, p. 14.

*que la pitié est un sentiment naturel, qui, modérant dans chaque individu l'activité de l'amour de soi-même, concourt à la conservation mutuelle de toute l'espèce.*²⁰¹ »

Rousseau considère que ces deux principes sont suffisants pour permettre à l'Homme de mener une vie autosuffisante et d'être libre à l'état de nature. Il suppose également que l'ensemble des règles de la loi naturelle découleront de ces deux principes. Par ailleurs, il soutient que tout comme les animaux sont égaux dans l'état de nature, les humains se situent également dans une position égale les uns aux autres²⁰². Par conséquent, l'inégalité n'existe pas dans l'état de nature. « *Il suit de cet exposé que l'inégalité, étant presque nulle dans l'état de nature, tire sa force et son accroissement du développement de nos facultés et des progrès de l'esprit humain et devient enfin stable et légitime par l'établissement de la propriété et des lois.* »²⁰³ » Rousseau considère ces deux principes comme des droits naturels.

Rousseau ne considère pas que la raison représente la caractéristique la plus importante qui distingue les êtres humains des autres êtres vivants. Selon lui, la spécificité de l'Homme réside dans sa capacité d'agir librement au regard de l'éventuelle l'obéissance aux ordres. Il qualifie cette différence, qu'il a identifiée entre l'être humain et l'animal, en tant que perfectibilité, à la place de sociabilité. Rousseau voit cette faculté inhérente à l'Homme comme une caractéristique négative qui l'empêche de rester dans l'état de nature²⁰⁴. Rousseau affirme que la raison émerge après les besoins fondamentaux. En d'autres termes, les humains apprennent et commencent à penser dès lors que les conditions climatiques et naturelles ne répondent pas à leurs besoins fondamentaux²⁰⁵. En raison à la fois de ces facultés prospectives et de leurs besoins, les humains commencent à acquérir la propriété privée à l'état de nature et perdent aussitôt leur égalité et leur liberté. « *[...] tous ces maux sont le premier effet de la propriété et le cortège inséparable de l'inégalité naissante.* »²⁰⁶ » Rousseau ne fournit aucun effort spécifique en vue d'établir la notion de propriété présente dans les conceptions de la loi naturelle, que nous avons tenté d'examiner dans les sections précédentes. En effet, Rousseau rejette l'idée, qui est partagée par Grotius et par Locke, de l'existence d'un droit de propriété qui serait

²⁰¹ Ibid., p. 32.

²⁰² Ibid., p. 12.

²⁰³ Ibid., p. 54.

²⁰⁴ Ibid., p. 36.

²⁰⁵ Ibid., p. 37-38.

²⁰⁶ Ibid., p. 44.

issu de l'état de nature et conservé dans la société civile. L'origine de la propriété, chez Grotius par exemple, relève du droit appartenant au premier occupant de la terre, tandis que chez Locke, le droit de propriété revient à celui qui travaille la terre, c'est-à-dire celui qui fournit l'effort. Rousseau, quant à lui, explique la propriété avec cette célèbre formule : « *Le premier qui, ayant enclos un terrain, s'avisa de dire : Ceci est à moi, et trouva des gens assez simples pour le croire, fut le vrai fondateur de la société civile.*²⁰⁷ » Pourtant, pour Rousseau, la propriété n'est pas un droit naturel, mais émerge dans la société civile.²⁰⁸

Rousseau affirme que le besoin de sécurité émerge dès lors que la propriété a commencé à être acquise. Il adhère également à la pensée de Locke avec la position suivante : « *Car, selon l'axiome du sage Locke, il ne saurait y avoir d'injure, où il n'y a point de propriété.*²⁰⁹ » En définitive, un tel processus conduit les Hommes à conclure un contrat entre eux. « *Telle fut, ou dut être, l'origine de la société et des lois, qui donnèrent de nouvelles entraves au faible et de nouvelles forces au riche, détruisirent sans retour la liberté naturelle, fixèrent pour jamais la loi de la propriété et de l'inégalité, d'une adroite usurpation firent un droit irrévocable, et pour le profit de quelques ambitieux assujettirent désormais tout le genre humain au travail, à la servitude et à la misère.* »²¹⁰ Contrairement à la plupart des philosophes que nous avons analysés dans les sections précédentes, Rousseau ne considère pas l'État comme une obligation, mais comme une création facultative. L'Homme qui s'engage dans la voie de la formation d'un État possède un sentiment de pitié, qui tient lieu de loi quand bien même ce dernier n'existe pas à l'état de nature, et ce sentiment l'empêche de devenir sauvage²¹¹. Par ailleurs, dans la société civile, il existe des lois et des propriétés qui empêchent les Hommes de devenir sauvages, mais qui établissent également la privation de leur liberté.

Le fait que Rousseau ne considère pas l'État comme une institution indispensable, ainsi que l'idée de perfectibilité, le conduisent à concentrer son attention sur le concept de « volonté générale ». Il est possible de soutenir que Rousseau a apporté une contribution majeure à la littérature politique avec la notion

²⁰⁷ *Ibid.*, p. 37.

²⁰⁸ *Ibid.*, p. 44.

²⁰⁹ *Ibid.*, p. 41.

²¹⁰ *Ibid.*, p. 44.

²¹¹ *Ibid.*, p. 32.

de volonté générale, notamment dans son ouvrage *Du Contrat social*. « *Chacun de nous met en commun sa personne et toute sa puissance sous la suprême direction de la volonté générale ; et nous recevons en corps chaque membre comme partie indivisible du tout.*²¹² » Rousseau considère les sociétés humaines qui nécessitent la volonté générale comme des « êtres moraux dotés d'une volonté ». Rousseau affirme qu'il existe une volonté générale qui dépasse la volonté de chacun des individus formant la communauté.²¹³

Cependant, Rousseau prévient qu'il est nécessaire d'effectuer la distinction entre la volonté générale et la volonté commune et privée. La volonté générale concerne la relation établie avec le souverain et vise l'intérêt général et le bonheur. « *Je dis donc que la souveraineté, n'étant que l'exercice de la volonté générale, ne peut jamais s'aliéner, et que le souverain, qui n'est qu'un être collectif, ne peut être représenté que par lui-même ; le pouvoir peut bien se transmettre, mais non pas la volonté.* »²¹⁴

Dans les lignes suivantes, Rousseau associe la volonté commune aux intérêts particuliers et la définit comme la somme des volontés privées. Bien que Rousseau soit conscient du fait que les volontés privées ne s'accordent pas avec la volonté générale, il soutient que de tels conflits ne se produisent pas à moins que la volonté générale ne s'écarte de l'égalité. Il ajoute également que la volonté générale prend en compte l'intérêt public et ne peut se tromper²¹⁵. « *[...] le pacte social établit entre les citoyens une telle égalité qu'ils s'engagent tous sous les mêmes conditions, et doivent jouir tous des mêmes droits. Ainsi par la nature du pacte, tout acte de souveraineté, c'est-à-dire tout acte authentique de la volonté générale, oblige ou favorise également tous les citoyens, en sorte que le souverain connaît seulement le corps de la nation et ne distingue aucun de ceux qui la composent.* »²¹⁶

L'aspect sur lequel Rousseau tente en réalité d'insister est que des dissensions et des conflits d'intérêts émergent si la volonté du peuple est la seule prise en compte. En effet, selon lui, il ne serait pas juste de se fier aux décisions d'un peuple

²¹² Rousseau, **Du contrat social**, p. 23.

²¹³ **Ibid.**, p. 23-24.

²¹⁴ **Ibid.**, p. 34.

²¹⁵ **Ibid.**, p. 34-35.

²¹⁶ **Ibid.**, p. 43.

non suffisamment éclairé, de même que les individus d'une société éclairée posséderaient déjà la faculté de comprendre ce qu'est le bien commun²¹⁷.

Hobbes prône une monarchie absolue, et Locke un régime qui limite les pouvoirs du roi par une constitution et un parlement représentatif, tandis que Rousseau préconise une sorte d'aristocratie qui défend les intérêts du peuple par le biais du contrôle du peuple. Le point commun de ces trois philosophes est qu'ils supposent que les êtres humains sont égaux dans l'état de nature et que ceux-ci ne disposent pas de privilèges ni d'intérêts particuliers. Bien que tous trois soutiennent que la propriété est un droit et doit être garantie, Rousseau ne considère pas celle-ci comme une priorité. En effet, en comparaison des deux autres philosophes, Rousseau décrit l'état de nature de manière positive et considère la transition des Hommes vers la société civile, avec l'émergence d'intérêts privés et l'acquisition de la propriété, comme une démarche négative. Il souligne par ailleurs que le droit à la propriété apparu dans la société civile n'est pas égalitaire ni universel, dans la mesure où ce droit n'a aucune portée pour ceux qui n'ont ni argent ni propriété. Bien que ces trois penseurs n'aient pas pu vivre la Révolution française, ils ont plus ou moins analysé l'existence du droit des personnes de résister à un ordre qui viole leurs droits naturels. Toutefois, aucun d'eux ne préconise la violence ou la révolution en vue de changer l'ordre. Leur insistance sur le droit de résistance est une idée théorique comportant, d'une certaine manière, un avertissement contre l'ordre existant.

2. Approches des droits de l'homme des déclarations du XVIII^e siècle jusqu'à la Déclaration des Nations Unies (1948)

Dans la présente étude, nous tentons d'examiner le lien entre les droits de l'Homme et la pensée de la loi naturelle d'un point de vue philosophique et historique jusqu'au XVIII^e siècle. Les théoriciens modernes de la loi naturelle, Grotius et Pufendorf, ont initié la résolution de la relation complexe entre la loi naturelle et le droit naturel préalablement à la rupture épistémologique provoquée par les théoriciens du contrat social que sont Hobbes, Locke et Rousseau. À l'association des notions de justice, de propriété et de droit dans la pensée de la loi naturelle, les contractualistes ont adjoint celle d'égalité. Quand bien même l'égalité ne présente

²¹⁷ **Ibid.**, p. 64-65.

pas une applicabilité pleinement universelle, la possibilité de l'évoquer sans réserve dans la vie intellectuelle, en particulier chez Locke et Rousseau, a constitué un facteur majeur ayant directement influencé les déclarations. Au XVIII^e siècle, la Déclaration d'indépendance américaine et la Déclaration française des Droits de l'Homme et du Citoyen ont été respectivement proclamées en 1776 et en 1789 en incluant la notion de « droits de l'Homme ». Dès lors, ce concept a été ouvertement employé dans les textes philosophiques à la place des expressions telles que « droits individuels », « droits naturels » ou encore « droits imprescriptibles ». La présente section sera consacrée à l'analyse des approches de Burke, Kant, Hegel et Marx du concept des droits de l'Homme. Avec Kant, Hegel, Marx et dans une moindre mesure Burke, le concept de liberté a commencé à s'établir dans la pensée de la loi naturelle.

Deux points sont à mentionner à ce stade. Tout d'abord, bien que nous veillions à effectuer des comparaisons entre les Révolutions américaine et française à certains moments, notre intérêt sera principalement porté sur la seconde. En effet, les assertions fondamentales de la présente thèse, à savoir l'universalité et « le politique, soit la puissance productive des droits de l'Homme » ont émergé au moment historique et philosophique de la Révolution française. Les Déclarations américaines et françaises concordent sur l'affirmation selon laquelle les individus naissent égaux et possèdent des droits inaliénables. Dans la Déclaration américaine, ces droits naturels et inaliénables reposent sur le droit à la vie, à la liberté et à la poursuite du bonheur, tandis que dans la Déclaration française, il est question du droit à la liberté, à la propriété, à la sécurité et à la résistance à l'oppression. Il convient également de remarquer que les premières phrases de la Déclaration française semblent s'adresser au peuple français, tandis qu'elle poursuit en incluant l'humanité entière dans la suite de la Déclaration. Les philosophes, les intellectuels, les gens ordinaires et même les femmes de l'époque ne sont pas restés indifférents à ces *moments* révolutionnaires, à savoir l'appel de la Déclaration française en faveur des droits pour tous les individus et la résistance à l'oppression, à tel point que les rôles et les contributions des femmes dans cette période historique ont atteint une ampleur incontestable. Elles ont mené une lutte particulièrement active pour l'inscription des droits égaux dans la Constitution française de 1791, instaurée afin de permettre l'application de la Déclaration. Dans la mesure où la transition vers la pensée des droits pour tous ne

pouvait s'accomplir subitement, des débats sur le statut de citoyenneté active et passive ont émergé. Ceux-ci ont été initiés contre la pensée philosophique classique qui assimile l'homme noble et la citoyenneté, mais également contre la conception selon laquelle le détenteur de droit est celui qui possède la propriété et garantit de ce fait la justice, ceux qui confinent les femmes dans la sphère domestique, le commandement exclusif de l'avoir-part ainsi que ceux qui ignorent la loi naturelle ou l'interprètent selon leurs propres intérêts. Joan Wallach Scott explique l'évolution des droits citoyens avant l'émergence des droits de l'Homme comme suit :

« La distinction entre citoyens actifs et passifs reposait sur des théories antagonistes des droits naturels, formulées bien avant 1789. Ceux qui jouissaient de droits actifs étaient considérés comme des agents individuels, capables de faire des choix moraux, d'exercer leur liberté, et de parler en leur propre nom (littéralement, de se représenter eux-mêmes). C'étaient ceux dont l'intérêt commun, en tant que propriétaires, leur permettait de réaliser l'intérêt social – ce fondement d'une nation unifiée. Ceux qui jouissaient de droits passifs étaient protégés ou pris en charge par d'autre, dans un système de division fonctionnelle du travail ; ils avaient «droit à des dons ou des autorisations de quelqu'un d'autre » [...] Les historiens des théories des droits naturels décrivent habituellement les droits actifs et passifs comme des systèmes de droit antithétiques qui ne peuvent prévaloir en même temps. Mais c'est sans compter avec l'ingéniosité des révolutionnaires français qui, dans leur premier effort constitutionnel en 1791, ont concilié leur peur de la démocratie et leur attachement à la liberté en établissant deux catégories de citoyens - les actifs et les passifs. Et elle néglige également la façon dont le genre opère au sein du langage universel de la théorie politique. »²¹⁸

Joshua Rivas affirme notamment que l'absence de terme spécifique désignant les femmes citoyennes avant et pendant la Révolution est symptomatique de la relation ambiguë entre les femmes et l'État²¹⁹. Rivas soutient que l'emploi en

²¹⁸ Joan Wallach Scott, **La citoyenne paradoxale : les féministes françaises et les droits de l'homme**, trad.par. Marie Bourdé, Albin Michel, 1998, p.58.

²¹⁹ Joshua Rivas, « The Radical Novelty of Olympe de Gouges », **Nottingham French Studies**, 53, 3 (2014), p. 347-348. Annie K. Smart souligne qu'à partir 1788, Gouges signait ses lettres « citoyenne ». Annie K. Smart, **Citoyennes : Women and the Ideal of Citizenship in Eighteenth Century France**, Newark : University of Delaware, 2011, p. 1, cité par Rivas, « The Radical Novelty of Olympe de Gouges », p. 347-348. Outre le fait que Gouges ait employé ce terme avant même d'avoir rédigé la *Déclaration des droits de la femme et de la citoyenne*, Joshua Rivas soutient que la portée d'un tel emploi était devenue plus évidente dans la pratique officielle et historique suivante : les titres de *monsieur*, *madame* et *mademoiselle* étaient utilisés jusqu'en 1792 pour désigner les hommes et les femmes dans les documents officiels, et la Convention nationale n'a substitué ceux-ci par *citoyen* et *citoyenne* qu'après cette date. Le mot *citoyenne* ne figurait pas dans l'Encyclopédie jusqu'à cette date

particulier par Olympe de Gouges du terme « citoyenne », ainsi que son effort dans la construction de la langue en général, ont permis l'objectivation de la notion de citoyenne ou des autres sujets politiques ainsi que leur incarnation dans la sphère publique.

« En exploitant la capacité génératrice du langage, de Gouges a voulu construire une subjectivité politique lisible, légitime et "réelle" à travers un déploiement intentionnel du langage, en exploitant l'espace sémantique entre les termes fluides "homme" et "citoyen". L'intervention linguistique expérimentale de Gouges s'articulait autour et illustrait l'idée que la distance entre "homme" et "citoyen" constituait un champ fertile pour la production d'ontologies de l'être-citoyen. Le fait de se définir comme citoyenne démantèle en effet la frontière entre sphère domestique et sphère publique. »²²⁰

Dans notre section consacrée à Rancière, nous analyserons la manière dont celui-ci a sorti Gouges des méandres de l'histoire et fait à nouveau d'elle une figure éminente. Cette référence de Rancière est profondément liée à sa volonté d'interroger les ontologies de l'être-citoyen dans l'intervalle entre l'Homme et le citoyen. Ce moment révolutionnaire suscité par la Déclaration française et sa disposition à engendrer des sujets politiques prirent fin avec la Terreur en 1793. Bien que cette Déclaration et ses principes, qui ont soulevé des débats sur les droits des enfants, des femmes, des travailleurs, des Noirs et des roturiers pour la première fois dans l'Histoire des droits de l'Homme, aient été rédigés au nom d'une révolution sanglante, ceux-ci demeurent néanmoins le facteur majeur qui stimule les débats actuels sur les droits de l'Homme.

Le second point réside dans le fait que la pensée universelle des droits de l'Homme exprimée par la Révolution française a exercé une influence directe sur la Déclaration des Nations Unies.

et la désignation de *personne à charge* était utilisée pour qualifier les femmes et les enfants. Rivas, *Ibid.*, p. 347-348.

²²⁰ "By harnessing the generative capacity of language, de Gouges sought to construct a legible, legitimate and 'real' political subjectivity through intentional deployment of language, exploiting the semantic space between the fluid terms 'man' and 'citizen'. De Gouges's experimental linguistic intervention hinged upon and illustrated the notion that the distance between 'man' and 'citizen' constituted a fertile field for the production of ontologies of being-as-citizen. The act of positing herself as citoyenne effectively dismantles the boundary between the domestic and public spheres." Rivas, *Ibid.*, p. 348.

« “Droits de l’homme” est un terme combiné. Ils font référence à l’humain, à l’humanité ou à la nature humaine et sont indissolublement liés au mouvement humaniste et à sa forme juridique. Mais la référence aux “droits” révèle leur implication avec la discipline du droit, avec ses traditions archaïques et ses procédures étranges. Les institutions juridiques évoluent parfois en tandem avec des aspirations de la philosophie politique ou des projets de la science politique, mais les deux divergent le plus souvent. [...] La convergence de la philosophie politique et de l’élaboration de la constitution a fondé la modernité politique et juridique, mais a été de courte durée. La philosophie, le droit et la science ont rapidement divergé et ont évolué dans des directions différentes pour se recombinaison, après la Seconde Guerre mondiale, dans la nouvelle configuration des droits de l’homme. »²²¹

En dépit d’une telle influence, les sources philosophiques qui développent ce lien sont très peu nombreuses dans la période entre les deux déclarations. Lacroix et Pranchère qualifient cette situation spécifique des droits de l’Homme durant la période intermédiaire entre la promulgation des Déclarations française et américaine et la signature de la Déclaration de 1948, de déclin dramatique des droits de l’Homme. Tous deux soutiennent l’existence de trois raisons expliquant ce déclin. La première est que le discours sur les droits de l’Homme a conduit à la période de la Terreur en 1793 en France et que ce lien est considéré comme profond. La deuxième est que la pensée anglaise se concentre davantage sur la relation entre les droits de l’Homme et la position de Locke que celle de Rousseau. Locke, qui est considéré comme le père de la pensée libérale, souligne qu’en dépit du fait que les droits semblent être accordés à toute l’humanité, leur objectif est « l’intangibilité du droit de propriété et à la défense formelle de l’État de droit ». Lacroix et Pranchère affirment que ceci explique que l’utilitarisme anglais s’est tourné vers le principe de l’intérêt général, tandis que pendant la même période, l’Europe continentale s’est orientée vers le concrétisme du positivisme comtien concernant les sujets politiques en opposition au caractère abstrait des droits de l’Homme. Toujours selon eux, durant cette période intermédiaire, les philosophes n’adhéraient pas à la conception d’un droit autoproclamé et insistaient sur le fait que la fonctionnalité du droit était acquise

²²¹ "Human rights" is a combined term. They refer to the human, to humanity or human nature and are indissolubly linked with the movement of humanism and its legal form. But the reference to "rights" indicates their implication with the discipline of law, with its archaic traditions and quaint procedures. Legal institutions occasionally move in tandem with the aspirations of political philosophy or the plans of political science but more often the two diverge. [...] The convergence of political philosophy and constitution-making established political and legal modernity, but it was short-lived. Philosophy, law and science soon diverged and moved in different directions to recombine again, after the Second World War, in the new configuration of human rights." Douzinas, **The End of Human Rights**, p. 18

grâce à l'État et la loi. Les penseurs de l'époque présentaient surtout le caractère abstrait et universel des droits de l'Homme comme des propriétés négatives. La dernière raison est liée au fait que l'absolutisme a été critiqué à travers le monde ainsi qu'aux revendications des nations de déterminer leur propre destin. Ils observent également que les droits collectifs et sociaux ont prévalu sur les droits individuels pendant cette période²²².

À la lumière de ces deux problématiques, nous allons nous appuyer sur les analyses de Luc Ferry sur l'idéalisme allemand avant de nous intéresser aux philosophes qui seront étudiés dans cette section. Ferry affirme que la plupart des débats politiques actuels s'inscrivent explicitement dans les modes de pensée introduits par l'idéalisme allemand de l'époque. Il souligne de ce fait l'importance d'appréhender l'idéalisme allemand en vue de comprendre les questions contemporaines. Toutefois, Ferry avertit également de la nécessité de s'écarter des approches courantes selon lesquelles les origines de la démocratie et du totalitarisme, qui constituent la question politique centrale de l'époque actuelle, résident dans la pensée allemande. Ferry soutient que la philosophie de l'histoire occupe une position particulière, à savoir celle d'un intermédiaire entre le domaine de la politique et celui de la philosophie « pure »²²³. Ferry explique également que la Révolution française a été considérée dans la philosophie allemande de la manière suivante :

« [...]les philosophes allemands perçurent l'événement comme une présentation (Darstellung) de la notion, triomphante au sein de la théorie, de subjectivité : on y vit – du moins dans un premier temps – l'accomplissement de l'Aufklärung, le moment où « l'homme cessait d'être gouverné par des volontés extérieures et n'obéissait plus qu'à sa conscience », à « la lumière... intérieure que chacun porte en soi » ; parlant au nom de la Raison, la Révolution confondait d'emblée sa cause avec celle de l'Homme devenant fondement de son propre destin, bref : avec la cause de la liberté comprise comme subjectivité.²²⁴ »

²²² Justine Lacroix et Jean-Yves Pranchère, **Le Procès des droits de l'homme. Généalogie du scepticisme démocratique**, Paris, Seuil, 2016, p. 6. Voir également Luc Ferry et Alain Renaut, **Philosophie Politique III : Les Droits de l'homme à l'idée républicaine**, Paris : PUF/Quadrige, 1996, p. 7-40.

²²³ Luc Ferry, **Philosophie Politique II : Le système des philosophies de l'histoire**, PUF, 1984, p. 8-10.

²²⁴ **Ibid.**, p. 39.

Nous évoquerons l'existence des causes et formulerons certaines critiques portant sur la crise de la philosophie de l'histoire et de la philosophie politique des sciences, notamment dans les sections « 3.2. La position de Strauss sur le droit naturel et son analyse de la crise de la philosophie politique » et « 4. Le retour des droits de l'Homme en réponse à la crise de la philosophie politique dans les années 1980 » de la présente étude. Toutefois, dans celles où nous examinerons les concepts de droit et de politique chez Kant et Hegel, nous bénéficierons également, comme le suggère Ferry, des positions de ces philosophes pour comprendre la philosophie politique contemporaine.

La période intermédiaire entre les Déclarations du XVIII^e siècle et celle de l'ONU n'a pas été suffisamment productive pour nourrir la pensée des droits de l'Homme ; du reste, l'enthousiasme initial de la Révolution française a été rapidement supplanté par les critiques conservatrices. Comme le fait remarquer Ferry, pratiquement tous ont consenti à « burkiser » la Révolution française au cours de cette période²²⁵.

2.1. Burke : Le citoyen en tant que sujet des droits de l'homme

La Révolution française a été sans conteste l'un des plus grands événements politiques qui ont marqué l'époque des Lumières. La croyance en la capacité humaine à trouver des lois appropriées grâce à son propre esprit et ainsi conquérir la liberté avait fasciné un grand nombre de personnes, penseurs et politiciens. Cependant, tous ne partageaient pas cette conviction dans la même mesure. Comme le citent Lacroix et Pranchère, Edmund Burke (1729-1797) fut le premier et le plus célèbre penseur à formuler une critique négative de la Révolution française²²⁶. Les écrits de Burke ont influencé de nombreux politiciens et philosophes, et nous témoignons ici même que quiconque traite des droits de l'Homme fait systématiquement référence à Burke, qu'il soit libéral, conservateur ou de gauche. L'ouvrage intitulé *Reflections on the French Revolution*²²⁷ (*Réflexions sur la Révolution de France*), qu'il a rédigé immédiatement après la Révolution française en 1790, lui a valu cette reconnaissance. Il est possible d'affirmer que l'œuvre doit sa

²²⁵ Ibid.

²²⁶ Lacroix et Pranchère, **Le procès des droits de l'homme**, p. 43.

²²⁷ Edmund Burke, **Reflections on the French Revolution**, Londres : J.M.Dent & Sons Ltd., 1951.

renommée à deux spécificités. La première est que la prédiction selon laquelle la Révolution française, qu'il critiquait toujours négativement, conduirait au despotisme, a semblé se vérifier par l'expérience de la Terreur. La seconde est qu'il soutient que les droits de l'Homme proclamés par la Révolution sont abstraits et inintelligibles, et quand bien même un droit défini existerait, celui-ci serait alors détenu par les citoyens et non les personnes.

Les principales critiques de Burke sur la Révolution française, qu'il développe dès les premières pages de l'ouvrage précité, peuvent s'entendre ainsi. Il dénonce le fait que la propriété, la législation et le pouvoir militaire n'aient pas été soustraits des prérogatives du monarque, mais également que la constitution et ses principes aient été maintenus sous son autorité. Il est essentiel de ne pas négliger les considérations exposées par Burke concernant le pouvoir législatif, exécutif, judiciaire et même local, mais aussi de tenir compte de l'aspect suivant qu'il analyse dans le livre : Burke n'était pas hostile à la révolution ou à l'idée de révolution. Selon lui, dans l'ensemble, la Glorieuse Révolution de 1688 en Angleterre et la Révolution américaine de 1776 ont été menées à bien. La raison qui conduit Burke à désapprouver les autres révolutions est l'absence de mouvements de réforme radicale de la politique intérieure dans les pays où ces révolutions ont eu lieu. Par ailleurs, à cause de l'importance accordée à l'universalité, Burke est fortement opposé à la Révolution française. Pour lui, elle a également engendré un autre risque en raison de l'universalité : elle a produit un amalgame explosif qui détruirait à tout moment les anciennes conventions et les décisions, en substance tout, même les pensées. Cet amalgame était, pour Burke, les droits de l'Homme²²⁸.

« [...] les droits de l'homme font de la révolution une exigence universelle : ils sont la formule d'une insurrection dont les motifs ne tiennent pas à une situation déterminée, comme cela avait été le cas pour l'Angleterre de 1688 ou la guerre d'Indépendance américaine, mais à une idée universelle du droit qui peut être revendiquée en toute circonstance. Fondée sur les droits de l'homme, la « révolution de France » ne peut pas rester une « révolution française » : elle est une négation du droit des contextes locaux.²²⁹ »

²²⁸ Edmund Burke, **Réflexions sur la Révolution de France**, trad. A. J.A, Paris : A. Égron, 1823, p. 103-104.

²²⁹ Lacroix et Pranchère, **Le procès des droits de l'Homme**, p. 44.

La raison réelle pour laquelle Burke a écrit les *Réflexions* rapidement après la Révolution, comme il l'a lui-même affirmé, repose sur sa volonté de répondre aux sermons du Dr. Richard Price²³⁰, et tout particulièrement au « Discourse on the Love of our Country » (« Discours sur l'amour de la patrie »). Dans ce sermon, Price compare la Révolution française à la Glorieuse Révolution de 1688, en soutenant que l'amour de sa patrie n'impliquait pas d'aversion envers les autres pays, et que les Anglais pouvaient se considérer comme des citoyens du monde²³¹. Aux yeux de Burke, tant la Révolution française que les pensées de Price accordent une place à toute l'humanité avec l'intention d'éliminer l'aristocratie. Bien que l'ouvrage ait été écrit dans l'intention d'émettre une réponse à Price, il est possible de considérer que Burke entend proprement éliminer toutes les approches positives de la Révolution française. Dans l'Introduction à l'édition anglaise des *Réflexions*, Frank M. Turner spécifie que Burke considère les pensées de Price avec une telle attention du fait que ce dernier mette l'accent sur les principes universels de l'action politique. Les approches de Price étaient révolutionnaires aux yeux de Burke. Turner affirme qu'en raison de la grande renommée de Price, ses positions ont acquis une plus grande notoriété en Angleterre que celles de Burke. En outre, les liens que Price a établis avec les jacobins français ont également eu pour effet de réduire l'influence des pensées conservatrices de Burke à cette époque²³².

La méthode conservatrice de Burke se reflète dans sa pensée de la loi naturelle. Stanlis soutient que les écrits de Burke portant sur les affaires intérieures de l'Amérique, de l'Irlande, de l'Inde, de l'Angleterre ou de la Révolution française étaient fondés sur une philosophie politique impliquant une conception de la loi naturelle. Stanlis précise toutefois qu'à l'égard de la loi naturelle, Burke ne se réfère pas aux théoriciens modernes, mais aux philosophes classiques, à savoir Aristote, Cicéron et Thomas d'Aquin. Selon lui, Burke s'oppose au rationalisme du XVII^e

²³⁰ Richard Price est un philosophe moraliste et un célèbre pasteur qui a défendu le protestantisme contre l'Église anglicane. Son amitié étroite avec Thomas Jefferson, George Washington et Benjamin Franklin, sa présence en Amérique pour s'exprimer après la Révolution américaine et les textes qu'il a écrits sur cet événement lui ont assuré une place privilégiée, non seulement en Angleterre mais aussi en Amérique. Les *Réflexions* publiées par Burke en réponse au sermon du Dr. Price a également consolidé sa réputation. En réaction aux positions de Burke, 45 objections et autant de textes de soutien ont été publiés, dont ceux de Price et de Thomas Paine. Peter J. Stanlis, **Edmund Burke and the Natural Law**, New Brunswick et Londres : Transaction Publisher, 2003, p. 71.

²³¹ Burke, *Réflexions*, p. 12.

²³² Frank M. Turner, « Introduction, Edmund Burke : The Political Actor Thinking », **Reflections on the Revolution in France**, éd. Frank M. Turner, New Haven et Londres : Yale University Press, 2003.

siècle et à la conception moderne du droit naturel fondée sur la pensée des « droits de l'Homme » qui s'inspire de Hobbes et de Locke²³³. Burke appréhende le droit naturel comme un principe juridique et l'associe à la propriété. Son objection majeure contre les droits de l'Homme consiste à critiquer l'émergence d'une pensée égalitaire qui repose sur les droits de l'Homme. En effet, selon lui, le fait que les êtres humains possèderaient certains droits à l'état de nature signifiait que leurs conditions primitives, sobres et incertaines persisteraient même après l'institution de l'État, ce qui est inconcevable aux yeux de Burke²³⁴.

Burke désapprouve les droits naturels – ou, selon ses propres termes, les « droits métaphysiques » (*metaphysical rights*) – qui sont invoqués sur la base du raisonnement abstrait et qui ne sont acquis par les individus qu'en raison de leur qualité d'être humain. Les « véritables droits de l'homme » (*the real rights of men*), qu'il examine en réponse à ces droits métaphysiques ou « faux droits » (*false rights*), reposent sur le droit de disposer du produit de son travail, de posséder des biens, de mener une vie familiale, d'avoir des enfants, de recevoir une éducation ainsi que de jouir de la liberté religieuse²³⁵. Il est possible de constater que ces droits, que Burke nomme « les véritables droits de l'homme », ne sont pas distincts des droits acquis en qualité de citoyen. Les droits existent dès lors que l'État existe. Burke est conscient que les individus ont la capacité de créer volontairement une société civile en s'appuyant sur le pouvoir des droits de l'Homme et qu'une division pourrait se produire entre cette société civile et l'État. Burke considère de ce fait les droits de l'Homme comme les pierres pavant le chemin de l'enfer du despotisme, ce que la période de la Terreur aura par ailleurs confirmé. « Encore des troupes, encore des massacres, des tortures, des potences ; ce sont vos droits de l'homme ! ce sont les fruits de ces déclarations métaphysiques, faites imprudemment, et honteusement rétractées. »²³⁶

Stanlis affirme que la philosophie de Burke peut être comprise par ceux à quoi elle s'oppose. Selon Stanlis, Burke estime que l'utilitarisme de David Hume et de Jeremy Bentham est inopérant et que les droits naturels fictifs de Price et de Paine

²³³ Stanlis, **Edmund Burke**, p. 7-9, 22.

²³⁴ **Ibid.**, p. 68, 136.

²³⁵ Burke, **Réflexions**, p. 104-105, 110.

²³⁶ **Ibid.**, p. 412-413.

sont artificiels²³⁷. Pourtant, Burke se réconcilie avec Hume et Bentham sur le point suivant : Cranston rapporte que Bentham, comme Burke, considère les droits naturels comme des droits imaginaires (*imaginary rights*), en affirmant explicitement que ces droits, considérés comme naturels et imprescriptibles, ne pouvaient être qualifiés autrement que d'absurdité. Selon Cranston, Hume soutient par ailleurs que les droits naturels et la loi naturelle sont des entités métaphysiques irréelles. Comme le fait remarquer Cranston, Burke n'établit pas de lien entre les droits de l'Homme et la loi naturelle en dépit du fait qu'il soutienne cette dernière. Selon lui, quand bien même Bentham n'est pas aussi conservateur que Burke et Hume, tous trois défendent une position conservatrice en matière de droits de l'Homme²³⁸.

Il aurait été possible que Thomas Paine, qui a contesté la pensée de Burke dans *Rights of Man (Droits de l'homme)* paru en 1791, ait été populaire de son vivant et dans la postérité si la survenue de la période de la Terreur n'avait pas donné raison à Burke. Selon Stanlis, Paine défend les droits abstraits dans la première partie de son ouvrage et tente de souligner que l'utilité sociale constitue le fondement de ces droits dans la deuxième partie. Burke s'oppose naturellement à l'approche de Paine qui considère les droits de l'Homme comme des droits révolutionnaires dérivés des droits naturels, mais également à sa référence insistante à l'utilitarisme. Stanlis affirme que les oppositions et le conservatisme de Burke l'ont conduit à l'échec ; il s'agit d'une déformation partielle de la loi naturelle classique que la théorie des droits naturels du XVIII^e siècle avait défendue afin de supprimer son aspect révolutionnaire. Cette déformation a acquis un caractère permanent en philosophie dû à ceux qui adhèrent aux positions de Burke. Cette altération n'a pu être rétablie que par l'ouvrage de Leo Strauss, *Natural Right and History (Droit naturel et Histoire)*²³⁹. Dans les sections suivantes, nous tenterons de démontrer que l'intérêt porté aux études sur le droit naturel a diminué entre le XVIII^e et le XX^e siècle, mais également que les droits de l'Homme n'ont pas constitué pour autant un sujet répandu en philosophie. Le sujet de la présente étude se rapporte pleinement à l'apport de Burke sur cet aspect.

²³⁷ Stanlis, **Edmund Burke**, p. 122.

²³⁸ Cranston, « Are There Any Human Rights? », p. 4.

²³⁹ Stanlis, **Edmund Burke**, p. 16.

2.2. Kant : Droit et liberté

Nous avons précédemment mentionné qu'Edmund Burke était la première figure majeure qui a apporté une critique négative de la révolution et des droits de l'Homme suite à l'annonce de la Révolution française. Nous avons également examiné, dans la section précédente, les influences de ses positions sur la pensée politique britannique. Comme le souligne Luc Ferry, la Terreur qui a suivi la Révolution a rapidement entraîné la « burkisation²⁴⁰ » des principes et des promesses de la Révolution française, non seulement en Angleterre, mais également dans la plupart des pays d'Europe continentale²⁴¹. Frederick C. Beiser expose la survenue d'un événement majeur et transformateur en Allemagne dans les années 1790 qui a influencé les philosophes de la Révolution française. Il affirme également que celui-ci a conduit les philosophes des Lumières en Allemagne, comme ceux d'Angleterre, à entreprendre des recherches théoriques et pratiques portant sur les philosophies de la raison, de la subjectivité et de l'Histoire²⁴². Il souligne en particulier que, parmi ces philosophes, Emmanuel Kant avait accueilli la Révolution avec enthousiasme, notamment au début, avant d'adopter généralement une position retenue dans ses opinions à son égard²⁴³. Beiser soutient que le malaise de Kant est devenu plus apparent face aux contraintes sur la liberté de pensée en Prusse avec la mort de Frédéric le Grand ainsi qu'aux conséquences de la révolution. Selon lui, cela est également dû à ordonnance royale qu'il a reçue après la publication en 1793 de son texte intitulé « Sur l'expression courante : il se peut que ce soit juste en théorie, mais en pratique cela ne vaut rien (Über den Gemeinspruch : Das mag in der Theorie

²⁴⁰ Il s'agit du terme employé par Ferry pour exprimer la portée du conflit que la philosophie allemande a connu face à la Révolution française, et tout particulièrement les pensées de Burke sur la Révolution française. Ferry, **Philosophie politique : Le système des philosophies de l'histoire II**, p. 39. Parallèlement, concernant l'influence de Burke sur la philosophie allemande selon Beiser, voir : Frederick C. Beiser, **Enlightenment, Revolution, and Romanticism : The Genesis of Modern German Political Thought 1790-1800**, Cambridge : Harvard University Press

²⁴¹ Ferry, **Ibid.**, p. 38-48. L'élément le plus important ayant engendré cet effet fut la traduction en allemand, en 1793, des **Réflexions sur la Révolution de France** d'Edmund Burke par Friedrich von Gentz, élève de Kant, diplomate et écrivain. Voir Beiser, **Enlightenment, Revolution, and Romanticism**, p. 49.

²⁴² Beiser, « Introduction », **Ibid.**, p. 1-10. Beiser décrit l'accroissement de l'intérêt des philosophes pour la politique dans les années 1790 avec la Révolution, à une époque où ceux-ci ne produisaient pratiquement aucun texte sur le sujet. Selon lui, Kant, Fichte, Schiller, Humboldt, Forster, Jacobi, Herder, Schlegel, Novalis et Wieland ont été directement ou indirectement influencés par la Révolution et ont exprimé cet effet dans leurs œuvres.

²⁴³ Beiser, **Ibid.**, p. 36-37. Beiser mentionne également l'existence des témoignages personnels indiquant que le soutien de Kant à la révolution n'avait pas diminué devant les événements qui ont effrayé de nombreux philosophes allemands des Lumières après la Révolution. Beiser, **Ibid.**, p. 38.

richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis²⁴⁴) », ainsi qu'aux faiblesses des Lumières qu'il défend. Beiser souligne que Kant a tenté de surmonter cette crise par l'étude du « fonctionnement de la révolution, et non ses idéaux » afin de défendre le « droit de l'homme, et non celle de la révolution », c'est-à-dire en se concentrant sur les acquis de la révolution sans la dénoncer²⁴⁵. Les témoignages biographiques portant sur les pensées de Kant sur la Révolution française ainsi que sa position à l'égard de la défense de Burke par A.W. Rehberg et F. Gentz nous apportent un éclairage précieux sur le regard porté par Kant sur la Révolution. La présente section est consacrée à l'analyse de la conception du droit et de la liberté chez Kant, qui sous-tend également ses positions sur les Lumières et la Révolution.

Le rapport que Kant établit entre le droit et la liberté est exposé dans son ouvrage *Métaphysique des mœurs* (*Metaphysik der Sitten*)²⁴⁶, publié après la Révolution française en 1797, et qui comprend également ses pensées politiques. Dans celui-ci, Kant distingue les lois morales (*Moralgesetze*) en Doctrine du droit (*Rechtslehre*), où sont analysées les lois juridiques, et en Doctrine de la vertu (*Tugendlehre*), qui concerne les lois éthiques²⁴⁷. À ce titre, nous tenterons d'expliquer le lien entre le droit et la liberté par la relation qu'il tente d'établir entre les domaines de la morale, du droit et de la politique. Mais auparavant, il convient de se consacrer à la relation entre la loi et la liberté, puis à celle entre le droit et la liberté. À cet égard, il importe de mentionner les observations de Mary J. Gregor, la traductrice anglaise de l'ouvrage en question, selon lesquelles, outre les difficultés inhérentes au texte, le problème majeur concerne la traduction du terme *Recht*. Dans les chapitres précédents de la présente étude, il a été établi que *Ius* possède de multiples significations telles que droit, loi, législation et même justice. Gregor constate que *Recht* participe à cette polysémie et que l'analyse des significations dans lesquelles Kant emploie ce terme est complexe. Gregor fait remarquer que Kant

²⁴⁴ Immanuel Kant, *Über den Gemeinspruch : Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis*, Hamburg : Felix Meiner Verlag, 1992.

²⁴⁵ Beiser, *Ibid.*, p. 50-51.

²⁴⁶ Immanuel Kant [1797], « *Metaphysik der Sitten* », *Werke : Band VI*, Berlin : de Gruyter, 1968 ; Emmanuel Kant, *Éléments métaphysiques de la doctrine du droit (Première partie de la Métaphysique des mœurs)*, trad. Jules Barni, Paris : Auguste Durand, 1853.

²⁴⁷ Kant, *Éléments métaphysiques de la doctrine du droit*, AA 6:205. Kant, *Éléments métaphysiques de la doctrine du droit*, A. A. VI, 214. (Dans la suite de ce texte, *Akademieausgabe* sera désignée par l'abréviation « AA ».) Selon Georg Geisman, Kant emploie les termes *Moralgesetze* ou *Sittengesetze* pour les lois morales, *Tugendgesetze* ou *ethische Gesetze* pour les lois éthiques, ainsi que *Rechtsgesetze* et *juridische Gesetze* pour les lois juridiques. Georg Geismann, « Kant on Eternal Peace », *Politisches Denken Jahrbuch 1995/1996*, p. 167.

utilise celui-ci dans le sens de lois externes, mais également pour désigner les actions conformes aux lois externes lorsqu'il en fait usage comme adjectif (toutefois, des adjectifs dérivés tels que *Gerecht* sont également employés à cette fin), et enfin dans le sens de droit. Il existe de surcroît une correspondance dans le sens de Droit, soit la somme des lois. Gregor précise que, dans sa traduction, le mot *Recht* est employé dans le sens d'un système externe de lois, à savoir le Droit, et qu'elle précisera lorsque celui-ci s'en écartera, comme l'utilisation du terme au sens de droit²⁴⁸. Ce texte sera donc abordé en considérant les précisions apportées par Gregor sur les acceptions dans lesquelles Kant fait usage de ce terme.

Pour Kant, contrairement aux lois de nature (*Naturgesetzen*), les lois morales (*Moralisch*) correspondent aux lois de la liberté (*Gesetze der Freiheit*). Nous avons précédemment mentionné que les lois morales sont divisées en lois juridiques (*juridisch*) et éthiques (*ethisch*)²⁴⁹. Selon Kant, le fait qu'une action soit accomplie en accord avec les lois éthiques ou juridiques est proportionnel à la force motrice de l'action (*Triebfeder der Handlung*)²⁵⁰. En effet, les lois éthiques de Kant concernent les actions internes de l'esprit/âme (*innerer Act des Gemüths*), tandis que les lois juridiques portent sur les actions externes (*äußere Handlungen*)²⁵¹. Selon Kant, les lois morales trouvent leur origine dans la raison, expriment l'autonomie de la personne et s'imposent également comme un devoir²⁵². À cet égard, il identifie deux types de devoirs (*Pflicht*), à savoir les devoirs juridiques (*Rechtspflichten / Officia Juris*) et les devoirs de vertu / éthique (*Tugendpflichten / Officia Virtutis* ou *Ethica*)²⁵³. En substance, Kant soutient que l'acte visant à légiférer sur les actions des personnes se décline en deux catégories : « éthique et interne » et « juridique et externe », auxquelles il associe également le concept de devoir. Dans les lois éthiques et internes, une personne agit avec sa propre volonté (*Wille*), avec des intentions et des objectifs conformes à la loi morale²⁵⁴. Dans les devoirs de vertu, le

²⁴⁸ Mary J. Gregor, « The Terminology of *Rechtslehre* », **The Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant : Practical Philosophy**, UK : Cambridge University Press, 1999, pp. 357-359. Comme le souligne Geismann, dans l'édition de 1991 de la traduction de Gregor de cet ouvrage, le terme *Recht* prend une majuscule pour désigner la loi et la législation, tandis qu'il apparaît en minuscules lorsqu'il fait référence au droit. Gregor précise dans les éditions ultérieures que cet usage a fait l'objet de critiques.

²⁴⁹ Kant, *Éléments métaphysiques de la doctrine du droit*, AA. VI, 214.

²⁵⁰ *Ibid.*, AA. VI, 219.

²⁵¹ *Ibid.*, AA. VI, 239.

²⁵² *Ibid.*, AA. VI, 379.

²⁵³ *Ibid.*, AA. VI, 239.

²⁵⁴ *Ibid.*, AA. VI, 239.

devoir lui-même est un objectif, tandis que dans les devoirs juridiques, le devoir correspond à l'action commandée par la loi, ce qui est désigné par le terme de lois juridiques. La conformité d'une action aux lois juridiques constitue la légalité, tandis que sa conformité aux lois éthiques correspond à la moralité (*Moralität*)²⁵⁵. Les lois juridiques et externes observent la loi morale, mais concernent les actions externes plutôt que les « actions internes de l'esprit » et portent sur la relation entre la liberté d'action et la liberté d'autrui²⁵⁶.

Au terme de ces distinctions détaillées, Kant expose comme suit le lien entre les lois morales, les droits et les devoirs avec la liberté :

« [...] nous ne connaissons notre propre liberté (de laquelle émanent toutes les lois morales et par conséquent aussi tous les droits comme tous les devoirs) que par l'impératif moral, lequel est un principe de devoir, d'où l'on peut ensuite dériver la faculté d'obliger les autres, c'est-à-dire le concept du droit.²⁵⁷ »

Selon Kant, ce n'est que par l'« impératif moral » que la liberté se révèle, sur laquelle se fondent les lois morales ainsi que les droits et les devoirs. Par conséquent, il établit que le « devoir » est l'élément principal, que le « droit » en est l'élément dérivé et que les droits découlent des devoirs²⁵⁸. Ainsi, pour l'être humain indépendamment des déterminations physiques (*homo noumenon*), existe le concept de « droit éthique » qui découle des devoirs envers soi-même ou envers autrui. Par ailleurs, pour le même être humain au regard des déterminations physiques (*homo phenomenon*), intervient le concept de « droit juridique » qui émane des devoirs envers soi-même ou envers autrui²⁵⁹.

Kant distingue les droits innés (également désignés sous le nom de droits inhérents, *angeborene Recht*) et les droits acquis (*erworbene Recht*). Selon lui, il n'existe qu'un seul droit de naissance universel et préalable, qui, comme les lois morales, trouve son origine dans la raison et se fonde sur la liberté : « *Ce droit*

²⁵⁵ *Ibid.*, AA. VI, 214.

²⁵⁶ *Ibid.*, AA. VI, 239 ; VI, 218-221.

²⁵⁷ « Wir kennen unsere eigene Freiheit (von der alle moralische Gesetze, mithin auch alle Rechte sowohl als Pflichten ausgehen) nur durch den moralischen Imperativ, pflichtgebietender Satz ist, aus welchem nachher das Vermögen, welcher ein andere zu verpflichten, d. i. der Begriff des Rechts, entwickelt werden kann. » Kant, *Éléments métaphysiques de la doctrine du droit*, AA. VI, 239.

²⁵⁸ Kant, *Éléments métaphysiques de la doctrine du droit*, AA. VI, 239.

²⁵⁹ *Ibid.*, AA. VI, 239.

*unique, originaire, que chacun possède par cela seul qu'il est homme, c'est la liberté (l'indépendance de toute contrainte imposée par la volonté d'autrui), en tant qu'elle peut s'accorder, suivant une loi générale, avec la liberté de chacun.*²⁶⁰ » Pour Kant, si tous les autres droits acquis sont établis conformément à cette définition du droit inné, les citoyens sont égaux et libres, et leurs actions sont justes. Selon sa conception, le droit d'une personne à une certaine chose n'est pas naturel mais acquis. À titre d'exemple, le droit de propriété est externe et constitue donc un droit acquis. Toutefois, sa réalisation est censée être conforme aux lois de la liberté, en ce sens que la loi qui détermine la manière dont la propriété d'autrui doit être traitée doit également être respectée, raison pour laquelle ce droit est également inné. Kant qualifie d'état de droit celui dans lequel les droits garantis par la liberté extérieure, réalisés dans la sphère sociale et en adéquation avec les lois universelles²⁶¹, peuvent être garantis et où chaque individu peut disposer de ses droits. En outre, l'état de droit est celui d'un État qui protège les droits des personnes en tant qu'êtres humains²⁶². L'état de droit garantit la « liberté juridique » ou la « liberté extérieure » (*äußere Freiheit*)²⁶³ ; « *De même l'égalité extérieure (juridique) dans un État, est ce rapport des citoyens d'après lequel nul ne peut juridiquement obliger un autre à quelque chose, sans se soumettre en même temps à la loi, de pouvoir être obligé à son tour par celui-ci de la même manière.*²⁶⁴ » Kant nomme « justice publique » (*öffentliche Gerechtigkeit*) la possibilité de disposer d'un tel droit conformément à l'idée d'une volonté législative universelle. Il divise également la justice publique en trois catégories : la justice protectrice (*justitia testatrix / Beschützende*), la justice commutative (*justitia commutativa / Wechselseitig erwende*) et la justice distributive (*justitia distributiva / Austheilende*). Dans une société où la justice distributive est inexistante, une situation extra-juridique est observée, à savoir l'« état de nature » (*status naturalis*)²⁶⁵. Kant, comme Hobbes, affirme que l'état de nature entre les individus vivant ensemble ne correspond pas à la paix, mais à « un état de guerre qui

²⁶⁰ « Freiheit (Unabhängigkeit von eines Anderen nöthigender Willkür), sofern sie mit jedes Anderen Freiheit nach einem allgemeinen Gesetz zusammen bestehen kann, ist dieses einzige, ursprüngliche, jedem Menschen kraft seiner Menschheit zustehende Recht. » Kant, **Éléments métaphysiques de la doctrine du droit**, AA. VI, 237.

²⁶¹ Kant, **Éléments métaphysiques de la doctrine du droit** AA. VI, 396.

²⁶² *Ibid.*, AA. VI, 231 ; VI, 306.

²⁶³ *Ibid.*, AA. VI, 315 ; VI, 306.

²⁶⁴ Kant, « De la Paix perpétuelle », AA 8:350. « Eben so ist äußere (rechtliche) *Gleichheit* in einem Staate dasjenige Verhältnis der Staatsbürger, nach welchem keiner den andern wozu rechtlich verbinden kann, ohne daß er sich zugleich dem Gesetz unterwirft, von diesem wechselseitig auf dieselbe Art auch verbunden werden zu können. »

²⁶⁵ Kant, **Éléments métaphysiques de la doctrine du droit**, AA. VI, 306.

peut éclater à tout moment ». Dès lors, la garantie de la paix est possible grâce à un état juridique, c'est-à-dire un ordre juridique, dans la mesure où le fait que les personnes n'agissent pas de manière mutuellement hostile ne constitue pas une garantie suffisante²⁶⁶. Il ne s'agit pas de considérer que les individus ne possèdent pas de droits à l'état de nature, mais que les droits ne sont pas protégés ni soumis à certaines conditions. À l'opposé de l'état de nature, l'« état civil » (*status civilis*) est l'état juridique dans lequel la paix éternelle peut être établie, où la justice distributive est appliquée et qui « donne à chacun le sien » (*suum cuique tribuere*)²⁶⁷.

Kant considère que l'intérêt commun de chacun à vivre dans une communauté juridique est à l'origine de l'État²⁶⁸. L'État est établi par des lois a priori impératives, ainsi que par des lois juridiques visant à garantir que les droits et les libertés externes des individus (d'autrui) ne sont pas lésés²⁶⁹. Pour cette raison, Kant analyse les droits individuels intégrés à la personnalité juridique de l'État en les déclinant en trois classes : *Jus Civitatis* (droit public/étatique), *Jus Gentium* (droit des États/nations) et *Jus Cosmopoliticum* (droit de la citoyenneté mondiale). Ainsi, a) les droits des individus dans le cadre de l'État constituent le « droit public » ou le « droit étatique » ; b) Les droits émanant des relations entre États forment le « droit international » ; c) Le monde ne formant pas un espace illimité et les relations indispensables que les États et les nations entretiennent entre eux engendrant néanmoins la volonté de vivre dans une communauté juridique, il en découle nécessairement l'idée du « droit universel de l'homme » ainsi que le « droit cosmopolitique » fondé sur ce dernier. Ainsi, dans la mesure où les droits des États en tant que personnes morales émanant de la convergence des intérêts communs des individus se déclinent en trois catégories, l'ensemble des structures juridiques concernant les individus se divisent également en trois classes : le « droit public », le « droit international » et le « droit universel de l'homme »²⁷⁰.

« Ainsi tous nos plans théoriques sur le droit civil, le droit des gens et le droit cosmopolitique, ne seraient en définitive qu'un idéal vide et impraticable ; au contraire, une pratique fondée sur les principes empiriques de la nature humaine, et ne dédaignant pas de s'instruire de la façon dont les choses se passent dans le monde,

²⁶⁶ Kant, « De la Paix perpétuelle », AA. VIII, 348 – VIII, 349.

²⁶⁷ Kant, *Éléments métaphysiques de la doctrine du droit*, AA. VI, 237.

²⁶⁸ Kant, *Ibid.*, AA. VI, 311.

²⁶⁹ *Ibid.*, AA. VI, 355.

²⁷⁰ Kant, « De la Paix perpétuelle », AA. VIII, 349.

pour en tirer ses maximes, pourrait seule espérer de trouver un fondement solide pour l'édifice de sa politique.²⁷¹ »

En considérant toutes les races humaines en relation les unes avec les autres, il est d'une part impossible que celles-ci n'entrent pas en conflit naturel ; d'autre part, le phénomène d'une société cosmopolite est inéluctable, déterminé comme par un destin par leur nécessité de vivre ensemble de manière pacifique :

« [...] l'idée d'un droit cosmopolitique ne peut plus passer pour une exagération fantastique du droit ; elle apparaît comme le complément nécessaire de ce code non écrit, qui, comprenant le droit civil et le droit des gens, doit s'élever jusqu'au droit public des hommes en général, et par là jusqu'à la paix perpétuelle, dont on peut se flatter, mais à cette seule condition, de se rapprocher continuellement.²⁷² »

Pour Kant, une société humaine cosmopolite et universelle relève d'un idéal inaccessible. Il considère néanmoins que cet idéal représente le destin de l'humanité et que celui-ci est réalisable non pas par le libre arbitre de chaque être humain, mais par le développement d'organisations cosmopolites des citoyens des États du monde²⁷³. Herbert Adam Gibbons observe que la conception cosmopolite du droit et de la société de Kant a fait l'objet de projets politiques non seulement dans la pensée allemande mais aussi dans l'empire prussien. Selon lui, le terme « *weltpolitik* » (politique mondiale), employé par le roi de Prusse, l'empereur Guillaume II en 1896, bien qu'il soit le produit d'une tentative de conférer à l'Allemagne la place qui lui revient dans l'Europe moderne, décrit en réalité l'émergence d'une branche spécifique de la science politique qui analyse un phénomène politique inédit que Kant avait annoncé près d'un siècle auparavant, à savoir la « politique mondiale » ou

²⁷¹ Kant, « Appendice », **Éléments métaphysiques de la doctrine du droit**, AA. VIII, 371. « [...]und so zerrinnen nun alle Plane der Theorie, für das Staats-, Völker- und Weltbürgerrecht, in sachleere unausführbare Ideale, dagegen eine Praxis, die auf empirische Prinzipien der menschlichen Natur gegründet ist, welche es nicht für zu niedrig hält, aus der Art, wie es in der Welt zugeht, Belehrung für ihre Maximen zu ziehen, einen sicheren Grund für ihr Gebäude der Staatsklugheit zu finden allein hoffen könne. »

²⁷² Kant, « De la Paix perpétuelle », AA 8:360. « [...]so ist die Idee eines Weltbürgerrechts keine phantastische und überspannte Vorstellungsart des Rechts, sondern eine notwendige Ergänzung des ungeschriebenen Kodex, sowohl des Staats- als Völkerrechts zum öffentlichen Menschenrechte überhaupt, und so zum ewigen Frieden, zu dem man sich in der kontinuierlichen Annäherung zu befinden nur unter dieser Bedingung schmeicheln darf. »

²⁷³ Emmanuel Kant, **Anthropologie suivi de rapports du physique au moral**, Paris : De Ladrangé, 1863, A. A. VI, 333, p. 341.

les « relations internationales »²⁷⁴. Les premières et principales influences de Kant sur la philosophie politique peuvent être observées dans la critique que Hegel émet de la conception de la liberté de Kant dans son ouvrage intitulé *Principes de la philosophie du droit* (*Grundlinien der Philosophie des Rechts*). Dans la justification de sa conception de la vie éthique et de l'État, Hegel s'interroge si la liberté kantienne demeure une théorie formelle et silencieuse.

2.3. Hegel et l'idée du droit

Steven B. Smith affirme que dans le dernier quart du XX^e siècle, un retour au concept hégélien de droit s'est imposé comme une nécessité afin de soutenir ou de contester des évolutions telles que le fait que les droits de l'Homme soient devenus un sujet de prédilection et accepté par le monde académique. Comme le souligne Smith, la principale justification avancée concernant Hegel en vue de critiquer le concept de droit tient au fait que celui-ci est un critique acerbe plutôt qu'un défenseur du droit naturel. Selon Smith, Hegel adresse sa critique du droit aux empiristes qui défendent la loi naturelle, en particulier les théoriciens du contrat social²⁷⁵. Hegel remet en question l'idée dominante jusqu'au XIX^{ème} siècle selon laquelle l'État fut établi par le contrat social et les liens juridiques. Il interroge également l'affirmation selon laquelle l'ensemble des caractéristiques universelles des êtres humains fut découvert en examinant hypothétiquement l'état de nature pré-politique et l'Homme naturel. Dans cette perspective, il adresse des critiques à Kant et Fichte, qu'il considère comme des formalistes²⁷⁶. Selon Strauss, « *Hegel nota la parenté entre l'idéalisme de Kant et de Fichte et "les systèmes anti-socialistes de droit naturel", c'est-à-dire les doctrines de droit naturel qui nient la socialité naturelle de l'homme et "posent l'être de l'individu comme la chose la première et la plus haute"* »²⁷⁷. En revanche, ceux qui considèrent la position de Hegel de manière positive ont généralement bénéficié de la pensée hégélienne des droits dans leur

²⁷⁴ Herbert Adams Gibbons, *An Introduction to World Politics*, New York : The Century Co., 1923, p.VI.

²⁷⁵ Steven B. Smith, « What is 'Right' in Hegel's Philosophy of Right? », *American Political Science Review*, Vol. 83, N°1, Mars 1989, p. 3-4 ; Steven B. Smith, « Hegel and the French Revolution : An Epitaph for Republicanism », *Social Research*, 56:1, 1989 ; Spring, (233-261) pp. 243-245.

²⁷⁶ Ömer, B. Albayrak, « Hegel'in Toplumsal Sözleşme Eleştirisi », *Cogito: Foucault Özel Sayısı*, Sayı 70-71, Yaz 2012, pp. 119-120.

²⁷⁷ Strauss, *Droit naturel et Histoire*, p. 241. Pour la section dans laquelle Strauss critique le positivisme – donc le relativisme – et l'historicisme, qu'il considère comme la cause du défaut normatif en philosophie politique, cf. « 3.2. La position de Strauss sur le droit naturel et son analyse de la crise de la philosophie politique ».

volonté d'établir un équilibre moral du contenu abstrait des droits de l'Homme, qui constitue un non-sens selon l'école de droit utilitariste et historiciste²⁷⁸.

De manière générale, ces positions à l'égard de Hegel trouvent leur source dans son ouvrage *Principes de la philosophie du droit* (*Grundlinien der Philosophie des Rechts*), dans lequel il examine le « concept de droit » en général. Dans le livre en question, il est possible de constater que Hegel fonde les concepts de droit, de morale et de politique dans un système philosophique. Manfred Riedel souligne ainsi l'importance de cet ouvrage : « *Les Principes de la philosophie du droit de Hegel n'est ni une théorie de la jurisprudence ni une théorie de la loi naturelle confrontée à la tâche de classer les droits individuels de l'Homme. Il ne porte nullement sur un système historique ou anhistorique de droits, mais plutôt sur le droit lui-même, ou, plus précisément, son « concept » et l'« existence » ou la « réalisation » du concept.* »²⁷⁹ Au début de la présente étude, nous avons précisé que les droits de l'Homme sont un concept qui a émergé historiquement avec des déclarations et qu'une structuration sera établie en considération de ces étapes. Hegel souligne dans la Préface de son ouvrage qu'il examinera l'idée de droit, et non le « droit » dans le sens restreint et historique, comme le précisent Riedel et le traducteur et analyste français du texte, Jean Hyppolite. De ce fait, bien que le concept de droit de Hegel se présente comme un écart dans la présente étude, selon Hegel, l'idée est tout autant le concept de droit que sa réalisation. Ainsi, pour Hegel, la philosophie est une démarche liée à l'idée elle-même, et elle est celle qui révèle la réalité du concept réel²⁸⁰.

Dans l'ouvrage en question, Hegel examine la relation entre la morale et la politique avec la notion de « droit abstrait » (*abstrakte Recht*). Ce que Hegel considère comme le droit abstrait est, dans les termes de Riedel, le droit naturel (*ius naturale*) du XVIII^{ème} siècle²⁸¹. Dans son analyse, Hegel s'intéresse particulièrement

²⁷⁸ Smith, « What is 'Right' in Hegel's Philosophy of Right? », p. 3-4.

²⁷⁹ « *Hegel's Philosophy of Right is neither a theory of jurisprudence nor a theory of natural law confronted with the task of cataloguing individual human rights. It does not deal with any historical or a historical system of rights at all, but rather with right itself, or, more precisely, its 'concept' and the 'being' or 'realization' of the concept.* » Manfred Riedel, **Between Tradition and Revolution: The Hegelian Transformation of Political Philosophy**, Cambridge University Press, 2011, p. 31.

²⁸⁰ G.W.F. Hegel, **Principes de la philosophie du droit**, trad. André Kaan, Gallimard, 1940, §1. ; Riedel, **Between Tradition and Revolution**, p. 31 ; Jean Hyppolite, « Notice », **Principes de la philosophie du droit**, trad. André Kaan, Gallimard, 1940, pp. 5-26.

²⁸¹ Riedel, **Between Tradition and Revolution**, p. 41.

au rapport entre la notion de droit abstrait et les concepts de volonté (*Wille*) et de liberté (*Freiheit*). Il convient néanmoins de déterminer au préalable de quelle manière il analyse la notion d'esprit (*Geist*), qui concerne directement l'ensemble de ces concepts. Hyppolite soutient que Hegel ne considère pas l'esprit comme un état naturel de l'être. Il rappelle même que Hegel affirme que l'esprit comporte la possibilité de la réalisation de soi, et qu'ainsi, la nature n'est qu'un moment initial pour lui²⁸². Dans cette démarche, Hegel affirme dans le tome III de l'Encyclopédie que l'esprit se révèle dans la pensée du monde culturel sous trois formes, à savoir esprit subjectif, objectif et absolu. La transition ou l'éveil de l'esprit subjectif vers l'esprit objectif se réalise par la volonté²⁸³. Hyppolite déclare que Hegel souhaite que ce moment ordinaire ou arbitraire de la volonté soit également dépassé²⁸⁴. Une fois la nature dépassée, le cheminement de la réalisation de soi passe par la connaissance des autres et donc par la liberté, ce qui correspond à l'étape de l'esprit objectif. Les individus et les nations peuvent atteindre l'esprit libre dans la dialectique du dépassement complémentaire des esprits subjectif et objectif, que Hegel nomme l'esprit absolu²⁸⁵. Bien que celui-ci inscrive la philosophie dans l'esprit absolu au même titre que l'art et la religion, la présente étude se concentre sur l'esprit objectif dans lequel se place la notion de droit abstrait, dans la mesure où elle inclut une approche de la notion de droit sous les aspects de la morale et de la politique. Il convient de relever la portée de son insistance à considérer que l'esprit acquiert l'objectivité à travers la morale et la politique. De même, la notion de droit abstrait, qu'il considère comme le fondement de la moralité (*Moralität*), ainsi que les notions de propriété, de contrat et d'injustice liées à la volonté seront également développées.

Si Hegel évalue la volonté avec la notion de droit abstrait, il affirme également que la caractéristique de la volonté est l'immédiateté. Selon Hegel, cette spécificité résulte en réalité du fait que la volonté ne soit pas encore objectivée, c'est-à-dire qu'elle ne se soit pas confrontée à une autre volonté. Selon lui, la volonté ne possède qu'une seule caractéristique dans ces contextes, à savoir la liberté. En effet, en soulignant que la volonté est un vain mot sans la liberté, il affirme également que la

²⁸² Hyppolite, « Notice », pp. 9-11.

²⁸³ G.W.F. Hegel, « The Philosophy of Mind », *The Encyclopaedia of the Philosophical Sciences*, Oxford : Clarendon Press, 1984.

²⁸⁴ Hyppolite, « Notice », p. 11.

²⁸⁵ *Ibid.*, pp. 9-11.

liberté est effective (*Wirklich*) au regard de la volonté²⁸⁶. De fait, dans l'ouvrage en question, il établit comme suit la relation entre les concepts de volonté, de liberté et de droit abstrait : « *Le domaine du droit est le spirituel en général ; sur ce terrain, sa base propre, son point de départ sont la volonté libre si bien que la liberté constitue sa substance et sa destination et que le système du droit est l'empire de la liberté réalisée, le monde de l'esprit produit comme seconde nature à partir de lui-même.* »²⁸⁷ Ainsi, Hegel considère la liberté comme une caractéristique essentielle de la volonté. Une volonté non réalisée, c'est-à-dire une volonté qui ne se situe pas dans un élément extérieur à elle-même, signifie que celle-ci n'établit pas de lien avec le monde extérieur ni la négation de l'altérité. Dans la mesure où une telle volonté devient abstraite, celle-ci reste indéterminée. En ce point, Hegel nomme « droit » (*Recht*) l'effort de la volonté en vue de réaliser la réalité externe. La qualité essentielle de la « volonté du droit » n'existe dans le monde objectif qu'avec les notions de liberté, mais aussi de propriété (*Eigentum*), de contrat (*Vertrag*) et d'injustice (*Unrecht*) qui sont liées entre elles²⁸⁸.

Selon Hegel, le sujet, qui est censé être conscient de sa liberté, doit se réaliser dans le monde extérieur et entrer dans le monde objectif avec sa volonté pourvue de la détermination du droit. Par conséquent, le sujet doit en premier lieu être conscient de sa propriété sur son propre corps et du fait qu'il possède des droits sur celui-ci. Par ailleurs, cette prise de conscience révèle que c'est la volonté qui détermine la différence entre l'Homme et l'animal chez Hegel²⁸⁹. Il affirme que pour que des volontés rencontrent d'autres volontés, il est préalablement nécessaire que le sujet soit en rapport avec les choses. Hegel définit l'acquisition de la propriété comme la réalisation d'un fondement objectif de la volonté, et que la volonté reste indéterminée par la perte de la propriété. L'existence de la liberté dans le monde extérieur se poursuit par l'acquisition de la propriété, tandis que l'étape de la rencontre avec d'autres volontés se réalise par le contrat.

²⁸⁶ Hegel, **Principes de la philosophie du droit**, § 34.

²⁸⁷ Hegel, **Principes de la philosophie du droit**, §4. « Der Boden des Rechts ist überhaupt das Geistige und seine nähere Stelle und Ausgangspunkt der Wille, welcher frei ist, so daß die Freiheit seine Substanz und Bestimmung ausmacht und das Rechtssystem das Reich der verwirklichten Freiheit, die Welt des Geistes aus ihm selbst hervorgebracht, als eine zweite Natur, ist. » G.W.F. Hegel, **Grundlinien der Philosophie des Rechts, Werke** 7, Suhrkamp Verlag Frankfurt am Main 1970, §4.

²⁸⁸ Hegel, **Principes de la philosophie du droit**, §40.

²⁸⁹ *Ibid.*, §47-48.

« Comme être déterminé, l'existence est essentiellement être pour quelque chose d'autre (cf. rem. au § 48) ; la propriété à ce point de vue d'existence comme chose extérieure, est pour d'autres extériorités et en liaison avec la nécessité naturelle et la contingence qui en résultent. Mais comme existence de la volonté, son existence pour autrui est existence pour la volonté d'une autre personne. Cette relation de volonté à volonté est le terrain propre et véritable sur lequel la liberté a une existence. Cette médiation, qui établit la propriété, non plus seulement par l'intermédiaire d'une chose et de ma volonté subjective, mais aussi par l'intermédiaire d'une autre volonté, et par suite fait posséder dans une volonté commune, constitue la sphère du contrat. »²⁹⁰

Hegel soutient que les volontés communes dans le contrat sont constituées de volontés particulières et possèdent un caractère contingent. Cependant, une volonté particulière présente également la propriété d'auto-négation. « La volonté donc, comme particulière pour soi, différente de la volonté générale, apparaît dans le domaine de l'arbitraire et de la contingence de l'opinion opposée à ce qui est en soi le droit, et on a l'injustice.²⁹¹ » Hegel soutient que l'injustice est une situation qui résulte de la négation du droit et des revendications des volontés particulières²⁹². Le rétablissement de ce droit est possible avec le châtiment (*Strafe*). Hegel recourt de nouveau à la notion de volonté pour fonder le droit. Pour Hegel, la moralité abstraite (*Moralität*) correspond à cette volonté qui vise désormais l'universalité dans sa particularité²⁹³. Toutefois, Hegel différencie la morale en moralité abstraite (*Moralität*) et vie éthique (*Sittlichkeit*). Pour que la morale s'éloigne de l'abstraction, il lui faut atteindre l'objectivité. L'objectivation ne se réalise qu'à travers des institutions politiques telles que la famille, la société civile et l'État. Le sujet crée ainsi la condition de la réalisation de soi par le rapport qu'il établit avec autrui. Dans l'ensemble de cette dialectique, l'État est le lieu idéalisé de la moralité.

²⁹⁰ Hegel, **Principes de la philosophie du droit**, § 71. « Das Dasein ist als bestimmtes Sein wesentlich Sein für anderes (siehe oben Anm. zu § 48) ; das Eigentum nach der Seite, daß es ein Dasein als äußerliche Sache ist, ist für andere Äußerlichkeiten und im Zusammenhange dieser Notwendigkeit und Zufälligkeit. Aber als Dasein des Willens ist es als für anderes nur für den Willen einer anderen Person. Diese Beziehung von Willen auf Willen ist der eigentümliche und wahrhafte Boden, in welchem die Freiheit Dasein hat. Diese Vermittlung, Eigentum nicht mehr nur vermittelt einer Sache und meines subjektiven Willens zu haben, sondern ebenso vermittelt eines anderen Willens und hiermit in einem gemeinsamen Willen zu haben, macht die Sphäre des Vertrags aus. » Hegel, **Grundlinien der Philosophie des Rechts**, § 71.

²⁹¹ Hegel, **Principes de la philosophie du droit**, § 81. « Als besonderer für sich vom allgemeinen verschieden, tritt er in Willkür und Zufälligkeit der Einsicht und des Willens gegen das auf, was an sich Recht ist, - das Unrecht. » Hegel, **Grundlinien der Philosophie des Rechts**, § 81.

²⁹² Hegel, **Principes de la philosophie du droit**, § 82.

²⁹³ *Ibid.*, § 103.

Hegel ne rattache pas la famille et l'État, qu'il analyse sous la qualification de vie éthique, à la notion de contrat. En analysant les phénomènes de séparation et d'aliénation dans la notion de contrat, comme dans celle de propriété, il affirme que le phénomène de séparation de l'État n'existe pas. En effet, la détermination rationnelle de l'Homme consiste à vivre dans l'État dont il est naturellement citoyen²⁹⁴. Dans cette construction, le droit consiste en la réalisation de la liberté ; en réalité, celui-ci est la liberté en tant qu'idée²⁹⁵. Comme l'affirme Hyppolite, le droit est « l'existence du libre arbitre ». Par cette définition, Hyppolite affirme également qu'il convient de considérer que ce que Hegel entend par droit est distinct du droit abstrait et de la loi naturelle²⁹⁶.

« Mais la vérité de cet universel formel, indéterminé pour soi et qui ne trouve sa détermination spécifiée que dans la matière, est l'universel qui se détermine lui-même, la volonté, la liberté. À partir du moment où le vouloir a pour contenu, pour objet et pour but soi-même, l'universel comme forme infinie, il cesse d'être seulement volonté libre en soi, mais il est aussi pour soi – il est l'Idée dans sa vérité. »²⁹⁷

Ce que Hegel désigne sous le nom de droit correspond au domaine de la liberté dans la vie éthique, au-delà de la loi abstraite dans les institutions de la famille, de la société civile et de l'État, où les sujets se reconnaissent mutuellement et jouissent de la possibilité d'agir. Hegel considère que les concepts tels que la liberté, qui s'élaborent par la pensée, sont liés à la raison théorique, tandis que leurs déterminations pratiques sont associées à la raison pratique. Dès lors que les questions relatives à la raison théorique et pratique, à la volonté, à la rationalité de cette dernière et à la liberté dans la philosophie kantienne sont restées une « théorie silencieuse » en Allemagne, Hegel examine si des tentatives d'attribution des effets pratiques à celles-ci ont été réalisées en France. Hegel cherche notamment à déterminer si les penseurs Français, qui se sont efforcés de soustraire le principe de la liberté du rang d'abstraction théorique (comme cela avait été le cas des Allemands),

²⁹⁴ **Ibid.**, §75.

²⁹⁵ **Ibid.**, §29.

²⁹⁶ Hyppolite, « Notice », p. 9.

²⁹⁷ Hegel, **Principes de la philosophie du droit**, § 21. « Die Wahrheit aber dieser formellen, für sich unbestimmten und ihre Bestimmtheit an jenem Stoffe vorfindenden Allgemeinheit ist die sich selbst bestimmende Allgemeinheit, der Wille, die Freiheit. Indem er die Allgemeinheit, sich selbst, als die unendliche Form zu seinem Inhalte, Gegenstande und Zweck hat, ist er nicht nur der an sich, sondern ebenso der für sich freie Wille - die wahrhafte Idee. » Hegel, **Grundlinien der Philosophie des Rechts**, § 21.

ne l'ont conservé que formellement²⁹⁸. Riedel synthétise la définition de la liberté selon Hegel comme suit : « *La liberté ne peut être appréhendée comme l'idée de droit que si elle a déjà existé et est immanente au droit positif.*²⁹⁹ » Ainsi, Hegel critique la liberté dans la Révolution française comme étant de nature formelle. Contrairement à ceux qui prétendent que l'État fut institué par le contrat en s'appuyant sur la pensée de la loi naturelle, Hegel affirme que l'État ne résulte pas d'un contrat social avec des volontés individuelles, voire des volontés arbitraires ou encore des rapports juridiques. Hegel, sans toutefois contester la contribution de Rousseau qui situe la volonté au fondement de l'État, s'efforce de dissocier l'État de l'individualisme dévastateur. Il s'agit de l'élément qui sous-tend sa critique de Rousseau et de la Révolution française. En effet, cette volonté vise une abstraction universelle en s'affranchissant de toute contrainte³⁰⁰.

Cette abstraction et l'intention d'universalisation de la volonté est, selon Hegel, la raison pour laquelle la Révolution n'a pas permis de pérenniser son succès initial (à savoir la suppression des privilèges aristocratiques et de l'autorité royale arbitraire, instauration de l'égalité sociale et d'un gouvernement constitutionnel, etc.) et a laissé un héritage contrasté à travers la Terreur. Smith soutient que la tentative de Hegel de situer la Révolution française dans sa propre philosophie de l'histoire témoigne de son intérêt pour celle-ci. Smith insiste sur l'importance de la conception de Hegel de la Révolution française en tant que moment collectif de la *Bildung* de l'humanité, tout en précisant que Hegel ne considérait pas la révolution comme un événement isolé³⁰¹. Smith observe que l'appréciation par Hegel de la Révolution française et des indices qui perpétuent l'imaginaire de la révolution se trouvent dans deux passages écrits à 25 ans d'intervalle. Dans le premier, il évoque, dans sa lettre à Schelling, l'importance de la Révolution en tant que voie permettant aux personnes de revendiquer leur dignité, et dans le second, il soutient que la raison a acquis une place prépondérante dans la philosophie de l'histoire avec la Révolution française³⁰².

²⁹⁸ G.W.F. Hegel, **The Philosophy of History**, trad. J. Sibree, Kitchneer : Batoche Books, 2001, p. 463.

²⁹⁹ "Freedom can only be understood as the idea of right if it has already come into existence and is immanent in positive law." Riedel, **Between Tradition and Revolution**, p. 39.

³⁰⁰ Hegel, **Principes de la philosophie du droit**, § 258.

³⁰¹ Smith, « Hegel and the French Revolution : An Epitaph for Republicanism », p. 235.

³⁰² Concernant la lettre en question, voir G.W.F Hegel, **Briefe von und an Hegel**, éd. J. Hoffmesiter, Hamburg : F.Meiner, 1952-54, 1:24 ; concernant le passage de The Philosophy of History, voir Hegel, **The History of Philosophy**, pp. 466-467, cité par Steven B. Smith, « Hegel and the French Revolution : An Epitaph for Republicanism », p. 240-241. Par ailleurs, Smith estime que si Hegel

Luc Ferry et Alain Renaut soulignent qu'avant Hegel, surtout aux XVII^{ème} et XVIII^{ème} siècles, une majeure partie de la philosophie politique pouvait être expliquée par la pensée de la loi naturelle, mais qu'après celui-ci, la création d'un champ spécifique au débat sur l'État et la société a provoqué une rupture. Ils soulignent notamment le lien entre cette déconnexion et l'émergence des droits de l'Homme³⁰³. Deux des objectifs de la présente étude consistent à démontrer que la philosophie politique a cessé d'exister comparativement à d'autres domaines de la philosophie, en particulier au cours du dernier siècle, et que le moment du retour des droits de l'Homme a revitalisé la philosophie politique. Catherine H. Zuckert affirme que les raisons de cette crise de la philosophie politique doivent être recherchées dans la pensée de l'Histoire et de la Science, à laquelle Hegel et Marx ont apporté des contributions déterminantes.

« Au début du XIX^{ème} siècle, G. W. F. Hegel a fait une déclaration célèbre selon laquelle la philosophie, en tant que recherche de la sagesse au sens littéral du terme, était arrivée à son terme, car elle avait culminé, dans son ouvrage, dans la connaissance de la science ou du savoir. Plus célèbre encore, Karl Marx a renversé la pensée de Hegel en admettant qu'il existait un cours inévitable de développement historique qui touchait à sa fin, mais en soutenant que ce développement était déterminé par les conditions matérielles de production, et non par des idées. »³⁰⁴

La persistance de cette rupture a été maintenue par des facteurs tels que le fait que l'étude de la loi naturelle ne constituait pas un sujet de prédilection jusqu'au XX^{ème} siècle, mais également par la prédominance de l'élément juridique, telle qu'exprimée par Gauchet, ainsi que le fait que les sciences sociales ont contribué à rendre les concepts de la philosophie politique plus aisément mobilisables. Il convient toutefois de ne pas ignorer qu'au cours de ce siècle, la prédominance du principe d'individualité, la « reconnaissance » des droits du sujet et, partant, la

entendait honorer la révolution, il l'a en réalité enfermée dans sa propre philosophie de l'histoire. Il existe plusieurs conceptions de la dynamique de la relation entre Hegel et la Révolution française. Ferry considère que les évolutions des approches de la Révolution chez Hegel peuvent être analysées à partir de trois catégories. La première est la présentation de Hegel comme un contre-révolutionnaire par Rudolf Haym, la deuxième concerne la défense par Alfred Stern de l'opposition de Hegel au libéralisme (comme Karl R. Popper), et la troisième consiste en la réfutation par Joachim Ritter des deux premiers arguments. Ferry estime par ailleurs que Jürgen Habermas complémente la pensée de Ritter. Ferry, **Le système des philosophies de l'histoire**, note 3, pp. 70-71.

³⁰³ Ferry et Renaut, **Des droits de l'homme à l'idée républicaine**, p. 70.

³⁰⁴ Catherine H. Zuckert, « Introduction : Political Philosophy in the Twentieth Century », in **Political Philosophy in the Twentieth Century : Authors and Arguments**, éd. Catherine H. Zuckert, Cambridge University Press, p. 3.

« reconnaissance » de l'individu au sein de l'État et de la société, l'existence de la liberté dans ces institutions, en particulier de la liberté juridique, mais également l'universalité et la relativité culturelle des droits de l'Homme ainsi que l'État total, ont provoqué une véritable révolution. Les débats sur les droits de l'Homme ont une importance particulière pour ceux qui entendent poursuivre la conception d'Arendt selon laquelle les droits sont valables ou reconnus dans le cadre d'une certaine organisation de la domination, dans le sillage de Hegel.

2.4. La distinction de Marx entre l'homme et le citoyen

Edmund Burke soutient que l'idée de droits innés de l'Homme n'a pas d'équivalent aux yeux de la société civile et de l'État. En outre, s'agissant des droits d'un sujet, il postule que ceux-ci sont uniquement des droits de citoyenneté. La distinction stricte de Burke entre l'Homme et le citoyen concernant les droits a formé une dichotomie adoptée par la pensée ultérieure des droits de l'Homme. Karl Marx a notamment explicité cette dichotomie dans son texte de jeunesse *Sur la Question juive* (*Zur Judenfrage*, 1843). Plutôt que d'affirmer que Marx a utilisé la dichotomie de Burke, nous soutenons qu'il s'agit d'une ligne directrice qui débute avec Burke et se poursuit avec Marx, puis Arendt et Seyla Benhabib. Bien que Marx considère Burke comme un flagorneur de l'oligarchie anglaise³⁰⁵, tous deux rejettent les droits de l'Homme dans la mesure où Burke conteste la pensée révolutionnaire qui détruit la tradition, tandis que Marx s'oppose à l'idéologie bourgeoise.

Lefort, mais également Lacroix et Pranchère soulignent qu'à l'exception de ses premiers travaux³⁰⁶, Marx n'a pas reconsidéré sa pensée des droits de l'Homme dans

³⁰⁵ Justine Lacroix et Jean-Yves Pranchère, « Karl Marx fut-il vraiment un opposant aux droits de l'homme ? : Émancipation individuelle et théorie des droits », *Revue française de science politique*, Vol. 62, N° 3 (Juin 2012), p. 444.

³⁰⁶ Lacroix et Pranchère, « Karl Marx fut-il vraiment un opposant aux droits de l'homme? », p. 434, 437; Claude Lefort, « Droits de l'homme et politique », *L'Invention Démocratique*, p. 46-47. (Dans la suite de ce texte, *L'Invention Démocratique* sera désignée par l'abréviation « ID ». En matière de droits de l'Homme, *Sur la Question juive* est considéré comme le texte de référence chez Marx. Toutefois, les *Manuscrits de 1844* incluent des éléments tels que le caractère bourgeois de la Révolution française et la réalisation de la nature humaine dépendante de la propriété. Karl Marx, *Manuscrits de 1844 : économie politique-philosophie (Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844 ou Pariser Manuskripte)*, trad. Émile Bottigelli, Paris : Les Éditions sociales, 1972, p. 101. *La Sainte Famille (Die heilige Familie/1845)*, co-écrit avec Engels, comporte également des réflexions sur les droits de l'Homme et la propriété ainsi qu'une critique de Proudhon. Karl Marx et Friedrich Engels, *La Sainte Famille ou Critique de la critique critique, contre Bruno Bauer et consorts*, 1845, <http://reparti.free.fr/marxengels1845.pdf>.

ses œuvres ultérieures et ne l'a donc pas radicalisée autant que dans ses premiers ouvrages. Jusqu'au XX^e siècle, le marxisme et le structuralisme qui lui est associé ont été prédominants dans la pensée de gauche en France. Le moment nommé le « retour aux droits de l'Homme » dans les années 1980 implique en réalité une confrontation avec le marxisme. Selon les mêmes auteurs, le véritable rapport avec Marx est que, si Marx et le marxisme divergent sur de nombreuses questions, ce dernier est resté plus que jamais fidèle à Marx en matière de droits de l'Homme. Selon eux, le marxisme n'a pas été en mesure d'apporter une observation distinctive des droits de l'Homme en dehors des positions de Marx³⁰⁷.

La principale problématique de la présente étude concerne l'émergence des droits de l'Homme dans le champ du politique. Nous soutenons que cette émergence est ancrée dans la pensée française des années 1980, notamment chez Lefort et Rancière. L'un des éléments majeurs de cette hypothèse est la position de Marx sur les droits de l'Homme. Ceci présente une importance à deux égards : la prédominance du marxisme dans la pensée de gauche française au XX^e siècle, et le fait que les philosophes en question témoignent de leur proximité avec la pensée marxiste. En conséquence, nous tenterons d'examiner la position de Marx sur les droits de l'Homme sous trois angles. Nous analyserons en premier la distinction qu'il opère entre les droits de l'Homme et les droits de citoyenneté, puis sa non prise en compte du moment relatif au politique, et enfin ses positions en rapport avec celles de Proudhon sur le concept de propriété, qui prédomine dans les travaux sur la loi naturelle. Dans *Sur la Question juive*, Marx définit les droits de l'Homme comme suit : « *Constatons avant tout le fait que les « droits de l'homme », distincts des « droits du citoyen », ne sont rien d'autre que les droits du membre de la société bourgeoise, c'est-à-dire de l'homme égoïste, de l'homme séparé de l'homme et de la communauté*³⁰⁸. »

³⁰⁷ Lacroix et Pranchère, « Karl Marx fut-il vraiment un opposant aux droits de l'homme? », p. 437 ; Lefort, « Droits de l'homme et politique », **ID**, p. 46-47.

³⁰⁸ Karl Marx, **Sur La Question juive : Suivi de la question juive par Bruno Bauer**, inter. Robert Mandrou, Paris : Union générale d'Éditions, 1968, p. 22. « *Vor allem konstatieren wir die Tatsache, daß die sogenannten Menschenrechte, die droits de l'homme im Unterschied von den droits da citoyen, nichts anderes sind als die Rechte des Mitglieds der bürgerlichen Gesellschaft, d.h. des egoistischen Menschen, des vom Menschen und vom Gemeinwesen getrennten Menschen.* » Karl Marx et Friedrich Engels, **Werke**, Band 1, Dietz Verlag Berlin, 1981, p. 364.

Selon Marx, ces droits de l'Homme dits universels que possède l'individu ne représentent que l'individu qui bénéficie d'une certaine forme de société, en d'autres termes celui qui possède des biens. De plus, selon lui, ces droits sont non seulement historiquement issus de la société bourgeoise (civile), mais sont également les représentants formels de l'idéologie bourgeoise³⁰⁹. Lacroix et Pranchère soutiennent que si Marx considère les droits de l'Homme comme des droits de l'Homme bourgeois, il les critique également pour leur nature abstraite, leur désignation de l'individu et leur caractère juridiquement contraignant. Ils soulignent que dès lors, Marx défend également l'idée que ces droits appartiennent à un champ distinct du politique, à savoir un champ moral auquel l'individu ne peut accéder que par son action propre³¹⁰. En somme, aux yeux de Marx, la Déclaration française des Droits de l'Homme et du Citoyen est précisément la déclaration de l'individu bourgeois égoïste. Les droits de cet individu à l'égalité, à la liberté, à la sécurité et à la propriété sont garantis par l'État-nation et sont donc également liés au capital. Ces droits sont ceux des citoyens dont l'unique préoccupation est la propriété privée et la liberté de choix. Pour Marx, l'Homme est un ensemble d'êtres réunis sous la notion de citoyen. Selon lui, le soi-disant sujet humain n'est rien d'autre qu'un citoyen qui possède des droits d'égalité, de sécurité et de propriété³¹¹. Les critiques de Marx à l'égard des droits de l'Homme peuvent être résumées de deux manières. La première est qu'il considère les droits de l'Homme comme abstraits, sans fondement et irréalistes. La seconde est qu'il estime que les droits de l'Homme sont en réalité un système d'exploitation, bien qu'il semble permettre une structure sociale qui inclut le conflit. En effet, dans *La Sainte Famille* (*Die heilige Familie* / 1845), Marx affirme :

« On a démontré comment la reconnaissance des droits de l'homme par l'État moderne ne signifie pas autre chose que la reconnaissance de l'esclavage par l'État antique. La base naturelle de l'État antique, c'était l'esclavage ; celle de l'État moderne, c'est la société bourgeoise, l'homme de la société bourgeoise, c'est-à-dire l'homme indépendant, qui n'est rattaché à autrui que par le lien de l'intérêt privé et de la nécessité naturelle, dont il n'a pas conscience, l'esclavage du travail intéressé, de son propre besoin égoïste et du besoin égoïste d'autrui. L'État moderne, dont c'est là la base naturelle, l'a reconnue comme telle dans la proclamation universelle des droits de l'homme. Et ces droits, il ne les a pas créés. Produit de la société bourgeoise poussée, par sa propre évolution, à dépasser les anciennes entraves politiques, il ne faisait que

³⁰⁹ Marx, **Sur la Question juive**, p. 15-16, 22.

³¹⁰ Lacroix et Pranchère, « Karl Marx fut-il vraiment un opposant aux droits de l'homme? », p. 434.

³¹¹ Marx, **Sur la Question juive**, p. 15.

reconnaître quant à lui sa propre origine et son propre fondement en proclamant les droits de l'homme.³¹² »

D'autre part, on observe que Marx comprend dans sa philosophie les droits liés à la liberté d'association et, en ce sens, il considère les droits de l'Homme comme des instruments utiles.

Peg Birmingham relève une lacune importante dans les critiques de Marx des droits inscrits dans la Déclaration française³¹³. Selon Birmingham, cela peut être observé dans son ouvrage *Sur la Question juive*, qui peut également être interprété comme une comparaison des Constitutions françaises de 1791, 1793 et 1795. Selon elle, bien que Marx ait examiné les traits distinctifs de la Constitution de 1793 en affirmant qu'il s'agissait de « la Constitution la plus radicale³¹⁴ », sa dimension révolutionnaire lui a échappé. À quoi correspond donc ce moment révolutionnaire ? L'objectif de la présente étude est de décrire de quelle manière le politique a émergé contre les formes politiques établies, notamment pendant la Révolution française pour resurgir dans les années 1980, et d'analyser les nouvelles dynamiques de cette émergence. L'affirmation selon laquelle « *Le but de toute association politique est la conservation des droits naturels et imprescriptibles de l'homme. Ces droits sont la liberté, la propriété, la sûreté, et la résistance à l'oppression.*³¹⁵ » qui figure à l'article 2 de la Déclaration de 1789, est reprise, avec des modifications, dans les Constitutions de 1791, 1793 et 1795. Si les Constitutions de 1791 et 1795 garantissent les droits à la liberté, à l'égalité, à la propriété et à la sécurité, la mention

³¹² Karl Marx et Friedrich Engels, **La Sainte Famille ou Critique de la critique critique, contre Bruno Bauer et consorts**, 1845, <http://reparti.free.fr/marxengels1845.pdf>. « *Man zeigte nach, wie die Anerkennung der Menschenrechte durch den modernen Staat keinen andern Sinn hat als die Anerkennung der Sklaverei durch den antiken Staat. Wie nämlich der antike Staat das Sklaventum, so hat der moderne Staat die bürgerliche Gesellschaft zur Naturbasis, sowie den Menschen der bürgerlichen Gesellschaft, a. h. den unabhängigen, nur durch das Band des Privatinteresses und der bewußtlosen Naturnotwendigkeit mit dem Menschen zusammenhängenden Menschen, den Sklaven der Erwerbsarbeit und seines eignen wie des fremden eigennützigen Bedürfnisses. Der moderne Staat hat diese seine Naturbasis als solche anerkannt in den allgemeinen Menschenrechten. Und er schuf sie nicht. Wie er das Produkt der durch ihre eigne Entwicklung über die alten politischen Bande hinausgetriebnen bürgerlichen Gesellschaft war, so erkannte er nun seinerseits die eigne Geburtsstätte und Grundlage durch die Proklamation der Menschenrechte an.* » Karl Marx et Friedrich Engels, **Werke**, Band 2, Dietz Verlag Berlin, 1962, p. 120.

³¹³ Birmingham souligne que Marx, Arendt et Badiou partagent ce défaut commun. Peg Birmingham, « Revolutionary Declarations : The State of Right and the Right of Opposition », **The Aporia of Rights : Explorations in Citizenship in the Era of Human Rights**, éd.par Anna Yeatman et Peg Birmingham, NY : Bloomsbury Publishing, 2014.

³¹⁴ Marx, *Sur la Question juive*, p. 22.

³¹⁵ Pour ces constitutions, le site officiel du Conseil constitutionnel français a été consulté. <https://www.conseil-constitutionnel.fr>

de la résistance à l'oppression est limitée. En d'autres termes, ces constitutions comportent une insistance sur le fait que la résistance est un droit personnel qui n'apparaît qu'à la suite d'actes fautifs commis contre la personne, et qu'elle nécessite d'être résolue dans le cadre de la loi. Ce n'est que dans la Constitution de 1793 que le droit de résistance à l'oppression a été conservé comme dans la Déclaration de 1789. De plus, cette constitution comprend également les fondements de la résistance à la tyrannie du pouvoir. Comme le remarque Kapani, la Constitution de 1793 est la preuve que le droit de résistance à l'oppression peut être formulé de manière aussi explicite dans un texte de droit positif³¹⁶ :

« Article 33. - La résistance à l'oppression est la conséquence des autres Droits de l'homme. Article 34. - Il y a oppression contre le corps social lorsqu'un seul de ses membres est opprimé. Il y a oppression contre chaque membre lorsque le corps social est opprimé. Article 35. - Quand le gouvernement viole les droits du peuple, l'insurrection est, pour le peuple et pour chaque portion du peuple, le plus sacré des droits et le plus indispensable des devoirs. »³¹⁷

Par ailleurs, la Constitution de 1793 énonce que la souveraineté appartient au peuple, tandis que les autres affirment que la souveraineté appartient à la nation. La Constitution de 1791 comprend : *« Article 1. La Souveraineté est une, indivisible, inaliénable et imprescriptible. Elle appartient à la Nation ; aucune section du peuple, ni aucun individu, ne peut s'en attribuer l'exercice »³¹⁸* ; celle de 1793 : *« Article 25. - La souveraineté réside dans le peuple ; elle est une et indivisible, imprescriptible et inaliénable »³¹⁹* ; et enfin, celle de 1795 : *« Article 17. - La souveraineté réside essentiellement dans l'universalité des citoyens »* et *« Article 18. - Nul individu, nulle réunion partielle de citoyens ne peut s'attribuer la souveraineté »³²⁰*. Birmingham constate que Marx avait relevé les caractéristiques relevant du politique dans la Déclaration de 1789 et la Constitution de 1793. Toutefois, Marx a manqué ces signes en attribuant, de manière préconçue, les caractéristiques des droits de l'Homme à une forme particulière de gouvernement, à

³¹⁶ Kapani, **Kamu Hürriyetleri**, p. 307-308.

³¹⁷ <https://www.conseil-constitutionnel.fr/les-constitutions-dans-l-histoire/constitution-du-24-juin-1793>.

³¹⁸ <https://www.conseil-constitutionnel.fr/les-constitutions-dans-l-histoire/constitution-de-1791>.

³¹⁹ <https://www.conseil-constitutionnel.fr/les-constitutions-dans-l-histoire/constitution-du-24-juin-1793>.

³²⁰ <https://www.conseil-constitutionnel.fr/les-constitutions-dans-l-histoire/constitution-du-5-fructidor-an-iii>.

savoir l'État-nation ou la volonté souveraine des peuples ; il les a également associées à un système économique spécifique, c'est-à-dire le capitalisme, mais aussi à un sujet politique particulier, soit l'individu libéral³²¹. En outre, il serait légitime de se demander dans quelle mesure Marx aurait accordé de l'importance au politique, alors même qu'il aspirait à une société sans classes, en d'autres termes à une société qui ne laisse aucune place au conflit.

L'une des principales raisons pour lesquelles Marx a manqué le moment de la Constitution de 1793 est qu'il considère et se concentre sur l'utilisation de tous les autres droits pour les droits de propriété. Selon lui, une personne qui ne possède pas de biens ne possède pas non plus les autres droits. Marx soutient que la définition de la liberté selon cette constitution est la suivante : « *L'application pratique du droit de liberté, c'est le droit de propriété privée*³²² ». Dès lors, si l'égalité n'est rien d'autre que « l'égalité de la liberté » et que la liberté conduit à un renfermement sur soi, à la transformation de chacun de nous en monade et à la circonscription de ses propres limites³²³, ces concepts ne sont, à ses yeux, que des illusions. Enfin, Marx affirme ce qui suit au sujet du droit à la sécurité dans la Constitution de 1793 :

« Aucun des prétendus droits de l'homme ne dépasse donc l'homme égoïste, l'homme en tant que membre de la société bourgeoise, c'est-à-dire un individu séparé de la communauté, replié sur lui-même, uniquement préoccupé de son intérêt personnel et obéissant à son arbitraire privé. L'homme est loin d'y être considéré comme un être générique ; tout au contraire, la vie générique elle-même, la société, apparaît comme un cadre extérieur à l'individu, comme une limitation de son indépendance originelle. Le seul lien qui les unisse, c'est la nécessité naturelle, le besoin et l'intérêt privé, la conservation de leurs propriétés et de leur personne égoïste. »³²⁴

³²¹ Birmingham, « Revolutionary Declarations : The State of Right and the Right of Opposition », p. 163.

³²² Marx, **La Question Juive**, p. 23. « *Die praktische Nutzenanwendung des Menschenrechtes der Freiheit ist das Menschenrecht des Privateigentums.* » Karl Marx et Friedrich Engels, **Werke**, Band 1, Dietz Verlag Berlin, 1981, p. 365.

³²³ Marx affirme que si « *La liberté est donc le droit de faire tout ce qui ne nuit pas à autrui / Die Freiheit ist also das Recht, alles zu tun und zu treiben, was keinem andern schadet.* », alors la liberté est un acte de délimitation de limites. Marx, **La Question Juive**, p. 24. Cf. également Türker Armaner, **Tarih ve Temsil**, Ankara : Dost Yayınları, 2014. p. 94.

³²⁴ Marx, **Sur la Question Juive**, p. 23. « *Keines der sogenannten Menschenrechte geht also über den egoistischen Menschen hinaus, über den Menschen, wie er Mitglied der bürgerlichen Gesellschaft, nämlich auf sich, auf sein Privatinteresse und seine Privatwillkür zurückgezogenes und vom Gemeinwesen abgesondertes Individuum ist. Weit entfernt, daß der Mensch in ihnen als Gattungswesen aufgefaßt wurde, erscheint vielmehr das Gattungsleben selbst, die Gesellschaft, als ein den Individuen äußerlicher Rahmen, als Beschränkung ihrer ursprünglichen Selbstständigkeit. Das einzige Band, das sie zusammenhält, ist die Naturnotwendigkeit, das Bedürfnis und das*

Marx ne s'oppose pas à la propriété, mais la considère comme un moyen d'aliénation et d'exploitation. Il considère que l'abolition de la propriété privée engendrerait une grande émancipation et des qualités humaines. Marx reconnaît la possibilité d'autres formes de propriété telles que la propriété collective. Comme le mentionne Paul Thomas, il n'a pas été le premier en son temps à s'opposer à la propriété privée. Marx, comme d'autres théoriciens allemands, a été influencé par l'ouvrage de Pierre-Joseph Proudhon intitulé *Qu'est-ce que la propriété ?* (1840), qu'il évoque avec une appréciation nuancée selon Thomas³²⁵ :

« Proudhon a mis fin, une fois pour toutes, à cette inconscience. Il a pris au sérieux l'apparence humaine des rapports économiques, et il l'a crûment opposée à leur réalité inhumaine. Il a contraint ces rapports à être dans la réalité ce qu'ils sont dans l'idée qu'on s'en fait ou plutôt à renoncer à cette idée et à avouer leur inhumanité réelle. C'est pourquoi, logique avec lui-même, il a représenté non pas telle ou telle sorte de propriété privée, – comme le font les autres économistes, – partiellement, mais tout simplement la propriété privée, dans son universalité, comme faussant les rapports économiques. Il a fait tout ce que la critique de l'économie politique peut faire en se plaçant au point de vue de l'économie politique.³²⁶ »

Bien que cette interaction ait donné lieu par la suite à des accusations et à des critiques réciproques, Marx, comme Proudhon, a tenté de clarifier le concept de propriété rassemblé autour de la Constitution de 1793. Dans son ouvrage, Proudhon cherche notamment à expliquer l'idée selon laquelle *« La propriété, c'est le vol ! Voici le tocsin de 93 ! voici le branle bas des révolutions ! ...³²⁷ »*. Dans la deuxième partie intitulée *« De la propriété considérée comme droit naturel »*, Proudhon rejette en particulier la conception de la Déclaration française de la propriété comme un

Privatinteresse, die Konservation ihres Eigentums und ihrer egoistischen Person. » Karl Marx et Friedrich Engels, **Werke**, Band 1, Dietz Verlag Berlin, 1981, p. 366.

³²⁵ Paul Thomas, **Karl Marx and The Anarchists**, London and New York : Routledge, 2010, p. 191-192.

³²⁶ Marx et Friedrich Engels, **La Sainte Famille**, p. 30, cité par Thomas, **Karl Marx and The Anarchists**, p. 197. *« Proudhon nun hat dieser Bewußtlosigkeit ein für allemal ein Ende gemacht. Er hat den menschlichen Schein der nationalökonomischen Verhältnisse ernst genommen und ihrer unmenschlichen Wirklichkeit schroff gegenübergestellt. Er hat sie gezwungen, das in der Wirklichkeit zu sein, was sie in ihrer Vorstellung von sich sind, oder vielmehr ihre Vorstellung von sich aufzugeben und ihre wirkliche Unmenschlichkeit einzugestehen. Er hat daher konsequent nicht diese oder jene Art des Privateigentums, wie die übrigen Nationalökonomien, auf partielle Weise, sondern das Privateigentum schlechthin auf universelle Weise als den Verfälscher der nationalökonomischen Verhältnisse dargestellt. Er hat alles geleistet, was die Kritik der Nationalökonomie von nationalökonomischem Standpunkte aus leisten kann. »* Karl Marx et Friedrich Engels, **Werke**, Band 2, Dietz Verlag Berlin, 1962, p. 34.

³²⁷ Pierre-Joseph Proudhon, **Qu'est ce que la propriété? Ou recherches sur le principe du droit et du gouvernement**, 1840, https://cras31.info/IMG/pdf/proudhon_la_proprietef.pdf, p. 18.

droit naturel par la dissociation de celle-ci des droits à l'égalité, à la liberté et à la sécurité. Il soutient que la propriété est « le droit d'aubaine », critiquant notamment la vision de Locke qui considère la propriété comme un droit naturel³²⁸. Marx réfute également le lien de ces droits avec la tradition du droit naturel :

« Les droits de l'homme ne sont donc pas un don de la nature, ni une dot de l'histoire passée, mais le prix de la lutte contre le hasard de la naissance et contre les privilèges, que l'histoire a jusqu'ici transmis de génération en génération. Ce sont les résultats de la culture (Bildung) ; et seul peut les posséder qui les a mérités et acquis. »³²⁹

Par ailleurs, Proudhon critique le droit de propriété en affirmant explicitement que le droit à l'égalité dans la Déclaration n'est pas conçu comme un principe. Proudhon influence Marx sur l'existence de différents types de propriété, comme la propriété privée ou collective. Il révèle toutefois l'existence de deux types fondamentaux de propriété. Le premier, qu'il nomme la nue-propriété, est le droit qu'une personne dispose sur un certain bien, soit le droit de propriété. Le second est ce qu'il appelle la possession, c'est-à-dire le fait de bénéficier du bien d'autrui sous forme de travail ou de rente. Sur la base de cette définition de la propriété, Proudhon soutient que ceux qui possèdent des biens détiennent également le pouvoir d'exploiter le travail. Par conséquent, le droit de propriété usurpe le droit au travail. Il affirme que les détenteurs du capital et ceux qui détiennent le pouvoir au nom de la société s'emparent, en ce sens, de la plus-value produite par les travailleurs et usurpent leur droit au travail³³⁰. Thomas observe que Marx a fortement critiqué la conception de Proudhon, qui considérerait la possession comme une propriété que tout un chacun aurait, ouvrant ainsi la voie à la propriété privée. Tandis que l'abolition de la propriété était à l'ordre du jour dans le système communiste, Proudhon proposait, selon Thomas, un système dans lequel la propriété privée serait obtenue par la loi et la justice, réalisant ainsi l'unification de l'ordre et même de l'anarchie³³¹.

³²⁸ Proudhon, **Qu'est-ce que la propriété ?**, p. 34-35, p. 99.

³²⁹ Marx, **La Question juive**, p. 21. « So sind die Menschenrechte nicht ein Geschenk der Natur, keine Mitgift der bisherigen Geschichte, sondern der Preis des Kampfes gegen den Zufall der Geburt und gegen die Privilegien, welche die Geschichte von Generation auf Generation bis jetzt vererbt hat. Sie sind die Resultate der Bildung, und derjenige kann sie nur besitzen, der sie sich erworben und verdient hat. » Karl Marx et Friedrich Engels, **Werke**, Band 1, Dietz Verlag Berlin, 1981, p. 362.

³³⁰ Proudhon, **Qu'est-ce que la propriété ?**, p. 35.

³³¹ Thomas, **Karl Marx and The Anarchists**, p. 191.

Par ailleurs, Marx a attiré les critiques au-delà de son époque, et comme l'observe Étienne Balibar, *Sur la Question Juive* demeure l'ouvrage qui a suscité le plus de remarques et de contestations. Balibar soutient que bon nombre d'entre elles sont liées à l'opposition de Marx à la notion de droits de l'Homme³³². En réalité, la plupart de ces interprétations sont en rapport avec la position critique de Marx sur la Révolution française. Une analyse plus révélatrice de l'approche de Marx est possible en suivant la terminologie de Birmingham qui expose la distinction entre les Déclarations américaine et française. Birmingham affirme que l'objectif de la Déclaration américaine est d'établir un nouveau système de pouvoir. Fondée sur l'état de droit, cette Déclaration proclame la création d'un nouvel État avec ses propres lois, son régime et ses citoyens. Dans la Déclaration française, en revanche, les premières proclamations sont exprimées au nom de l'humanité et la création d'un nouvel État n'est pas explicitée. Comme le remarque Birmingham, le texte repose entièrement sur l'opposition du droit. Contrairement à la Déclaration américaine, celle-ci n'engendre pas de citoyens d'un nouvel État. Seuls des sujets politiques, constitués contre l'oppression historique, politique et économique, sont créés. La forme que prendra cette révolution, à savoir la démocratie, n'a pas encore émergé. Selon Birmingham, la plus grande critique au sujet de la Déclaration française par des philosophes tels que Marx et Badiou est que, selon eux, cette déclaration a donné naissance à des individus égoïstes et libéraux, qui font preuve de loyauté envers l'État bourgeois et capitaliste en raison de leurs intérêts privés et de leur propriété³³³. En outre, contrairement à ce que l'on croit, la Déclaration française ne définit pas un régime spécifique. Celle-ci ne défend pas la vision humanitariste du XVIII^e siècle, contrairement à la Déclaration américaine. En d'autres termes, aucune proclamation au nom de la souffrance d'autrui ou de la compassion n'est formulée. Subséquemment, la Déclaration française a connu un processus d'élaboration du droit de contestation des sujets politiques opprimés et lésés ainsi que la nécessité de leur reconnaissance. Même si cela ne s'inscrit pas dans un contexte marxiste, il révèle le caractère inachevé et persistant des moments qui ont été initiés avec la Révolution française.

³³² Étienne Balibar, **La Philosophie de Marx**, La Découverte, 2014, p. 24.

³³³ Birmingham, « Revolutionary Declarations : The State of Right and the Right of Opposition », p. 163-167.

2.5. Les classifications des droits de l'homme

Les questions concernant les Droits de l'Homme, telles que le moment de leur émergence et leur évolution, leur éventuel caractère universel et fonctionnel, la nature de leur relation avec les droits naturels ou encore les manières à travers lesquelles ils influencent les lois, sont suffisamment complexes et larges pour être des objets d'études dans de nombreuses disciplines. Afin de réduire la densité de ces interrogations, diverses classifications sur les droits de l'Homme ont été réalisées au fil du temps et qui prennent en compte les facteurs comme, entre autres, la relation entre l'individu et l'État ou l'évolution historique. Bien que la philosophie politique ne fasse pas autant de ces classifications son objet d'étude comparée aux sciences politiques et au droit, elle les mobilise néanmoins pour déterminer les problèmes philosophiques inhérents aux droits de l'Homme. Dans la présente étude, nous tenterons d'analyser ces classifications, notamment sous les angles de la démocratie et du politique.

2.5.1. La classification classique basée sur la relation individu-État

La classification des droits de l'Homme a été effectuée en réalité assez précocement par Georg Jellinek (1851-1911). Il a également été le premier à réaliser une étude comparative des Déclarations française et américaine³³⁴. En fonction de la position de l'individu vis-à-vis de l'État, Jellinek divise les droits fondamentaux en trois catégories sous la désignation de droits de statut. Les droits de statut négatif, d'une part, sont ceux qui existent sans nécessiter une intervention de l'État, tels que le droit à la vie, le droit à l'immunité personnelle, la liberté de religion et de pensée, etc. Ces droits sont également appelés « droits protecteurs » et sont inscrits dans les « droits et devoirs de la personne » dans de nombreuses constitutions. Les droits de statut positif, d'autre part, sont les droits qui ne sont réalisés que par l'intervention de l'État. Ils sont également connus sous la qualification de « droit d'exiger » dans la mesure où ils sont atteints par la demande de l'individu à l'État. Ce sont des droits tels que la santé, l'éducation ou l'assistance sociale qui ont pour objectif d'éliminer les inégalités économiques et sociales. Ceux-ci sont également inclus dans de nombreuses constitutions sous le titre de « droits et devoirs sociaux et

³³⁴ Concernant l'ouvrage en question, voir Jellinek, **La Déclaration des droits de l'homme et du citoyen**.

économiques ». Enfin, les droits de statut actif sont ceux qui poussent l'État à agir tant négativement que positivement dans l'établissement et l'exercice du pouvoir politique par l'individu, c'est-à-dire la participation à des élections en qualité de candidat et d'électeur, la formation d'un parti politique, etc. Ces droits, qui permettent à l'individu de participer à l'administration de l'État, sont également appelés « droits politiques »³³⁵.

2.5.2. La classification historique

Trois dates majeures peuvent être évoquées dans la détermination des moments d'émergence des droits de l'Homme. Le contenu de la présente étude a été inspiré par cette classification dans la mesure où ces trois périodes historiques permettent l'examen de trois pensées distinctes. La première période est celle associée aux théories du droit naturel qui s'étend jusqu'au XVIII^e siècle ; la deuxième est la période intermédiaire entre les déclarations du XVIII^e siècle et la Déclaration des Nations Unies de 1948 ; enfin, la troisième est la période au début des années 1980, à savoir celle des droits qui ont émergé depuis la Déclaration des Nations Unies sans être proclamés par aucune déclaration³³⁶. S'il existe d'une part ceux qui soutiennent l'idée d'une continuité entre les droits ainsi observés d'un point de vue historique, existent aussi, d'autre part, ceux qui considèrent que les droits de la première étape sont les « droits de l'Homme » (*rights of man*) tandis que les derniers sont les « droits humains » (*human rights*)³³⁷. À cet égard, Andrew Vincent et Samuel Moyn ont notamment conféré une dimension controversée aux récentes études sur les droits de l'Homme. Dans leurs travaux, ces deux termes ne sont pas considérés comme fortement antagonistes et la parenté entre ces termes n'est pas ignorée. Ici, une compréhension est exprimée en termes nouveaux :

« Ces derniers s'articulaient à l'espace clos de la citoyenneté, tandis que les premiers promouvraient une politique de compassion tournée vers l'extérieur. Les droits de l'homme seraient un principe de construction de l'État territorial, tandis que les droits

³³⁵ Georg Jellinek, **L'État moderne et son droit** (trad. Georges Fardis), Paris : M. Giard et E. Brière, 1913, V II, p. 51-57.

³³⁶ Devin O. Pendas, « Towards a New Politics? On the Recent Historiography of Human Rights », **Contemporary European History**, 21, 1, Cambridge University Press, 2012, p. 98.

³³⁷ Presque l'intégralité de l'ouvrage de Moyn est consacrée au fondement de cette position. Samuel Moyn, **Last Utopia: Human Rights in History**, The Belknap Press of Harvard University Press, 2010.

humains viseraient à transcender la forme étatique. Ce qui semble aujourd'hui évident — à savoir que le principal objet des droits humains est d'imposer des limites à l'activité de l'État — serait une idée étrangère aux droits de l'homme qui visaient à définir la citoyenneté et non à protéger l'humanité. Autrement dit, l'alliance des droits de l'homme et de l'État-nation ne serait pas une contingence malheureuse mais l'essence même de ces droits. »³³⁸

2.5.3. Le classement en trois générations

De nombreux penseurs faisant autorité, en particulier les politologues et les théoriciens du droit, se réfèrent fréquemment à la célèbre division en trois générations émise par Karel Vasak (1929-2015). Celle-ci présente des similarités avec la distinction historique à bien des égards. Ceux proclamés dans les Déclarations américaine et française sont des droits de première génération et sont qualifiés de « droits civils et politiques ». Les droits qui ont émergé avec la Révolution industrielle et déclarés en 1948 sous la direction de l'ONU correspondent aux droits de deuxième génération, également nommés « droits économiques et sociaux ». Quant aux droits de troisième génération, qui sont apparus dans les années 1980 suite aux mouvements de 1968, qui n'ont été proclamés par aucune déclaration et qui reflètent largement la structure politique de l'époque, sont les « droits à la solidarité » et le « droit des peuples à disposer d'eux-mêmes ». L'ensemble de ces derniers droits sont obtenus par la participation concertée et aux efforts actifs des communautés humaines. Cette classification des droits proposée par Vasak a été reprise dans de nombreuses études³³⁹. En outre, de nouveaux droits, nommés droits de quatrième génération, ont été ajoutés ultérieurement à la classification de Vasak. La particularité de la classification de Vasak est que, contrairement à d'autres classifications, des catégories de droits de nouvelle génération apparaissent lorsqu'il est impossible de placer les nouveaux droits dans celles existantes. Cette spécificité témoigne du caractère durable de la classification. En d'autres termes, la question de savoir si les droits de nouvelle génération tels que le droit d'accès aux ressources en eau, le droit relatif à l'environnement ou le droit au service militaire devraient être ajoutés aux droits de la troisième génération ou s'ils devraient être qualifiés

³³⁸ Lacroix et Pranchère, **Le Procès des droits de l'homme**, p. 6.

³³⁹ Pendas, « Towards a New Politics? On the Recent Historiography of Human Rights », p. 98 ; l'ouvrage en question de Karel Vasak, **Les Dimensions internationales des Droits de l'Homme**, Paris : UNESCO, 1978.

autrement, a conduit à l'émergence du groupe des droits de quatrième génération. Ces débats contemporains ont conduit à l'émergence des droits de quatrième génération à l'ère post-millénaire. De manière générale, cette génération regroupe les droits visant à protéger les caractéristiques fondamentales de l'être humain, et surtout la dignité humaine contre les applications abusives de la médecine par la science. Les premiers cas de régulation se trouvent dans les décisions prises par le Conseil européen en 1999 qui interdit le clonage d'êtres humains. Au-delà d'une compréhension géographique du monde, ces droits portent également sur les demandes croissantes pour des prises de décisions en faveur d'un monde vivable, mais également sur des situations requérant des solidarités interétatiques, voire même des interventions supra-étatiques.

2.5.4. Classification des droits en « droits-libertés » et « droits-créances »

Les droits de l'Homme sont considérés comme possédant trois critères. La première est qu'ils doivent être « applicables à tout être humain », c'est-à-dire « universels » (et qu'ils ne doivent donc pas être accordés à des personnes en particulier) et qu'ils ne doivent pas être sacrifiés au profit d'un intérêt supérieur. Le deuxième critère s'exprime par la position selon laquelle « un droit ne peut être restreint que par un autre droit ». Emprisonner un meurtrier pour l'empêcher de commettre davantage de crimes n'est possible que si son droit à la liberté lui est retiré. La troisième caractéristique consiste dans le fait que le droit est irrévocable, tout comme le fait qu'un individu ne peut se vendre lui-même en esclavage en renonçant à sa propre liberté. Dans ce contexte, les droits déclarés par les Nations Unies, à l'image des articles 21 à 30, sont considérés comme des « droits économiques, sociaux et culturels ». Ils sont qualifiés de « droits au bien-être » en termes courants. Pour illustrer ce problème, une clause qui inclut des congés payés n'est pas universelle dans la mesure où elle n'inclut pas les personnes qui ne travaillent pas ; de même, elle est relative et donc non absolue du fait de l'existence des situations où les niveaux de vie varient ; enfin, elle n'est pas non plus indispensable puisqu'une personne peut préférer travailler pour augmenter ses revenus plutôt que d'être en congé. C'est à ce niveau qu'intervient la distinction entre désir et droit. Pour obtenir ce qu'il désire, un individu peut réaliser un échange entre des droits contradictoires. Cependant, à titre d'exemple, la torture et les congés payés

ne sont pas équivalents. « Such things are admirable as ideals, but an ideal belongs to a wholly different logical category from a right. If rights are to be reduced to the status of ideals, the whole enterprise of protecting human rights will be sabotaged.³⁴⁰ » C'est ici qu'apparaît la différence la plus fondamentale entre les droits du XVIII^e siècle et ceux proclamés en 1948. Des débats existent sur la question de savoir si certains droits peuvent être considérés comme de véritables droits de l'Homme. Ces débats traitent les droits en tant que « droits-libertés » et « droits-créances ». Suivant cette distinction, les premiers sont ceux qui impliquent le fait que l'État s'abstienne d'intervenir et reste impartial, sans la réclamation d'une action de celui-ci, à l'instar de la liberté de religion et de conscience. Les seconds sont les droits qui désignent une action effective de l'État, comme le droit au travail, qui nécessite la mobilisation de fonds publics.

L'historicité de l'émergence de ces deux types de droits peut être appréhendée à travers la perspective suivante. La Révolution de 1848 a relancé la pensée inspirée de la Révolution française, à savoir la lutte pour les droits politiques. Ce mouvement agit en insistant sur l'idée que la Révolution industrielle et le problème des conditions de travail expriment l'affirmation des droits sociaux. Ferry et Renaut soutiennent que la Constitution de 1848 a eu un effet important dans la mesure où elle a mené à la reconnaissance de l'existence de certains devoirs de l'État, et a également permis d'initier le débat portant sur l'existence d'autres droits qui devraient être créés. Les droits proclamés lors de la Révolution de 1789 sont des droits-libertés³⁴¹. Après les tournants des droits-libertés de 1789 et des droits-créances de 1848, une troisième période des droits de l'Homme débute en France avec la Déclaration soviétique des droits du peuple travailleur et exploité de 1918, mais également avec la mention appuyée par les Soviétiques des droits « sociaux et économiques » — droits au travail, droits aux congés, droits à la sécurité matérielle, etc. — dans la constitution stalinienne de 1936. Il est considéré que ceux-ci ont été adjoints dans la Constitution française de 1946. Cette Constitution comporte en réalité deux titres principaux : les droits-libertés et les droits-créances. Au terme de cette évolution, les droits-libertés sont reconnus ainsi que les droits sociaux et économiques dans la Déclaration universelle des Droits de l'Homme proclamée par

³⁴⁰ Cranston, « Are There Any Human Rights ? », p. 12.

³⁴¹ Ferry et Renaut, **Philosophie politique III: Des droits de l'homme à l'idée républicaine**, p. 26-27.

l'Assemblée générale des Nations Unies le 10 décembre 1948³⁴². La diversification et l'accroissement extraordinaire avec les droits-créances au cours de ce développement, qui a débuté avec les droits-libertés, ont également eu pour effet de modifier la nature des relations entre l'État, la société et la loi. Ferry et Renaut affirment qu'une référence privilégiée à l'un ou l'autre de ces droits reflète deux conceptions distinctes de la démocratie et du droit³⁴³.

Dans ces classifications, il est possible de tenter de répartir les positions des philosophes que nous examinerons dans cette étude. À titre d'exemple, Lefort soutient que les droits de troisième génération possèdent une structure qui tend à repousser les limites, et ce même dans l'ordre social le plus strict. Par ailleurs, il affirme, alors que les droits de quatrième génération n'ont pas encore été désignés comme tels, que ces derniers présentent un caractère novateur et qu'ils constituent le principe générateur de la démocratie. Lefort a toutefois été particulièrement critiqué par Gauchet et Manent pour avoir nié le pouvoir des droits de statut positif. D'un point de vue historique, Lefort n'identifie aucune distinction entre les expressions « droits de l'Homme » et « droits humains » et reste fidèle à l'usage traditionnel de la première. Pour Rancière, la raison pour laquelle cette distinction doit être effectuée relève d'une tout autre démarche. Tandis que les droits collectifs, et donc les droits de quatrième génération, font l'objet d'un large débat, Rancière s'interroge sur ce qu'il advient des personnes qui ne possèdent pas les droits les plus fondamentaux. Il souligne que ces personnes sont, non pas les titulaires des droits, mais les victimes de ceux-ci. Rancière tente ainsi d'analyser non seulement un changement terminologique, mais également une évolution de la compréhension. Pour Arendt, qui a émis l'une des pensées directrices pour ces deux philosophes, les droits de statut actif incarnent une importance majeure. En effet, Arendt soutient qu'il n'existe qu'un seul droit qui précède tous les autres : le droit d'avoir des droits, à savoir le droit d'être dans une organisation politique. Dans la présente étude, si nous voulons tracer les limites du sujet que nous étudions en nous basant sur les classifications ci-dessus, nous nous référerons aux principes fondateurs des « nouveaux droits de l'Homme » dans les Déclarations, qui n'ont pas été historiquement proclamés après 1980, mais qui ont néanmoins affecté les masses. Le principe du politique sera observé concernant la division de ces droits selon la génération et le statut.

³⁴² *Ibid.*, p. 29.

³⁴³ *Ibid.*, p. 30.

3. Le développement de la pensée des droits de l'homme depuis la Déclaration des Nations Unies (1948) jusqu'en 1980

Les Déclarations américaines et françaises des Droits de l'Homme ont été proclamées au XVIII^e siècle. Ultérieurement, la Déclaration universelle des Droits de l'Homme a été proclamée en 1948 et mise en vigueur en 1953. Comme nous l'avons mentionné à plusieurs reprises, en dépit de ce contexte historique, les droits de l'Homme n'ont pas été un sujet répandu et prestigieux aux yeux des philosophes, des universitaires et des intellectuels jusqu'aux années 1980. La pensée des droits de l'Homme n'avait pas totalement disparu entre la Déclaration des Nations Unies et les années 1980. Toutefois, celle-ci semble quasiment inexistante au regard des fréquences de publication et des mentions qui ont accompagné son retour dans les années 1980³⁴⁴. Tandis que les philosophes ne considéraient pas les droits de l'Homme comme un sujet d'étude légitime, les politologues, les théoriciens politiques et les sociologues ont, quant à eux, toujours adopté une attitude positive par rapport à ceux-ci. Selon Lacroix et Pranchère, les penseurs en sciences sociales qui se consacrent à la question des droits de l'Homme, en particulier ceux qui s'inscrivent dans la lignée de Comte, Durkheim et Weber, agissent selon le postulat suivant :

« [Ils] ne conçoivent plus la société comme un artefact de la volonté humaine, mais comme un processus qui entretient des relations complexes avec les intentions des agents. Du coup, l'image ordinairement attachée aux Déclarations des droits — celle d'un contrat social entre individus indépendants décidant rationnellement des règles de leur association — n'apparaît plus adaptée aux nouvelles appréhensions de la vie sociale. »³⁴⁵

Lacroix et Pranchère affirment que cet intérêt suscité par les sciences sociales est dû à la relation plus profonde qu'elles établissent avec le concept de devoir qui accompagne le concept de droit, plutôt que le concept de droit en lui-même. Ils indiquent qu'il est possible de constater le reflet de cette situation à travers les intitulés « droits et devoirs de la personne » inscrits dans les premières parties des

³⁴⁴ Concernant le fait que les droits de l'Homme n'ont fait l'objet de quasiment aucune étude entre les années 1830 et années 1970 ainsi que l'historiographie relative à ce fait, voir Moyn, **The Last Utopia** ; Lacroix et Pranchère, **Le procès des droits de l'homme** ; Cmiel, « The Recent History of Human Rights ».

³⁴⁵ Lacroix et Pranchère, **Le procès des droits de l'homme**, p. 6.

constitutions qui sont fondées sur les droits de l'Homme. Ainsi, si l'individu est situé dans un rapport juridique, son aspect moral est également mis en avant. L'obligation d'exécuter l'action souhaitée ou d'éviter cette action sur la base du droit donné (et non reçu) est nommée le devoir. Tandis que les approches du droit naturel procèdent avec une compréhension fondée sur la notion de droit, le positivisme juridique considère la notion de devoir comme une condition indispensable. Le concept de devoir fait partie intégrante de la théologie chrétienne. Le premier mouvement qui envisage ce concept en tant que norme est apparu dans la seconde moitié du XIX^e siècle lors de la renaissance du thomisme à travers l'Église catholique. Au cours de ce siècle, l'extension de ce discours sur les droits de l'Homme a été développée par Étienne Gilson et Jacques Maritain. Mais de toute évidence, ce nouveau sentiment de devoir fait désormais partie de l'approche humanitaire³⁴⁶.

Comme l'affirme Gauchet, les sciences sociales ont surmonté leur crise au XX^e siècle grâce à une répartition diverse des rôles³⁴⁷. Au cours de ce siècle, la convergence des sciences sociales avec le positivisme et ultérieurement avec l'humanitarisme a également influencé la pensée des droits de l'Homme. Dans la section suivante, outre les sciences sociales dominantes, seront inclus les travaux d'Hannah Arendt et de Leo Strauss qui sont directement liés aux droits de l'Homme au cours du XX^e siècle. Seront également examinées les réflexions menées par Arendt sur le phénomène du totalitarisme et sur des droits de l'Homme conjointement à ce phénomène, ainsi que la réintroduction par Strauss de la notion du droit naturel et de la philosophie politique en réponse au positivisme et aux sciences sociales. De même, seront considérées les influences directes de ces deux philosophes sur la philosophie française contemporaine mais aussi sur la présente étude.

3.1. La définition de Arendt des droits de l'homme : « Le droit d'avoir des droits »

C'est Hannah Arendt qui s'est consacrée à l'étude des droits de l'Homme avec une portée académique et a tenté de proposer une solution au paradoxe inhérent aux

³⁴⁶ Lacroix et Pranchère, **Le procès des droits de l'homme**, p. 9, 12.

³⁴⁷ Marcel Gauchet, « Les Tâches de la Philosophie Politique », **La Découverte/ Revue de MAUSS**, 2002/1- n° 19, p. 286.

droits de l'Homme avant les années 1980, c'est-à-dire avant le « retour des droits de l'Homme ». Bien qu'Arendt ait été aisément acceptée dans le monde anglo-saxon dans les années 1950 lorsqu'elle a commencé à publier ses travaux, elle a en revanche été ignorée durant de nombreuses années dans la vie de la pensée française. À titre d'exemple, son principal ouvrage *Les origines du totalitarisme* a été traduit en français avec presque deux décennies de retard. Cette situation n'a évolué que lorsque la gauche française a commencé à perdre de sa résistance au phénomène du totalitarisme dans les années 1980. Cette réticence a commencé à être brisée suite à la parution des ouvrages d'Arendt qui ont été successivement traduits en français sous l'impulsion de Raymond Aron, mais aussi, de manière indéniable, avec les analyses de ces œuvres qui ont été réalisées par Claude Lefort³⁴⁸. Comme l'exprime ce dernier, le point commun majeur de ces trois penseurs réside dans le fait qu'ils établissent de manière catégorique que le totalitarisme se réfère non seulement aux régimes fascistes, mais aussi aux régimes socialistes. Il est possible de considérer que les positions d'Arendt sur les droits de l'Homme ont apporté une bouffée d'air frais à la pensée de gauche française, qui avait perdu sa voie après s'être éloignée du marxisme. « *Il était en effet inévitable qu'au moment où antitotalitarisme devenait synonyme d'anticommunisme, le livre d'Arendt ait été interprété comme une « bible de la guerre froide » et inséré dans l'index librorum prohibitorum d'une gauche soumise à l'hégémonie du stalinisme.* »³⁴⁹

Bien qu'il n'y ait pas eu d'intérêt généralisé envers le phénomène du totalitarisme parmi les contemporains d'Arendt aux États-Unis, ceux-ci n'ont pas non plus manifesté de résistance à ce phénomène contrairement aux intellectuels français. Tout comme Arendt, seuls les penseurs immigrés qui ont échappé au totalitarisme, à l'instar de Zbigniew Brzezinski, Carl Joachim Friedrich ainsi que les membres de l'École de Francfort comme Max Horkheimer et Theodor W. Adorno se sont intéressés à la question. Cette réalité est notable en ce qu'elle exprime l'absence de constitution interne dans la pensée américaine. Les politologues, en particulier ceux qui adoptent une approche rationaliste, ont clarifié cette question qui concerne la philosophie politique de manière directe³⁵⁰.

³⁴⁸ Lefort, « L'image du corps et le Totalitarisme », **ID**, p. 159.

³⁴⁹ Enzo Traverso, **La fin de la modernité juive. Histoire d'un tournant conservateur**, Paris : La Découverte, 2013, p. 95, cité par Lacroix et Pranchère, **Le Procès des droits de l'homme**, chap. 7.

³⁵⁰ Gilles Labelle et Daniel Tanguay, « Le retour de la philosophie politique en France », **Politique et Sociétés**, vol. 22, n° 3, 2003, p. 5.

Bien qu'Arendt, pour sa part, ne se considère pas comme une philosophe politique, elle a été l'un des penseurs, avec Leo Strauss, qui se sont résolus à apporter une analyse philosophique aux questions politiques qui ont émergé au XX^e siècle. Tous deux s'interrogent sur la question suivante qui apparaît comme une continuation de la tradition socratique : « Comment vivre de la meilleure façon ? » ou « Comment vivre ensemble de la meilleure façon, non pas uniquement en tant qu'individus, mais également en tant que communautés ?³⁵¹ ». À travers cette question qu'elle juge digne d'être posée, Arendt critique « la politique en tant que forme de gouvernement ». Cela a conduit au renouveau de la philosophie politique au sens classique du terme à travers l'analyse de la problématique du régime. Ce fait ne constitue pas l'unique différence entre Arendt et ses contemporains, et même, dans une certaine mesure, entre elle et Strauss. Arendt appréhende le totalitarisme, qu'elle considère comme l'événement majeur de cette période, en tant que sujet d'étude qu'elle appréhende dans sa singularité. Elle identifie, dans l'analyse des régimes réalisée par Montesquieu, la spécificité qui confère cette singularité au totalitarisme. Arendt affirme que la caractéristique la plus importante qui distingue un régime des autres est la relation qu'il établit avec la loi et la législation, et catégorise les régimes en conséquence. Le totalitarisme est en dehors de cette classification dans la mesure où celui-ci est un régime au-delà de la loi. Arendt a façonné les études sur le totalitarisme et les droits de l'Homme entre les deux grandes guerres mondiales. Elle désigne même les droits de l'Homme comme l'une des principales causes menant au totalitarisme et considère cette période comme un terrain d'expérimentation sur les droits de l'Homme.

³⁵¹ Zuckert, « Introduction : Political Philosophy in the Twentieth Century », p. 1-2 ; Gilles Labelle et J. Yvon Thériault, « Le "retour" de la philosophie politique et la question de la démocratie » ; **Carrefour** 1996, 18-1, 3, p. 8 ; Miguel Abensour, **Hannah Arendt contre la philosophie politique**, Paris : Sens et Tonka, 2006, p. 10.

Alors que Heidegger, Strauss et Arendt, qui sont qualifiés de socratiques allemands, ont brisé le cercle vicieux en revenant aux sources classiques de la philosophie, leur affiliation cesse du fait de l'unique intérêt de Heidegger pour la politique et de son désintérêt pour la philosophie politique. Comme le souligne Strauss, Heidegger est plus qu'un philosophe innocent qui n'a pas fait de la philosophie politique un sujet d'intérêt académique. Aussi étrange que paraisse son éloge du seul socialisme nazi et d'aucun autre mouvement politique contemporain, il est tout aussi significatif que ce célèbre philosophe ait dévalorisé la philosophie politique par son désintérêt envers ce domaine. « *Il n'y a aucune place dans l'œuvre de Heidegger pour la philosophie politique et c'est peut-être dû au fait que cette place est occupée par des dieux ou les dieux.* » (*There is no room for political philosophy in Heidegger's work, and this may well be due to the fact that the room in question is occupied by gods or the gods.*). Leo Strauss, « Philosophy as Rigorous Science and Political Philosophy », **Studies in Platonic Political Philosophy**, int. par Thomas L. Pangle, The University of Chicago Press, 1986, p. 30-31.

« La fabrication massive et démentielle de cadavres est précédée par la préparation historiquement et politiquement intelligible de cadavres vivants. L'impulsion et, ce qui est plus important, le consentement tacite, donnés à l'apparition de cet état de choses sans précédent, sont le fruit de ces événements qui, dans une période de désintégration politique, ont soudain privé, contre toute attente, des centaines de milliers d'êtres humains de domicile et de patrie, en ont fait des hors-la-loi et des indésirables, tandis que des millions d'autres êtres humains sont devenus, à cause du chômage, économiquement superflus et socialement onéreux. Cela n'a pu à son tour se produire que parce que les droits de l'homme qui, philosophiquement, n'avaient jamais été établis mais seulement formulés, qui, politiquement, n'avaient jamais été garantis mais seulement proclamés, ont, sous leur forme traditionnelle, perdu toute validité. »³⁵².

Dans l'article d'Arendt « Le déclin de l'État-nation et la fin des droits de l'homme » dans *The Origins of Totalitarianism*, les droits de l'Homme sont considérés comme inopérants parce qu'ils sont formels et abstraits. Ils sont également dysfonctionnels dans la mesure où ils ne peuvent pas être pensés séparément des droits de citoyenneté liés à l'État-nation. Suite à l'effondrement de certains États-nations en Europe dans l'entre-deux-guerres, Arendt voit la situation dans laquelle des individus ne sont plus soumis à un État comme une approbation de la critique d'Edmund Burke de la Déclaration des Droits de l'Homme et des Citoyens proclamée suite à la Révolution française. Burke désapprouve les droits naturels — ou les « droits métaphysiques » selon ses propres termes — qui sont mis en avant sur la base de l'existence d'une raison abstraite et acquis uniquement par fait de la qualité d'être humain³⁵³. Les droits que Burke nomme « les véritables droits de l'Homme » sont les droits acquis par la citoyenneté. Arendt admet la position de Burke en soulevant l'existence d'un paradoxe entre l'idée que les droits de l'Homme soient inaliénables et incommutables, et qu'un individu soit privé de ces droits dès lors qu'il perd son lien avec la communauté nationale. Ce paradoxe s'est révélé avec l'effondrement des États-nations après la Première Guerre mondiale. Des millions de

³⁵² Hannah Arendt, **Les Origines du totalitarisme & Eichman à Jérusalem**, Quarto Gallimard, 2002, la version kindle. *“The insane mass manufacture of corpses is preceded by the historically and politically intelligible preparation of living corpses. The impetus and what is more important, the silent consent to such unprecedented conditions are the products of those events which in a period of political disintegration suddenly and unexpectedly made hundreds of thousands of human beings homeless, stateless, outlawed and unwanted, while millions of human beings were made economically superfluous and socially burdensome by unemployment. This in turn could only happen because the Rights of Man, which had never been philosophically established but merely formulated, which had never been politically secured but merely proclaimed, have, in their traditional form, lost all validity.”* Hannah Arendt, **The Origins of Totalitarianism**, New York: A Harvest Book, 1976, p. 447.

³⁵³ Burke, **Réflexions**, p. 104-105, 110.

personnes qui sont devenues apatrides — sans-droit, selon l'expression d'Arendt — avaient perdu leurs droits de citoyenneté. Ces personnes, devenues nues, ne possédaient plus aucun droit. D'après Arendt, l'absence de toute institution ou organisation légale pour les protéger les a également poussées vers une illégalité absolue. En effet, Arendt souligne que dans le totalitarisme, qui trouve ses origines dans cette période, les nazis ont prêté une attention particulière au fait suivant lorsqu'ils ont déporté des juifs dans les camps de concentration : « *Une fois qu'ils ont quitté leur patrie, ils se sont retrouvés sans patrie ; une fois qu'ils ont abandonné leur État, ils sont devenus apatrides ; une fois qu'ils ont été privés des droits que leur humanité leur conférerait, ils se sont retrouvés sans-droits, la lie de la terre.* »³⁵⁴. » Arendt précise que le totalitarisme ne suit pas une démarche hors-la-loi à travers la réalisation de l'ensemble de ce processus. Le fait d'être réduit à une personne nue qui est considérée comme ayant des droits simplement parce qu'elle est un être humain, ou qui est censée avoir des droits au nom de la dignité humaine, suffit aux fins de la politique totalitaire dans la mesure où cette personne nue n'est ni visible ni audible³⁵⁵.

Ainsi, Arendt aborde la citoyenneté dans la relation que celle-ci entretient avec l'État-nation dans le cadre de la dichotomie qu'elle établit entre les droits de l'Homme et les droits de citoyenneté. La compréhension d'Arendt de l'être humain s'inspire des fondements aristotéliens. Selon elle, les deux caractéristiques fondamentales qui définissent l'être humain sont la parole et l'action. Ces caractéristiques ne sont révélées que dans un espace public/politique que les personnes partagent entre eux. La possibilité de se réaliser en tant qu'être humain s'exprime alors par le pouvoir de créer l'espace public. Arendt met en avant le développement de l'individualité, la reconnaissance et la visibilité qu'elle considère comme les droits les plus fondamentaux. En contournant l'impasse qui subsiste entre l'Homme et le citoyen, elle procède selon le principe du droit et qualifie ce droit à la sphère publique « le droit d'avoir des droits » (*right to have rights*)³⁵⁶. Selon Arendt,

³⁵⁴ Hannah Arendt, **L'Impérialisme**, Paris : Gallimard, 2002, pp.251.-252. "Once they had left their homeland they remained homeless, once they had left their state they became stateless ; once they had been deprived of their human rights they were rightless, the scum of the earth." Arendt, **The Origins of Totalitarianism**, p. 267.

³⁵⁵ Arendt, **The Origins of Totalitarianism**, p. 267-302.

³⁵⁶ Bien qu'Arendt établisse la notion du « droit d'avoir des droits » dans **The Origins of Totalitarianism**, elle élabore ce concept dans **On Revolution**. Cette définition du droit est également

ce droit est en réalité le seul droit qui donne la priorité à tous les droits et qui se présente comme la source de tous les droits, à la place d'une idée abstraite et formelle comme les droits de l'Homme. Le droit d'avoir des droits est la possibilité « ce qui signifie : vivre dans une structure où l'on est jugé en fonction de ses actes et de ses opinions³⁵⁷ » ou « tous les hommes devraient vivre sous un gouvernement constitutionnel « limité »³⁵⁸ », c'est-à-dire le droit d'une personne de vivre dans une société organisée ou de participer à la sphère politico-publique. En définissant ainsi le droit comme un concept universel, Arendt met le citoyen au premier plan plutôt que l'être humain, et l'identifie comme un sujet juridique³⁵⁹. Seyla Benhabib déclare que les deux termes de droits dans l'expression « le droit d'avoir des droits » correspondent aux assertions suivantes et souligne qu'Arendt oriente le cosmopolitisme contemporain à travers cet usage :

« Le premier emploi du terme “droit” s’adresse à l’humanité en tant que telle et nous enjoint de reconnaître l’appartenance à un groupe humain. [...] La deuxième utilisation du terme “droit” dans l’expression “le droit d’avoir des droits” est fondée sur cette revendication préalable d’appartenance. Il s’agit d’avoir un droit lorsqu’on est déjà membre d’une communauté politique et juridique organisée [...] »³⁶⁰

Grâce à cette conception, Arendt libère les individus des liens tels que la religion, la langue et l'ethnicité qui sont déterminés par la société dans laquelle ils sont nés, et ouvre une dimension où ils peuvent exister, être évalués et jugés par la parole et l'action. La sphère publique mentionnée ici par Arendt ne fait pas référence à un espace géographique donné, mais à un état de création constante par les relations humaines. La caractéristique la plus importante de la sphère publique est que les personnes respectent le principe de l'égalité dans les actions et les

un élément essentiel dans la démarche d'Arendt lorsqu'elle expose les différences entre les Révolutions française et américaine.

³⁵⁷ Hannah Arendt, **Les Origines du totalitarisme : L'impérialisme**, trad. par. M. Leiris, Paris: Seuil, 1972, pp. 281-282. "...that means to live in a framework where one is judged by one's actions and opinions." Arendt, **The Origins of Totalitarianism**, p. 296-297.

³⁵⁸ "...all men should live under constitutional, 'limited' government" Hannah Arendt, **On Revolution**, USA: Penguin Books, 1990, p. 149. Concernant la version plus restreinte de cette affirmation, « droit d'appartenir à une certaine catégorie de communauté organisée / a right to belong to some kind of organized community », voir Arendt, **The Origins of Totalitarianism**, p. 297.

³⁵⁹ Birmingham, « Revolutionary Declarations : The State of Right and the Right of Opposition », p. 167.

³⁶⁰ *The first use of the term “right” is addressed to humanity as such and enjoins us to recognize membership in some human group. [...] The second use of the term “right” in the phrase “the right to have rights” is built upon this prior claim of membership. To have a right, when one is already a member of an organized political and legal community [...]* Seyla Benhabib, **The Right of Others : Aliens, Residents and Citizens**, UK : Cambridge University Press, 2004, p. 56-57.

responsabilités communes. Dans ce processus où l'ensemble des différences naturelles sont égalisées, l'être humain se recrée à travers la parole et l'action. Le totalitarisme, quant à lui, confronte l'humanité à une expérience qui éradique la politique, tue le dialogue politique et détruit l'espace politique. L'anéantissement de la politique a provoqué la disparition de la conscience, du jugement, de la capacité d'agir et de s'exprimer ainsi que la destruction des lois et a provoqué la disparition de millions de vies. Arendt trouve problématique qu'un équilibre des droits que les personnes possèdent de naissance et qui en dépendent soit si susceptible de s'effondrer, c'est-à-dire une structure fragile qui ouvre la voie à toutes sortes de persécutions tant que les personnes sont nues. Dans la pensée d'Arendt, l'Homme est un être politique et les droits de l'Homme ne se réduisent pas à son existence nue.

Dans l'ouvrage *On Revolution*, Arendt analyse les différences entre les Déclarations française et américaine. Selon elle, le but de la Déclaration américaine n'était pas de déterminer les manières de limiter le pouvoir ou de restreindre l'administration, mais de définir les modalités d'établissement d'une nouvelle administration. En revanche, dans la Déclaration française, les droits ont eu un rôle fondateur. « [...] *ces droits ont maintenant été déclarés solennellement comme étant les droits de tous les hommes, peu importe qui ils étaient ou où ils vivaient* »³⁶¹. » Concernant la Déclaration française, Arendt affirme que « *La proclamation des droits de l'homme par la Révolution française, au contraire, signifiait littéralement que tout homme, du fait de sa naissance, était devenu propriétaire de certains droits* »³⁶², tandis que dans la Déclaration américaine, ce sont les droits des Britanniques qui sont mentionnés. « [...] *tous les hommes devraient vivre sous un gouvernement constitutionnel « limité »* »³⁶³. »

Arendt indique que ceux qui ont provoqué la Révolution française réclament l'égalité afin d'être inclus dans la sphère politique. Cependant, leurs confrontations à la fois avec la période de la Terreur et à la pauvreté de masse ont eu pour effet de modifier l'orientation de la Révolution. À la suite de la Révolution, Arendt n'en

³⁶¹ « [...] *these rights were now declared solemnly to be rights of all men, no matter who they were or where they lived.* » Arendt, *On Revolution*, p. 148.

³⁶² « *The proclamation of human rights through the French Revolution, on the contrary, meant quite literally that every man by virtue of being born had become the owner of certain rights* » Arendt, *On Revolution*, p. 149.

³⁶³ « [...] *all men should live under constitutional, 'limited' government.* » Arendt, *On Revolution*, p. 148-149.

retient que l'idée selon laquelle les êtres humains sont libres par nature et possèdent donc des droits de l'Homme. Pour ces raisons, Arendt voit la Révolution française comme une transformation infructueuse et incomplète comparée à la Révolution américaine³⁶⁴.

*« A la différence des Bills of Rights de 1791, qui servirent de modèle à la Déclaration [française de 1789], cette dernière entendait énumérer des droits positifs, premiers, inhérents à la nature de l'homme, distincts de son statut politique et, en tant que tels, ils essayaient en fait de réduire la politique à la nature. Les Bills of Rights entendaient instituer un système permanent de contrôles et de freins auquel serait soumis tout pouvoir politique. La Déclaration française des droits de l'homme, telle que la Révolution fut amenée à la concevoir, entendait constituer la source de tout pouvoir politique, établir non pas le contrôle du corps politique, mais être sa pierre angulaire. Le nouveau corps politique était censé reposer sur les droits naturels de l'homme, sur ses droits en ce sens qu'il n'est rien qu'un être naturel – droit à la "nourriture, au vêtement et à la reproduction de l'espèce", c'est-à-dire droit aux nécessités de l'existence. Et ces droits n'étaient nullement conçus comme des droits prépolitiques. [...] L'Ancien Régime était accusé d'avoir privé ses sujets de ces droits - les droits de la vie et de la nature plutôt que les droits de liberté et de citoyenneté. »*³⁶⁵.

Birmingham soutient qu'Arendt ne se concentre pas autant sur la relation que Marx établit entre l'individu égoïste et le capital dans la Déclaration française des droits de l'Homme, mais qu'elle est quasiment en accord avec lui sur les autres aspects. Toutefois, selon lui, Arendt est plus portée à accorder du crédit aux droits de l'Homme par rapport à Marx dans la mesure où elle ne les considère pas comme un concept totalement dysfonctionnel. Les deux penseurs soutiennent que les droits de l'Homme ne peuvent être appréhendés séparément des droits individuels pré-politiques fondés sur la conception de la nature humaine et du cadre des droits des

³⁶⁴ Arendt, **On Revolution**, p. 108.

³⁶⁵ "In distinction from the American Bills of Rights, upon which the Declaration of the Rights of Man was modelled, they were meant to spell out primary positive rights, inherent in man's nature, as distinguished from his political status, and as such they tried indeed to reduce politics to nature. The Bills of Rights, on the contrary, were meant to institute permanent restraining controls upon all political power, and hence presupposed the existence of a body politic and the functioning of The Social Question political power. The French Declaration of the Rights of Man, as the Revolution came to understand it, was meant to constitute the source of all political power, to establish not the control but the foundation-stone of the body politic. The new body politic was supposed to rest upon man's natural rights, upon his rights in so far as he is nothing but a natural being, upon his right to 'food, dress, and the reproduction of the species', that is, upon his right to the necessities of life. And these rights were not understood as prepolitical rights [...]. The ancien regime stood accused of having deprived its subjects of these rights—the rights of life and nature rather than the rights of freedom and citizenship." Arendt, **On Revolution**, p.108-109.

citoyens reposant sur l'identité nationale. Pour Arendt, les détenteurs de droits sont les sujets politiques de l'État-nation qui ont établi ce dernier en tirant leur pouvoir du consentement souverain du peuple. Birmingham fait également remarquer qu'Arendt insiste sur le fait que ce qui a été déclaré par la Déclaration des droits de l'Homme est la souveraineté du peuple³⁶⁶.

3.2. La position de Strauss sur le droit naturel et son analyse de la crise de la philosophie politique

Dans l'ouvrage intitulé *What is Political Philosophy ? (Qu'est-ce que la philosophie politique)* paru en 1959, Leo Strauss souligne le fait que la philosophie politique a progressivement perdu de son importance.³⁶⁷ Strauss affirme que ce problème spécifique à la philosophie politique a en réalité émergé à l'époque moderne à travers la tension entre « la science et la philosophie », mais qu'il est vécu de nos jours comme une crise suite à l'évolution de la compréhension de la « nature ». Il suggère que le moyen de surmonter cette crise peut être trouvé par un retour aux penseurs classiques.

« Au XVII^e siècle, une nouvelle philosophie ou une nouvelle science a commencé à surgir. Elles élevèrent les mêmes prétentions que toute philosophie ou toute science auparavant, mais le résultat de cette révolution du XVII^e siècle engendra quelque chose qui n'avait jamais existé auparavant : l'apparition de la Science avec un S majuscule. Originellement, cette tentative visait à remplacer la philosophie ou la science traditionnelle par une nouvelle philosophie et une nouvelle science ; mais au cours d'un petit nombre de générations, il apparut que seule une partie de la nouvelle philosophie ou science était couronnée de succès et, en fait, étrangement couronnée de succès. [...] La science est la partie de la philosophie ou de la science moderne qui a été couronnée de succès, et la philosophie en est la partie qui n'a pas réussi — le reste. »³⁶⁸

³⁶⁶ Birmingham, *Revolutionary Declarations : The State of Right and the Right of Opposition*, p. 162.

³⁶⁷ Leo Strauss, « What is Political Philosophy? », **An Introduction to Political Philosophy : Ten Essays by Leo Strauss**, Hilail Gildin, Detroit : Wayne State University Press, 1989, p. 12-13.

³⁶⁸ Leo Strauss, « Progrès ou Retour ? La crise contemporaine de la civilisation occidentale », trad.par P. Guglielmina, in **La renaissance du rationalisme politique classique**, Paris : Gallimard, 1993, p. 319. *"In the seventeenth century, a new philosophy and a new science began to emerge. They made the same claims as all earlier philosophy and science had done, but the result of this seventeenth century revolution produced something which had never existed before — the emergence of Science with a capital "S." Originally the attempt had been to replace traditional philosophy and science by a new philosophy and a new science; but in the course of a few generations it appeared that only a part of the new philosophy and science was successful and, indeed, amazingly successful. [...] Science is the successful part of modern philosophy or science, and philosophy is the unsuccessful part-the rump."* Leo Strauss, « Progress or Return? The Contemporary Crisis in Western Civilization », **An**

Dans son ouvrage, Strauss considère Machiavel à la fois comme le fondateur de la philosophie politique moderne et comme un penseur qui se situe à la frontière entre les philosophes classiques et modernes³⁶⁹. L'interrogation de Strauss sur les changements apportés à la philosophie politique par Machiavel fournit également des indices sur la manière dont Strauss aborde la pensée classique. Strauss affiche une position qui ressort de la philosophie zététique dans la majorité de ses œuvres et adhère à la tradition socratique, dans laquelle la philosophie est considérée comme un mode de vie. Dans la conception de Strauss, la philosophie est la recherche de la connaissance du tout, c'est-à-dire de la vérité. Il explique que ce qu'il entend par le tout correspond à « la nature des choses ». Il souligne qu'il n'est possible de connaître les choses qu'à travers la compréhension de leur nature et des catégories auxquelles elles appartiennent³⁷⁰. Strauss soutient que la connaissance du tout est supérieure aux éléments le composant et que cette connaissance ne peut être atteinte d'emblée. La philosophie politique est la seule discipline permettant d'atteindre la connaissance des premières choses, ce qui permettra la transition vers le tout ; c'est elle qui ouvre le champ des recherches sur les droits et les devoirs des fondateurs et des membres de la communauté politique, sur la relation entre la loi et la liberté ou encore la guerre et la paix. Cette démarche semble également établir le point le plus décisif pour atteindre le politique³⁷¹. Ceci, qu'il nomme la philosophie première, est la manière de penser que Strauss a établie avec la philosophie politique. Il convient de préciser ici que la philosophie politique au sens straussien n'est en aucun cas une quelconque branche ou discipline de la philosophie générale telle que l'éthique, la logique ou l'esthétique. Strauss considère que le chemin menant à la connaissance du tout sera trouvé par l'examen du phénomène de la coexistence des communautés humaines dans l'ordre de la nature³⁷².

Strauss observe que dans la pensée de la philosophie politique avant Machiavel, la manière dont les sociétés humaines coexistent est désignée sous le terme de *politeia*. Il ajoute que dans la philosophie politique moderne, la *politeia* est nommée régime au sens le plus large. Strauss souligne que cette attitude n'est pas

Introduction to Political Philosophy : Ten Essays by Leo Strauss, Hilail Gildin, Detroit : Wayne State University Press, 1989, p. 266.]

³⁶⁹ Strauss, « What is Political Philosophy ? » », p. 40.

³⁷⁰ Strauss, « What Is Political Philosophy ? », p. 7-8. ; voir également Strauss, **Droit Naturel et Histoire**, p. 39-40.

³⁷¹ Strauss, « What Is Political Philosophy ? », p. 11.

³⁷² Smith, « Philosophy as a Way of Life : The case of Leo Strauss », p. 67-68.

particulièrement problématique, mais que penser la *politeia* uniquement comme un réseau d'institutions et d'organisations, un ordre dans lequel les lois sont consignées, voire comme une disposition constitutionnelle, a pour effet de réduire le champ de la philosophie politique. En outre, Strauss indique que dans la pensée classique, la vie politique est traitée comme une activité de base où la vertu et sa réalisation sont considérées comme les objectifs. De plus, dans la philosophie politique classique, la *politeia* est considérée, même dans le sens strict, comme un modèle d'établissement de la société, à savoir un mode de vie qui vise l'excellence humaine au-dessus de la loi. Strauss, en s'inscrivant dans cette conception, cherche à déterminer l'ordre le plus efficace pour tendre vers la vertu. Strauss affirme que Machiavel appréhende la *politeia* classique, empruntée à la pensée socratique, d'une manière qu'il considère comme étant utopique. Selon Strauss, Machiavel, en diminuant l'écart entre la norme et les faits, réduit les normes en vue de la nécessité de pouvoir atteindre les vertus. Ainsi, le hasard sera vaincu par la réduction de son influence dans la vie politique³⁷³. La première crise de la modernité dans la philosophie politique émerge avec Machiavel puis la seconde crise survient avec Rousseau³⁷⁴. La perspective de la modernité représentée par Nietzsche correspond à la troisième crise. La crise de la philosophie politique émerge dans la dernière phase avec l'adoption en premier lieu du positivisme suivi de l'adhésion aux courants historicistes³⁷⁵.

Strauss critique le positivisme et en particulier le positivisme en sciences sociales. Le facteur qui anime le positivisme est l'idée de « progrès », qui a émergé avec les développements scientifiques depuis l'époque des Lumières, et qui exprime la pensée selon laquelle le présent est supérieur au passé. Strauss critique le positivisme sur trois aspects. Le premier est que les chercheurs en sciences sociales croient agir avec une compréhension de la science qui est indépendante des valeurs dans les études qu'ils mènent sur les phénomènes, ce qui reste une entreprise irréalisable selon Strauss. Le deuxième est qu'ils n'étudient pas le conflit entre les valeurs. Strauss considère que les problèmes importants sont négligés du fait que

³⁷³ Strauss, « What is Political Philosophy ? », p. 41.

³⁷⁴ Strauss, « What is Political Philosophy ? », p. 51-54. Strauss soutient que l'histoire de la philosophie politique doit être étudiée à travers trois vagues. La première vague est le libéralisme qui débute avec Machiavel et qui trouve son expression à travers Hobbes et Locke ; la deuxième est le communisme initié par Rousseau puis poursuivi par Kant et Hegel ; la troisième, qui s'étend jusqu'à nos jours, est le fascisme représenté par Nietzsche et Heidegger. Strauss, « What is Political Philosophy ? », pp. 39-57 ; voir également Leo Strauss, « Les trois vagues de la modernité », **Cahiers philosophiques**, trad. par Yves Hersant, Hors série/ Septembre 2005, p. 104-115.

³⁷⁵ Strauss, « Les trois vagues de la modernité », p. 104-115.

tous les conflits humains, en particulier les conflits politiques, sont causés par le conflit entre les valeurs. Selon lui, les chercheurs en sciences sociales ignorent que le problème est en réalité causé par un compromis plutôt que par un conflit entre les valeurs. Le troisième est que la connaissance scientifique est pensée comme la modalité ultime du savoir, ce qui a pour effet que la connaissance préscientifique est considérée comme sans valeur. La méthode dialectique est employée dans la mesure où les questions concernant la philosophie première, autrement dit la philosophie politique, ne peuvent être étudiées de manière scientifique. Avec ces trois critiques, Strauss affirme que l'échec du positivisme à établir une norme en caractérisant la distinction entre le bon et le mauvais, entre le juste et l'injuste ou encore entre le bien et le mal dans l'exercice scientifique indépendant des valeurs — dont un exemple peut être observé chez Nietzsche, qu'il qualifie de troisième vague — a débouché au nihilisme. Il soutient qu'ainsi, le positivisme crée en réalité son propre système de valeurs en tentant justement de les éviter³⁷⁶. Selon lui, cette situation explique également la raison de l'évolution progressive du positivisme vers l'historicisme. Strauss formule une critique de l'historicisme et tout particulièrement contre l'historicisme théorique ou l'existentialisme, qu'il considère comme une forme d'historicisme radical³⁷⁷.

Strauss fait remarquer que dans la compréhension historiciste, l'approche historique s'appuie sur des interprétations centrées sur l'Occident dans l'examen des faits sociaux. Il constate également qu'au fil du temps, les sciences sociales ont évolué en une étude historique. Selon Strauss, lorsque l'idée d'une administration bonne et juste, qui est l'objectif de la philosophie politique, est examinée selon les démarches positivistes et historicistes, ces recherches philosophiques se transforment en études historiques. L'historicisme emprisonne l'ensemble de la pensée philosophique dans le contexte de sa propre période et rejette par conséquent tous les

³⁷⁶ Strauss, « What is Political Philosophy ? », p. 19-25.

³⁷⁷ Leo Strauss, « Natural Right and the Historical Approach » **An Introduction to Political Philosophy : Ten Essays by Leo Strauss**, Hilail Gildin, Detroit : Wayne State University Press, 1989, p. 122. Voir aussi : « *L'affirmation d'un moment absolu de l'histoire est une donnée essentielle de la thèse historiciste. Par là, elle emboîte le pas à Hegel. Tout en enseignant qu'une philosophie est l'expression conceptuelle de l'esprit de son temps, Hegel défendait la vérité de son système en attribuant à son époque un caractère absolu : celui d'être la fin de l'histoire, donc le moment absolu. L'historicisme nie explicitement que la fin de l'histoire soit arrivée, mais implicitement il affirme le contraire : aucune transformation future ne peut mettre légitimement en doute l'intuition décisive que la pensée est inéluctablement soumise au destin et par là l'intuition du caractère essentiel de la vie humaine ; sous ce rapport décisif, la fin de l'histoire, i.e. de l'histoire de la pensée, est arrivée.* ». Strauss, **Droit naturel et histoire**, p. 38.

systèmes philosophiques. De cette manière, ce courant étouffe la philosophie, qui est la recherche de la vérité/la connaissance du tout, qui est, selon Strauss, la philosophie première, à savoir la philosophie politique. La raison pour laquelle la philosophie politique n'est pas historiciste au sens straussien est qu'elle s'interroge sur des questions intemporelles comme la nature d'une société bonne. Les historicistes dénigrent ces questions étant donné qu'ils les trouvent objectives, banales, superficielles et incomplètes. À leurs yeux, ces questions deviennent dignes d'intérêt en termes historicistes seulement dans la mesure où elles sont résolues. Strauss propose une réponse précisément historique à la question de savoir ce qu'il advient lorsque la recherche de ce qu'est une société bonne cesse d'être menée. Heidegger, l'historiciste le plus radical, a ignoré cette question lorsque l'idéologie basée sur le nazisme est arrivée au pouvoir en Allemagne en 1933³⁷⁸.

Strauss soutient que malgré leur rejet d'une notion générale de vérité, le relativisme, le positivisme et l'historicisme se manifestent justement comme une vérité. Dans la philosophie politique classique, la recherche de la meilleure des manières de vivre est une question qui relève de la vérité. Nous avons précédemment évoqué que la réponse proposée par la philosophie politique classique à cette question était la notion de *politeia*. Une partie importante de la confrontation de Strauss avec l'historicisme concerne l'attaque du droit naturel au nom de l'histoire, car selon Strauss, « *Car les sciences sociales d'aujourd'hui rejettent le droit naturel sur deux chefs d'accusation différents mais le plus souvent liés entre eux : elles rejettent le droit naturel au nom de l'Histoire et elles le rejettent au nom de la différence Faits et Valeurs.* »³⁷⁹ Pour Strauss, la théorie classique du droit naturel, dans sa forme la plus avancée, comporte une signification identique à la doctrine de la *politeia*. Avec Machiavel, la question du meilleur régime a été écartée dans la mesure où elle a été considérée comme utopique. Ceci consiste également en l'exclusion par l'historicisme de l'opposition entre la norme et les faits. Strauss affirme également que pour que la philosophie politique puisse être établie, il est essentiel de ne pas omettre la différence entre le réel et l'idéal, c'est-à-dire entre l'état actuel de la *polis* et ce qu'elle devrait être. En effet, en l'absence d'une telle

³⁷⁸ Strauss, « What is Political Philosophy ? », p. 23-24.

³⁷⁹ Strauss, **Droit naturel et Histoire**, p. 20. [“Present-day social science rejects natural right on two different, although mostly combined, grounds; it rejects it in the name of History and in the name of the distinction between Facts and Values.” Leo Strauss, **Natural Right and History**, Chicago & London: The University of Chicago Press, 1965, p. 8]

distinction, la question de savoir quel est le meilleur régime perd également son sens. La détermination de la nature du meilleur régime relève du droit naturel. En même temps, c'est cette différence, ou cet écart, qui distingue le droit naturel du droit positif. Lorsque l'universalité du droit naturel et son intelligibilité par l'esprit humain sont ignorées, la possibilité d'analyser le droit positif disparaît également. Strauss établit la distinction entre le droit naturel et le droit positif à travers la séparation entre la philosophie politique et la science politique³⁸⁰.

Les travaux d'Arendt s'inscrivent dans le cheminement incontournable de tous les penseurs traitant de la question des droits de l'Homme, et ont notamment fait augmenter la densité des débats sur le cosmopolitisme contemporain. « *Après Kant, c'est Hannah Arendt qui s'est tournée vers l'héritage ambigu du droit cosmopolite, et qui a disséqué les paradoxes au cœur du système d'État souverain fondé sur le territoire.*³⁸¹ » En France, deux critiques contemporaines du cosmopolitisme ont émergé autour du débat sur « le droit d'avoir des droits » formulé par Arendt. La première critique est exprimée par ceux qui défendent les positions de Burke et qui s'opposent à la Déclaration de 1789. Ils soutiennent qu'Arendt défend la priorité nationale de la politique. Pour justifier cette position, ils évoquent l'idée d'Arendt selon laquelle les droits de l'Homme ne peuvent être compris qu'au sein d'une collectivité nationale définie. Au centre de ces débats se trouvent des penseurs communautariens tels que Philippe Raynaud, Luc Ferry et Alain Renaut. Si Lefort et Rancière s'inspirent de la pensée d'Arendt, ils s'éloignent de la pensée communautaire dans la mesure où cette interprétation place Arendt dans une position conservatrice. Le deuxième point de vue évalue Arendt dans sa critique de l'hypocrisie de l'humanisme. Agamben soutient que le conflit entre les droits de l'Homme et l'État-nation est inévitable et que la violence émerge du rapport que ces deux éléments entretiennent. Il s'agit d'une critique dirigée contre l'humanisme qui est considéré comme abstrait à travers la vision d'Arendt qui estime les droits de l'Homme comme un concept abstrait et dysfonctionnel. Ceci est une interprétation radicale de la pensée d'Arendt. Lacroix soutient la possibilité d'une troisième lecture

³⁸⁰ Luc Ferry, **Philosophie politique I. Le Droit : la nouvelle querelle des Anciens et des Modernes**, Paris : PUF, 1984, p. 52 ; Leo Strauss, « History of Political Thought », **An Introduction to Political Philosophy : Ten Essays by Leo Strauss**, Hilail Gildin, Detroit : Wayne State University Press, 1989, p. 266.

³⁸¹ Benhabib, **The Right of Others**, p. 49. « *After Kant, it was Hannah Arendt who turned to the ambiguous legacy of cosmopolitan law, and who dissected the paradoxes at the heart of the territorially based sovereign state system.* »

qui assimilerait ces interprétations communautaires et radicales. Miguel Abensour affirme son intention de débattre du concept du politique des droits de l'Homme avec Étienne Balibar et Étienne Tassin à travers la pensée d'Arendt³⁸². La présente étude tentera également de présenter une lecture distincte de celle-ci à travers les pensées de Lefort et Rancière, qui sont elles aussi fondées sur le politique tout en plaçant, au centre de leurs travaux, les droits de l'Homme comme force créatrice de la démocratie.

La contribution de Strauss dans la définition de la crise qu'a connue la philosophie politique est indéniable. Toutefois, la raison pour laquelle Strauss est mis au second plan dans le lien que nous tentons d'établir entre les droits de l'Homme et la démocratie est due à sa disposition à revenir aux fondements. Luc Ferry soutient que la motivation à rétablir la philosophie politique à travers le retour vers la philosophie politique classique, qui est centrée sur l'idée que la politique est une imitation de l'ordre naturel, comporte un aspect antidémocratique. En effet, selon Ferry, la cosmologie établie par le monde grec ancien et la politique qu'il met en œuvre sont inévitables dans la mesure où celles-ci se basent sur une pensée hiérarchique. Ferry déclare que cela peut être mis en évidence à travers l'observation de l'ordre social selon Platon qui pense la notion de justice comme le fait que chacun occupe sa fonction et se maintienne à sa place, mais également par l'analyse de la cosmologie d'Aristote qui soutient que les choses devraient être à leur place naturelle. Selon Ferry, Strauss a en réalité idéalisé le concept de droits naturels dans l'intention de maintenir un tel ordre. Cependant, il est impossible de saisir les concepts modernes tels que les droits de l'Homme en se tournant vers les penseurs classiques comme le fait Strauss. Les droits de l'Homme, caractérisés par leur fondement sur la subjectivité, n'existaient pas dans la cosmologie grecque antique. Dans la période moderne, les droits de l'Homme sont également absents du totalitarisme. Dans ce contexte, Arendt fait également partie de ceux qui considèrent que la tendance conservatrice de Strauss implique le risque de « *sanctifier les inégalités naturelles, et même de les instaurer dans la hiérarchie politique et sociale* ».

³⁸² Voir l'article de Justine Lacroix, « The 'Right to Have Rights' in French Political Philosophy : Conceptualising a Cosmopolitan Citizenship with Arendt », **Constellations**, Vol. 22, n° 1, 2015, p. 80-82 ; voir également l'ouvrage de Lacroix et Pranchère, **Le Procès des droits de l'homme : Généalogie du scepticisme démocratique**, Seuil, 2016.

*de facto et légalement*³⁸³ ». Revenir aux penseurs classiques pour faire revivre la philosophie politique est une démarche périlleuse puisqu'elle entraîne des inégalités et, de manière intrinsèque, n'inclut pas la notion des droits de l'Homme. À cet égard, Ferry reproche à Strauss son incapacité de s'inscrire ni dans le courant classique, ni dans le courant moderne. Dans la pensée straussienne, les droits de l'Homme, en tant qu'extension des droits naturels, n'existent que pour préserver l'ordre et placer l'individu dans une position déterminée à travers cet ordre cosmique.

Strauss était un philosophe controversé à son époque du fait de son insistance sur les différends entre les penseurs classiques et modernes, son recours à la tradition de l'écriture ésotérique et son attitude critique à l'encontre de l'historicisme mais aussi des écoles dominantes du positivisme scientifique et social³⁸⁴. Pourtant, l'école straussienne ainsi que des affiliés en nombre relativement conséquent ont émergé au cours de la même période. Ces penseurs ont été fidèles à l'idée selon laquelle l'écriture et la rhétorique de Strauss comportaient un caractère dangereux. À cet égard, ils ont même préconisé d'instaurer un ordre élitiste philosophique, d'utiliser la religion à des fins politiques et de maintenir les masses sous contrôle à travers des « nobles mensonges ». Tous ces instigateurs rassemblés dans le courant néo-conservatiste ont eu pour effet de faire subir diverses critiques à Strauss et à ses affiliés³⁸⁵. Notamment en Amérique du Nord, les représentants de cette école ont ouvert de nouvelles voies sur des questions politico-pragmatiques. En France, l'étude du totalitarisme menée par les Nouveaux Philosophes après les années 1970 a rendu nécessaire le retour aux fondations strausiennes durant une certaine période. Dans cette portée, la pensée straussienne incluse dans la pensée française a subi des transformations. « [...] de même que la crise du marxisme tant sur les plans théorique (épuisement du paradigme du « marxisme structuraliste ») que pratique (déclin du Parti communiste) favorisent une réflexion qui emprunte à la tradition classique de la philosophie politique au moins en ceci qu'elle fait de l'URSS et des pays socialistes des cas d'un régime (*politeia*), au sens des Anciens, fondé tout à la fois

³⁸³ Ferry, **Philosophie politique I**, p. 41-44. Ferry soutient même que l'ouvrage intitulé **Natural Right and History (Droit naturel et Histoire)** de Strauss peut être considéré comme l'une des critiques les plus vives de la pensée des droits de l'Homme.

³⁸⁴ Smith, « Philosophy as a Way of Life : The case of Leo Strauss », p. 62.

³⁸⁵ **Ibid.**

sur une certaine forme de gouvernement, un certain principe qui organise le lien social, voire un certain type d'humanité. »³⁸⁶

Strauss, contrairement à ses contemporains, a consacré ses travaux à l'étude de la démocratie moderne et le totalitarisme, sans pour autant considérer ces régimes comme un phénomène propre à la modernité. Strauss inclut ces deux régimes dans sa propre pensée en tant que dimension avancée de la compréhension changeante de la nature et de la technologie. Il ne se consacre pas à l'évaluation de la manière dont la dimension symbolique dans le pouvoir a évolué dans ces régimes. Bien que Strauss ait rétabli la *politeia* comme modalité de division des sociétés, sa tendance à revenir à la pensée classique l'a empêché de surpasser la vision du totalitarisme qui consiste notamment à appréhender ce dernier comme la version moderne de la tyrannie classique. Pour ce qui relève du sujet de la présente étude, il est très important pour la pensée post-marxiste que Strauss soit contre les sciences sociales et qu'il détermine le rejet du politique par le marxisme. Le fait qu'il extraie la démocratie de la matrice théologico-politique et saisisse également la démocratie comme un mode de vie intelligible dans le sens tocquevillien, est également essentiel³⁸⁷. Considérant le politique dans le contexte de la *politeia*, Strauss occupe également un statut de précurseur par sa manière de considérer la philosophie politique comme un champ du politique plutôt que comme une discipline parmi les autres domaines de la philosophie comme le droit, l'esthétique ou l'économie.

4. Le retour des droits de l'homme en réponse à la crise de la philosophie politique dans les années 1980

Les droits de l'Homme sont devenus un sujet majeur de philosophie politique au début des années 1980³⁸⁸. Comme nous avons tenté de l'analyser dans les

³⁸⁶ Labelle et Tanguay, « Le retour de la philosophie politique en France », p. 4-5.

³⁸⁷ Samuel Goldman, « Beyond the Markers of Certainty : Thoughts on Claude Lefort and Leo Strauss », **Perspectives on Political Science**, 40:1, 2011, p. 32.

³⁸⁸ L'idée que les droits de l'Homme ont fait leur retour dans les années 1980 est désormais largement acceptée. Voir Catherine Colliot-Thélène, « L'interprétation des droits de l'homme : enjeux politiques et théoriques au prisme du débat français », **Trivium : Revue franco-allemande de sciences humaines et sociales**, 3, 2009, p. 1 ; Labelle et Tanguay, « Le retour de la philosophie politique en France », p. 3-4 ; Labelle et Thériault, « Le « retour » de la philosophie politique et la question de la démocratie », p. 3 ; Yves Couture, « Le renouveau français de la philosophie politique », **Monde Commun** 1, 1, Automne 2007, p. 3 ; Lacroix et Pranchère, **Le Procès des droits de l'homme**, p. 18 ; Cranston, « Are There Any Human Rights ? », pp. 1-17 ; Marcel Gauchet, « Les droits de l'homme ne

chapitres précédents, la réflexion sur les droits de l'Homme s'est développée dans le prolongement de la théorie des droits naturels, un des domaines les plus investis de l'histoire de la philosophie. Bien que populaire, aucune de ses concrétisations politiques n'a été considérée comme un sujet d'étude légitime pour la philosophie. Ni les déclarations universelles des droits de l'Homme en France et en Amérique — qui ont pourtant changé la face du monde au XVIII^e siècle — ni même son adoption par l'ONU en 1953 en tant que droits universels — un des principaux aboutissements de cet effort intellectuel les plus importants au sein de structures supranationales du monde contemporain — n'ont été abordés en philosophie avant les années 1980.

Après les années 1980, les droits de l'Homme sont devenus une sorte de *lingua franca*, comme l'affirment Lacroix et Pranchère, que se sont réapproprié les orphelins, les sans-papiers et les opprimés, mais aussi certaines catégories privilégiées de la société³⁸⁹. Certains les qualifiaient également, dans un usage courant, de « dernière religion séculière » ou, de manière ironique, d'« un nouvel opium du peuple ». Ils n'en sont pas moins presque devenus, pour beaucoup, la *dernière utopie* de l'humanité portant un véritable espoir³⁹⁰. « *Nous vivons sans doute dans l'« âge des droits » au sens où les droits de l'homme sont la seule idée politique et morale qui ait reçu une consécration quasi universelle [...] ou encore par la reconnaissance des droits de l'homme dans l'immense majorité des constitutions nationales.* »³⁹¹

Nous postulons que la philosophie politique, qui est un domaine important de la philosophie longtemps resté au second plan, a également été ravivé à cette période où la question des droits de l'Homme est devenue d'actualité. Durant cette période, un « retour » de la philosophie politique mais aussi des droits de l'Homme a été particulièrement évoqué dans la littérature sur le sujet. La philosophie politique est considérée comme ayant traversé une longue période de crise tout au long de ce siècle. Les droits de l'Homme sont apparus dans les débats philosophiques qui s'attachaient à des phénomènes concrets. Les droits de l'Homme sont alors considérés comme un facteur essentiel permettant à la philosophie politique de sortir

sont pas une politique », **Le Débat**, 1980/3, n° 3 : 3-21. ; GAUCHET, Marcel, « Quand les droits de l'homme deviennent une politique », **Le Débat**, 2000/3, n° 110, pp. 258-288.

³⁸⁹ Lacroix et Pranchère, **Le Procès des droits de l'homme**, p. 10.

³⁹⁰ Moyn, « Prologue » et « Épilogue », **The Last Utopia**, 2010.

³⁹¹ Lacroix et Pranchère, **Le Procès des droits de l'homme**, p. 6.

de sa crise. Les sujets traditionnels de la philosophie politique tels que la liberté, la domination, le politique, la démocratie, etc. ont de nouveau commencé à être débattus à travers les droits de l'Homme.

Le retour des droits de l'Homme dans la pensée philosophique n'est pas le seul phénomène marquant des années 1980. A également émergé une conception humanitariste qui se présente comme un humanisme contemporain. L'humanisme et l'humanitarisme sont tous deux des courants qui trouvent leurs origines au XIX^e siècle et qui sont issus de la notion d'« humanité ». Jusqu'à la date susmentionnée, la similitude entre ces deux courants n'avait engendré aucune tension ni confusion entre eux. La raison en est que l'humanisme présente une structure qui reflète une vision séculière du monde tandis que l'humanitarisme est centré sur la miséricorde et la solidarité chrétiennes. En substance, la différence considérable entre ces deux notions avait empêché tout rapprochement à leur origine³⁹².

Les droits de l'Homme, proclamés en 1948, étaient la visée des groupes chrétiens qui se considéraient comme anticomunistes et défendaient la civilisation occidentale. Les droits de l'Homme étaient alors considérés comme un instrument du néo-conservatisme. Il n'est toutefois pas possible d'en déduire pour autant que les droits de l'Homme se seraient répandus à la faveur de cette tendance, dans la mesure où cette conception restait circonscrite aux enceintes des organisations internationales. De plus, les droits de l'Homme n'ont pas suscité d'intérêt suffisant pour présenter un apport idéologique qui soit susceptible d'inspirer des mouvements de masse. L'association prolongée qui s'est établie au XVIII^e siècle entre les droits de l'Homme et les intérêts de classe s'est également poursuivie tout au long de ce siècle. Ceux-ci n'ont pas été de première importance, ni dans le processus de décolonisation d'après-guerre ni dans le mouvement de 1968. Dans un monde bipolaire, les droits de l'Homme ne trouvèrent une résonance réelle ni dans le modèle communiste ni l'État-providence représenté par l'économie de marché. Il est intéressant de noter que les événements politiques qui auraient pu donner lieu à des développements de la théorie des droits de l'Homme n'ont suscité aucune réappropriation. Comme l'affirme Moyn, les droits de l'Homme n'ont émergé que

³⁹² Craig Calhoun, « The Imperative to Reduce Suffering : Charity, Progress, and Emergencies in the Field of Humanitarian Action » in **Humanitarianism in Question : Politics, Power, Ethics**, éd.par. Michael Barnett et Thomas G.Weiss, Ithaca et London : Cornell University Press, 2008, p. 77-78.

lorsque les autres utopies ont échoué. À la suite de la défaite des Soviétiques à Prague, de l'assassinat d'Allende, de la désillusion provoquée par le « socialisme à visage humain » et bien d'autres, les droits de l'Homme ont commencé à évoluer en un discours adopté par les libéraux dans la lutte de l'Occident contre l'URSS³⁹³. Cela s'est manifesté dans la politique intérieure de l'Occident, principalement dans les débats sur les modalités d'établissement de la liberté sociale au sein de l'État. En politique étrangère, les États souverains ont conçu un nouveau type de colonialisme à la fin de la Guerre froide. Ces États ont commencé à se porter garants d'une norme internationale des droits de l'Homme. Ils sont intervenus sous couvert d'« aide humanitaire » (*humanitarian aid*) dans les anciennes colonies ou dans ceux qualifiés de pays les moins avancés. Tandis que les droits de l'Homme dans la politique intérieure étaient incontestablement la place forte de l'humanisme en tant qu'objectif, dans la politique étrangère, les droits de l'Homme en tant qu'instrument sont devenus un domaine investi par l'humanitarisme³⁹⁴.

L'ensemble de ces événements historiques et de ces approches philosophiques ont conduit à s'interroger pour savoir dans quel domaine les droits de l'Homme devraient être abordés. Les droits de l'Homme, qui ne peuvent devenir concrets que lorsqu'ils sont inscrits dans les lois en raison de leur caractère abstrait, apparaissent comme s'ils relevaient nécessairement du domaine du droit. Il est toutefois évident qu'il existe des situations où la loi ne suffit pas pour répondre aux problèmes spécifiques des droits de l'Homme. Au cours des cinquante dernières années, diverses luttes politiques ont vu le jour au nom des droits de l'Homme afin de satisfaire certaines revendications non satisfaites par les structures politiques existantes. Ces mouvements présentent une variété dans laquelle des thèmes anciens tels que la religion et la nationalité se mêlent à de nouveaux sujets tels que l'environnement, l'objection de conscience ou encore l'armement biologique. Ces revendications n'ont pas été portées par des acteurs tels que des organisations de la société civile ou des partis politiques au sein du système dominant, mais a principalement émergé en dehors de ce dernier. Les revendications sur des droits de l'Homme étaient considérées, au sein du système, comme faisant partie des

³⁹³ Moyn fait ici une distinction approfondie entre les « rights of man » et les « human rights ». Cette distinction est essentielle en ce qu'elle caractérise la différence entre l'humanisme et l'humanitarisme. Ce sujet sera traité dans les sections suivantes. Moyn, **The Last Utopia**, p. 12.

³⁹⁴ Voir Moyn, **The Last Utopia**, chap. I.

processus politiques ou de la politique conventionnelle, tout comme le sont les partis politiques. Cette approche conduit à l'incapacité d'appréhender les modalités d'organisation de l'accord social et à la restriction du champ du politique à la politique. Cette démarche qui comporte une telle carence agit principalement à travers des concepts liés à des compréhensions d'ordre sociologique (entre autres, les modalités d'organisation des mouvements, la nature des réseaux sociaux utilisés et développés, les groupes d'élite apportant leur soutien, etc.), plutôt qu'à travers des concepts désignant le conflit politique (tels que la domination, l'exclusion, l'oppression, l'inégalité, l'exploitation, etc.). Ainsi, ils s'accordent sur le fait que les mouvements sociaux ne peuvent en aucun cas modifier les structures sociales prédominantes, et de ce fait qu'ils ne peuvent avoir aucun rôle politique. Par ailleurs, la tentative d'explication de ces mouvements avec des éléments juridiques ou moraux consiste en une forme de camouflage. Ainsi, du fait de cette ignorance, ces revendications ainsi que celles et ceux qui se les approprient sont exclus des structures dominantes. Tels sont les inconvénients à considérer les droits de l'Homme à travers une lecture autre que politique. C'est pourquoi nous nous efforcerons de comprendre de quelles manières les droits de l'Homme ont été établis dans le domaine du politique, distinctement de domaines tels que la politique, l'économie et le droit.

Relativement à la question des droits de l'Homme en tant que sujet de philosophie politique, la distinction entre le politique et la politique sera constamment prise en considération dans la présente étude. La définition suivante de Gauchet nous éclaire dans cette distinction :

« Toutes les sociétés comportent une dimension politique. Dans une seule société, la nôtre (avec l'exception relativement brève et très circonscrite des démocraties antiques), il s'est développé un domaine politique à part, où les acteurs sociaux ont la latitude de faire de la politique. Le domaine des libertés démocratiques où les citoyens se réunissent pour débattre de la chose publique et peser sur elle dans le cadre d'une compétition ouverte pour le pouvoir. Je propose de réserver le politique à la désignation de l'essence politique de l'ensemble des sociétés humaines et de garder la politique pour désigner la spécificité de la politique démocratique, avec sa

différenciation caractéristique d'un secteur à part des autres activités sociales, axé sur la formation et le contrôle des gouvernements. »³⁹⁵

Dans les situations où la politique et le politique sont considérés comme non distinguables, les rôles fondateurs ou relevant de la politique de l'établissement du social sont assimilés aux pratiques institutionnalisées du politique. Quant aux luttes dans le domaine politique, ce sont les institutions qui sont prises pour référence. En définitive, un ordre et des pratiques sont obtenus dans lesquels différents groupes d'intérêts se font concurrence et parviennent à un consensus. Les luttes dans le domaine politique comportent des conflits et des antagonismes. Le fait que les conflits soient atténués, éliminés ou conciliés importe peu. L'attitude que les groupes adoptent mutuellement comporte un aspect productif. La politique peut être considérée comme une branche du social à l'image des disciplines telles que le droit et l'esthétique, ou à l'inverse, considérée comme une superstructure à l'instar de la conception marxiste. Le politique, en revanche, n'établit pas une telle relation avec la socialité. Cependant, dans un rétrécissement du champ du politique, à savoir une incapacité de le distinguer de la politique, le social et le politique sont en réalité équilibrés. Si le politique est le moment qui construit le social, ces deux concepts ne sont ni identiques ni équivalents. Le politique est une activité antagoniste qui perturbe l'ordre établi. Le politique, en tant que moment qui construit le social, ne possède pas de fondement spontané, ce dernier étant contingent et temporaire³⁹⁶.

Dans la section suivante, nous traiterons principalement de la crise de la philosophie politique et des réponses proposées à cette crise, puis du phénomène du « retour des droits de l'Homme » en concentrant notre attention sur la pensée française, qui, selon nous, occupe une place unique à la fois en philosophie politique et au sujet des droits de l'Homme.

4.1. La crise de la philosophie politique et l'essor des sciences sociales

La structure de la crise dans laquelle la philosophie politique s'est enfoncée a été identifiée pour la première fois par Leo Strauss dans son ouvrage intitulé *Qu'est-*

³⁹⁵ Gauchet, « Les Tâches de la Philosophie Politique », p. 293.

³⁹⁶ Voir Oliver Marchart, **Post-Foundational Political Thought : Political Difference in Nancy, Lefort, Badiou and Laclau**, Edinburgh University Press, 2007.

ce que la philosophie politique ? publié en 1959. Strauss soutient que la philosophie politique a décliné au cours de ce siècle et que les concepts qui lui sont propres ont été investis par les sciences sociales, et en particulier des sciences politiques et même du droit³⁹⁷. Il existe un consensus silencieux sur la détermination avancée par Strauss. Claude Lefort, en particulier, analyse Heidegger, Lacan, Jakobson et Lévi-Strauss jusqu'à leurs plus infimes différences ontologiques pour conclure que ceux qui révèlent la ruse de l'exploitation restent muets en ce qui concerne les événements politiques et la liberté. Pour Lefort, ce siècle porte une caractéristique dans laquelle la responsabilité intellectuelle n'a pas été assumée³⁹⁸. Le XX^e siècle fut marqué par des génocides, des destructions et les deux grandes guerres qui ont conduit à l'émergence d'un nouvel ordre mondial. Bien que cette période soit devenue un grand laboratoire pour la philosophie avec toutes ses turbulences politiques et sociales, un profond silence subsistait dans le domaine. Néanmoins, comme l'affirme Manent, malgré cette indifférence générale en philosophie, les sciences sociales ont poursuivi leurs efforts pour appréhender les enjeux sociaux et politiques. En Amérique du Nord notamment, des débats importants ont eu lieu entre les rationalistes des approches positivistes et les branches de la philosophie de l'histoire liées aux principes utilitaristes. En conséquence, même ceux qui soutenaient que Strauss avait excessivement dramatisé le sujet en affirmant que la philosophie politique était en voie de dépérissement, n'avaient du moins aucune difficulté à admettre que la philosophie politique, parmi d'autres domaines de la philosophie, n'était plus populaire au cours de ce siècle³⁹⁹.

Strauss considère que la philosophie politique a un lien direct avec la crise que traverse la pensée occidentale avec l'avènement de la modernité. Selon lui, ce qui s'est produit dans la modernité est précisément la transformation du moral et du politique : le *nomos* et la *historia* ont remplacé la *phusis* ; la polis et la science, quant à elles, ont remplacé la philosophie. Strauss souligne que la tension entre la philosophie et la politique présente depuis la Grèce antique a évolué vers la tension entre la philosophie et la science en raison d'une nouvelle compréhension de la

³⁹⁷ Leo Strauss, **What is Political Philosophy, What is Political Philosophy? And Other Studies**, Chicago & London: The University of Chicago Press, 1988, p. 10-11.

³⁹⁸ Claude Lefort, « La Question de la Démocratie », **Essais sur le politique XIX^e-XX^e Siècles**, Paris, Seuil, 1986, p. 17-18. (Dans la suite de ce texte, **Essais sur le politique XIX^e-XX^e Siècles** sera désignée par l'abréviation « EP ».)

³⁹⁹ Pierre Manent, « Le retour de la philosophie politique », **Politique et Sociétés**, trad. Alexandre Provencher-Gravel, vol. 22, n° 3, 2003, p. 179.

nature dans la modernité⁴⁰⁰. En outre, il est considéré que le problème straussien du recul de la philosophie politique s'accompagne d'autres facteurs : l'absence d'émergence de philosophes du système à l'instar de Kant, Hegel et Marx au XX^e siècle et ultérieurement, le progrès inexorable des domaines de la science et de l'histoire en lien à ces philosophes ; le fait que les grands philosophes de l'époque à l'instar de Husserl, Heidegger et Wittgenstein ne se soient pas directement intéressés aux sujets liés à la philosophie politique ; et enfin, l'existence d'un « manque de normativité » dans le peu d'études en relation avec la philosophie politique⁴⁰¹. Selon Strauss, au cours des cinquante dernières années, personne n'a réalisé en philosophie politique ce que Heidegger, pour le citer en exemple, a réussi en métaphysique⁴⁰².

Catherine Zuckert affirme que les présages de la fin de la philosophie politique ainsi que de l'histoire politique ont potentiellement préparé cet environnement depuis le début du XIX^e siècle.

« Au début du XIX^e siècle, G. W. F. Hegel a fait sa célèbre annonce de la fin de la philosophie en tant que recherche littérale de la sagesse, dans la mesure où elle avait culminé dans son œuvre en possession de la science ou de la connaissance. Plus célèbre encore, Karl Marx a retourné les idées de Hegel en convenant qu'il existait un cours normal du développement historique qui touchait à sa fin, tout en affirmant que ce développement était déterminé non pas par des idées, mais par les conditions matérielles de production. Les philosophes néo-kantiens qui ont succédé à Hegel et à Marx ont contesté l'assertion de ce dernier selon laquelle les idées n'étaient que des reflets ou des justifications idéologiques des conditions économiques sous-jacentes, en affirmant que les êtres humains n'ont aucune connaissance du "monde" indépendamment des catégories ou constructions mentales [...] »⁴⁰³

⁴⁰⁰ Strauss, **An Introduction to Political Philosophy: Ten Essays by Leo Strauss**, p. 159, 266.

⁴⁰¹ Manent, « Le retour de la philosophie politique », p. 179.

⁴⁰² Goldman, « Beyond the Markers of Certainty: Thoughts on Claude Lefort and Leo Strauss », p. 27-34.

⁴⁰³ *“In the early nineteenth century G. W. F. Hegel famously announced that philosophy as literally the search for wisdom had come to an end, because it had culminated in his work in the possession of science or knowledge. Even more famously Karl Marx stood Hegel on his head by agreeing that there was a necessary course of historical development that was coming to its end, but arguing that this development was determined by the material conditions of production, not by ideas. The neo-Kantian philosophers who succeeded both Hegel and Marx contested the latter's contention that ideas were merely reflections of, or ideological justifications for, underlying economic conditions by arguing that human beings do not have any knowledge of the “world” independent of mental categories or constructions [...]”* Zuckert, « Introduction : Political Philosophy in the Twentieth Century », p. 3.

Bien que Dana R. Villa ne soutienne pas entièrement les déterminations quantitatives, il déclare que des contributions importantes à la philosophie politique resteront tangibles même si les normes relatives aux attentes sont légèrement abaissées. Il énumère les philosophes de ce siècle qui se consacrent à la philosophie politique ainsi que leurs travaux importants comme suit : Leo Strauss, *Natural Right and History*, 1953 ; Eric Voegelin, *Order and History*, 1956–7 ; Isaiah Berlin, *Four Essays on Liberty*, 1969 ; Jürgen Habermas, *Structural Transformation of the Public Sphere*, 1963 ; Michael Oakeshott, *Rationalism and Politics*, 1962 et Hannah Arendt, *Origins of Totalitarianism*, 1951, *The Human Condition*, 1958 et *On Revolution*, 1963⁴⁰⁴. Il est également possible d'ajouter à cette liste, toujours dans la même période, les problèmes que Max Horkheimer et Theodor Adorno, membres de l'École de Francfort, ont abordés concernant la bureaucratie et l'autoritarisme dans la voie du développement social, ou encore l'interprétation de Heidegger et de Husserl dans la perspective de la philosophie politique contemporaine ainsi que l'émergence de courants néo-kantiens.

Pierre Manent est l'un des auteurs qui a caractérisé les raisons de la disparition ou du déclin de la philosophie politique. Pour lui, elle puise son origine dans la propagation du principe de la distinction fait/valeur sur lequel les sciences sociales sont fondées et elle doit sa prévalence à la théorisation de Max Weber. Toujours selon Manent, cette distinction en sciences sociales se reflète en philosophie sous la forme de la dualité de l'empirisme et du rationalisme. Suivant le point de vue de Manent, il existe de manière générale des jugements de valeur dans la philosophie politique, tandis que dans la conception positiviste, il est considéré que la science est indépendante des jugements de valeur et que celle-ci doit procéder en se basant sur les faits. Il soutient que la philosophie politique normative s'est attribué comme sujet ce qui devrait être plutôt que ce qui est. Par exemple, lorsqu'elle aborde le problème du régime, elle se préoccupe de déterminer le régime politique le meilleur et le plus juste ainsi que les moyens pour y parvenir. Les sciences sociales, en revanche, ne se positionnent pas de manière fondamentalement distincte des sciences naturelles. Lorsqu'elles étudient les régimes en tant qu'objet de connaissance, elles n'agissent pas avec des jugements de valeurs comme le bon et le juste ou des notions qu'elles

⁴⁰⁴ Dana R. Villa, « Hannah Arendt: From Philosophy to Politics », **Political Philosophy in the Twentieth Century: Authors and Arguments**, Catherine H. Zuckert, New York: Cambridge University Press, 2011, p. 108.

considèrent comme relatives. Dans la mesure où les sciences sociales examinent le factuel, elles excluent les questions soulevées par la philosophie politique. Elles prétendent qu'un certain nombre de postulats considérés comme objectifs et universels peuvent être réalisés. Pour Manent, un chercheur en sciences sociales — en raison de la multiplicité de lien qu'il entretient avec les individus et les disciplines — peut se prévaloir d'une approche plus objective et démocrate qu'un philosophe qui tente d'établir seul son système philosophique. Il va jusqu'à affirmer que la véritable crise vient de l'absence de collectivité en philosophie politique⁴⁰⁵.

À cet égard, bien que les sciences sociales aient émergé en réaction contre les Lumières, celles-ci n'ont jamais été dans un rapport antagoniste avec la démocratie. « *Elles [les sciences sociales] ont ainsi accompagné le déploiement de la démocratie moderne qui supposait, elle aussi, la substitution au fondement méta-social du pouvoir un fondement purement humain*⁴⁰⁶ ». Toutefois, Manent soutient que les sciences sociales mettent ces règles entre parenthèses au sujet du totalitarisme. Tout comme Arendt, Manent considère le totalitarisme en tant qu'*experimentum crucis* du siècle actuel. Pour lui, la philosophie politique tout comme les sciences sociales ont échoué à expliquer ce phénomène politique. La distinction stricte, au sens wébérien, qui devrait être observée entre la vie et la science a été vécue sous une forme unifiée dans le totalitarisme. « *Dans le communisme, la fusion fut imposée par le despotisme de la « science », au sens vulgaire du terme. Avec le nazisme, la fusion vint par le despotisme de la « vie », comprise d'une manière extrêmement vulgaire*⁴⁰⁷. »

Marcel Gauchet s'inscrit également dans la ligne de Manent à l'égard des sciences sociales. Il explique qu'au XX^e siècle, les sciences sociales se trouvaient également à l'aube d'une crise qu'elles ont néanmoins tenté de surmonter en procédant à une nouvelle répartition interne des rôles. Le droit politique, qui aborde la philosophie politique dans le domaine juridique, est apparu dans les sciences sociales. Cependant, dans une telle tentative de justification juridique des

⁴⁰⁵ Manent, « Le retour de la philosophie politique », p. 180-182.

⁴⁰⁶ Labelle et Thériault, « Le « retour » de la philosophie politique et la question de la démocratie », p. 4.

⁴⁰⁷ Manent, « Le retour de la philosophie politique », p. 184.

communautés politiques, l'approche normative des sciences sociales à l'égard du collectif est restée fragile⁴⁰⁸.

*« L'histoire alimente la perspective d'une science de la société en rupture avec les anciens modes de pensée de la chose collective. Elle nourrit l'ambition d'une science objective de la réalité sociale, d'une science des faits sociaux, en un mot, délivrée des illusions normatives qui étaient au cœur tant de la politique ancienne que des philosophies du droit naturel moderne. Ce sont l'histoire et la société qui sont capables d'expliquer la politique et le droit, en aucun cas le contraire. »*⁴⁰⁹

Selon Gauchet, il était nécessaire de se débarrasser de cette compréhension monopolistique que la science a imposée à l'histoire et à la société de manière générale et de revenir aux fondements dans une perspective juridique. Du reste, cette déficience devait être compensée par un fondement philosophique. Gauchet détermine une date du retour permettant cette démarche, à savoir la publication de l'ouvrage *Théorie de la justice* de John Rawls en 1971⁴¹⁰. Gauchet estime que cette condition, dans laquelle les sciences sociales se sont repositionnées sur le droit politique, a ouvert la voie au champ de la philosophie politique ainsi qu'à sa modernisation. Dans les sections suivantes, nous aborderons ce domaine dans lequel la philosophie politique est placée au cœur de la réflexion sur la base du droit et duquel s'est nourrie la pensée libérale.

4.2. La pensée du droit politique comme réponse à la crise de la philosophie politique : Rawls

Lorsque *A Theory of Justice* (*Théorie de la justice*) de John Rawls a été publié en 1971, l'ouvrage a été considéré comme un « grand récit » qui compensait le manque de normativité ressenti de longue date en philosophie politique⁴¹¹.

⁴⁰⁸ Gauchet, « Les Tâches de la Philosophie Politique », p. 286.

⁴⁰⁹ *Ibid.*, p. 285.

⁴¹⁰ *Ibid.*, p. 286.

⁴¹¹ L'affirmation selon laquelle les grands récits ne sont pas apparus au cours de ce siècle du fait qu'il n'y ait pas eu de philosophes s'intéressant directement à la philosophie politique est attribuée à Gauchet. Marcel Gauchet, « Marcel Gauchet : yeniden Bir 'Büyük Anlatı' [Un nouveau « Grand Récit »] », entretien réalisé par Zeynep Savaşçın, *Yurttaşını Arayan Demokrasi*, Istanbul : İletişim yayıncılık, 2013, p. 309. Gauchet, « Les Tâches de la Philosophie Politique », p. 286. ; Steven B. Smith, « Philosophy as a Way of Life : The case of Leo Strauss », *The Review of Politics*, Vol. 71, n° 1, (Hiver, 2009), p. 63 ; Zuckert, « Introduction : Political Philosophy in the Twentieth Century », p. 1 ; Labelle et Tanguay, « Le retour de la philosophie politique en France », p. 1 ; Couture, « Le renouveau français de la philosophie politique », p. 3.

L'influence de Rawls était telle que l'anecdote d'Alfred N. Whitehead dans laquelle il considère presque l'ensemble de la tradition philosophique occidentale comme une note de bas de page associée à Platon était désormais pertinente le concernant :

« Théorie de la justice est une œuvre systématique de grande envergure, puissante, profonde et subtile, dans le domaine de la philosophie politique et morale, et qui n'a pas son équivalent depuis que John Stuart Mill a écrit son œuvre, si on peut le comparer. [...] Les philosophes de la politique doivent désormais ou bien travailler à l'intérieur de la théorie de Rawls, ou bien expliquer pourquoi ils ne le font pas. »⁴¹²

Dans la présente section, nous tenterons de répondre dans une certaine mesure à l'appel de Nozick que nous venons de citer. Dans cette réponse, nous tenterons de préciser en trois points les raisons pour lesquelles nous n'avons pas inclus la philosophie politique de Rawls — malgré son importante contribution — dans le lien que nous avons établi entre les droits de l'Homme, le politique et la démocratie. Le premier est l'absence de réflexion par Rawls sur la relation profonde entre la morale et la politique et par conséquent l'autonomie du politique ; le deuxième est son désintérêt envers les problèmes de la philosophie politique classique et en particulier le problème du régime qui a émergé dans les traditions platonicienne et aristotélicienne ; et enfin, le dernier point, mais non des moindres, est qu'il considère les droits de l'Homme en tant que norme minimale. Un espoir fut partagé sur le fait que la crise caractérisée par Strauss serait surmontée grâce à Rawls. Cependant, bien qu'un tel parallèle ait été établi entre Strauss et Rawls, ce dernier ne s'est pas engagé dans les sujets qui, selon Strauss, auraient permis de relancer la philosophie politique. La théorie du contrat social, qui est l'un des éléments les plus essentiels de la pensée de Rawls, ne faisait pas partie des pratiques de la philosophie politique au sens straussien⁴¹³. En réalité, la principale contribution de Rawls à la philosophie politique est le droit politique qui est, comme le reconnaît Gauchet, l'une des formes qu'a recouvert la philosophie politique.

Gauchet affirme que la modernité a émergé au XVI^e siècle avec la transition des sociétés hétéronomes vers les sociétés autonomes. Ainsi, jusqu'à nos jours, trois vecteurs propres à la modernité ont influencé respectivement la philosophie

⁴¹² Robert Nozick, **Anarchie, État et Utopie**, traduit de l'anglais par E.D'Auzac, Paris: PUF, 1988, p. 228.

⁴¹³ Voir le sous-chapitre 3. 2. du chap. 3.

politique : la politique, le social-historique et le droit. Selon Gauchet, la transition du social-historique au droit s'est produite à l'époque de Rawls. Il soutient que les raisons de cette transition sont dues à l'absence de pensées révolutionnaires et par conséquent, à la disparition de l'idée de créer le futur. En réalité, cette évolution consiste, d'une certaine manière, en une disparition de la pensée reposant sur une appréhension de l'histoire comme une projection du futur. Dans la perspective historique, des sujets tels que l'individu et ses droits ainsi que le peuple, la nation, l'État, etc. sont considérés comme des réalités concrètes⁴¹⁴. « *C'est parce qu'il y a eu ce long travail pour produire et construire socialement l'individu doté de droits qu'il est devenu possible de faire fonds sur lui pour repenser l'ensemble social.* »⁴¹⁵ Gauchet affirme que le troisième vecteur, à savoir le droit politique, est fondamental en ce qui concerne les droits propres à la modernité. Nous avons mentionné que durant la période de crise de la philosophie politique, les sciences sociales avaient souffert des différentes retombées de cette crise. Nous avons également évoqué le fait que les sciences sociales ont surmonté cette crise grâce au droit politique. Gauchet déclare que ce vecteur a été initié par Rawls et poursuivi avec la *Théorie de l'agir communicationnel* de Jürgen Habermas en 1981. Selon Gauchet, Rawls émerge comme un philosophe du système à l'instar de Hegel et Marx et ouvre la voie à une importante théorisation politique⁴¹⁶.

Lors de l'écriture de son ouvrage *A Theory of Justice*, Rawls affirme avoir été influencé par deux théories politiques, à savoir l'utilitarisme classique du XVIII^e siècle et l'intuitionnisme, qui se détache du matérialisme et du positivisme⁴¹⁷. Rawls établit la théorie du contrat social en mobilisant les principes utilitaristes de la philosophie de l'histoire. Son objectif est de vulgariser la pensée libérale à travers la théorie du contrat social. Rawls défend le point de vue libéral selon lequel la bonne vie, le bien-être et le bonheur ne peuvent être atteints que par une participation libre. Il soutient par ailleurs, contrairement à Strauss, que les compréhensions de la bonne vie sont controversées. Selon lui, en vue d'évoquer la justice entre individus autonomes, ces appréhensions controversées de la bonne vie, c'est-à-dire les choses qui divisent les personnes, doivent être délibérément ignorées. Rawls nomme « voile

⁴¹⁴ Gauchet, « Les Tâches de la Philosophie Politique », p. 277.

⁴¹⁵ *Ibid.*, p. 287-288.

⁴¹⁶ *Ibid.*, p. 286.

⁴¹⁷ John Rawls, *A Theory of Justice*, Cambridge & Massachusetts: The Belknap Press of Harvard University Press, 1999, p. 34-36.

d'ignorance » (*veil of ignorance*) cet état d'ignorance dans le contrat social. Le voile d'ignorance (ou la position originelle [*original position*] selon une autre expression de Rawls) est décrit par les philosophes du contractualisme classique comme l'état de nature. Lorsque celui-ci est supprimé, chacun serait à même d'atteindre son autonomie à travers les institutions. La conception du contrat social moderne de Rawls est très contesté. Toutefois, il est important de ne pas omettre le fait que ce qu'il tente de réaliser ici consiste à mettre en évidence ce qui peut être potentiellement réalisé concernant les droits fondamentaux dans une situation où tous les individus sont égaux. Relativement à ce sujet, Rawls se base sur le principe de l'intérêt général. En effet, selon lui, un gouvernement qui traite toutes les personnes sur un pied d'égalité ne les rendra pas toutes égales, ni n'établira la justice. C'est seulement lorsque les inégalités qui en désavantagent certains sont éliminées que l'égalité sera de mise sur l'ensemble de la société. Il est possible que certains reçoivent plus que ce que certains autres possèdent, mais uniquement à condition que cela soit dans l'intérêt général et que les libertés fondamentales ne soient pas atteintes. Dès lors, ce principe entre en conflit avec les intérêts qui seront conséquemment distribués. La conception de Rawls de l'interventionnisme de l'État semble aussi réellement intervenir en ce lieu⁴¹⁸.

Rawls affirme qu'il existe une tension entre le caractère omniprésent, perméable et complexe des droits de l'Homme et l'introversion exigée par la souveraineté de l'État. En raison de cette tension, il tente de réduire le rôle des droits de l'Homme dans la justice internationale dans sa théorie de la justice distributive. Rawls considère les droits de l'Homme comme un principe organisateur pour tous les peuples et constitué par des institutions politiques ordonnées. Il énumère également la liste des droits fondamentaux de l'Homme comme le droit à la vie (les moyens de subsistance et la possibilité de vivre en sécurité), le droit à la liberté (être libre de l'esclavage et de l'esclavage moderne, la liberté de conscience suffisante pour garantir la liberté de religion et de pensée) et le droit à la propriété personnelle⁴¹⁹. Ceux-ci sont des droits qui ont été acceptés comme des extensions des droits naturels depuis Locke et qui représentent pour une large part la tradition anglo-saxonne en ce qui concerne l'approche. Ces droits sont également la génération

⁴¹⁸ Concernant le contrat social à propos duquel il nous est impossible d'entrer ici dans les détails, voir Rawls, « The Original Position », **A Theory of Justice**, p. 102-160.

⁴¹⁹ **Ibid.**, p. 180-186.

première/initiale qui exprime la pensée libérale américaine de nos jours, en d'autres termes les droits qualifiés de droits négatifs ou de droits civils et politiques⁴²⁰.

L'ouvrage principal dans lequel Rawls traite des droits de l'Homme sur la base d'une compréhension politique de la justice est l'un de ses travaux les plus récents, *The Law of Peoples* (*Le droit des gens*, 1993)⁴²¹. Tandis que chaque membre de la société participe à des contrats dans *A Theory of Justice*, chacun des participants devient le représentant des gens ou des peuples dans *The Law of Peoples*. La raison d'une telle disposition est la volonté de créer une condition préliminaire grâce à laquelle s'appliquera le droit international. Dans le même ouvrage, Rawls précise que la continuité de la paix ne peut être assurée que par un contrat social supra-étatique, dans lequel tous les droits fondamentaux sont assurés. Les signataires de ce contrat sont les peuples et non les États. La principale critique adressée à l'encontre de Rawls, qui identifie les peuples comme des signataires/sujets du contrat, consiste à désapprouver la classification de ces peuples selon leurs caractéristiques. Selon Rawls, les gens se répartissent en cinq catégories : les peuples libéraux (*liberal peoples*), les peuples décents (*decent peoples*), les sociétés hors-la-loi (*outlaw states*), les sociétés entravées par des conditions défavorables (*societies burdened by unfavorable conditions*) et les absolutismes bienveillants (*benevolent absolutisms*)⁴²². Rawls déclare également que les peuples bien ordonnés (*reasonable liberal peoples*) ou les peuples libéraux présentent trois caractéristiques :

« [...] un gouvernement constitutionnel et démocratique raisonnablement juste qui sert leurs intérêts fondamentaux ; des citoyens unis par ce que Mill appelle une "sympathie commune" ; et finalement, une nature morale. La première est institutionnelle, la seconde est culturelle et la troisième requiert un attachement ferme à une conception politique (morale) du droit et de la justice». ⁴²³.

⁴²⁰ Cette séparation des droits est fondée sur deux conventions (le Pacte international relatif aux droits civils et politiques et le Pacte international relatif aux droits économiques, sociaux et culturels) adoptées en 1966 et toutefois mis en vigueur en 1976 et 1977.

⁴²¹ Rawls affirme examiner dans ce livre les problèmes concernant les droits de l'Homme qu'il n'a pas pu expliciter de manière suffisante dans *A Theory of Justice*. John Rawls, *The Law of Peoples with « The Idea of Public Reason Revisited »*, USA : Harvard University Press, 2000.

⁴²² Rawls, *The Law of Peoples with « The Idea of Public Reason Revisited »*, p. 4.

⁴²³ "[...] a reasonably just constitutional democratic government that serves their fundamental interests; citizens united by what Mill called « common sympathies »; and finally, a moral nature. The first is institutional, the second is cultural, and the third requires a firm attachment to a political (moral) conception of right and justice." Rawls, *The Law of Peoples with « The Idea of Public Reason Revisited »*, p. 23-24.

S'il souligne que les peuples libéraux (*liberal peoples*) ont un caractère totalement moral, Rawls décrit également les peuples décents (*decent people*) comme présentant également une conception de la justice basée sur l'idée commune du bien. Les peuples décents ne possèdent pas de conception libérale et démocratique ni d'égalité de leurs citoyens dans la société. Néanmoins, ces peuples ne sont pas gouvernés par le despotisme ou la dictature, et sont des sociétés qui respectent les droits de l'Homme et ne résolvent pas leurs problèmes avec d'autres sociétés par la violence. Selon les mots de Rawls, ces deux premiers peuples sont des peuples bien ordonnés (*well-ordered societies*) et ont le droit de participer à la position originelle internationale. Les trois autres peuples ont été nommés respectivement État, société et absolutisme par Rawls à la place de « peuple »⁴²⁴. Les États hors-la-loi (*outlaw states*) violent les droits fondamentaux de l'Homme et résolvent les problèmes avec d'autres États par la violence ; les sociétés entravées par des conditions défavorables (*societies burdened by unfavorable conditions*) sont bien organisées en raison des conditions historiques, sociales et économiques – elles ont également la volonté d'être bien organisées – mais ne peuvent en aucun cas y parvenir en raison des circonstances ; quant aux absolutismes bienveillants (*benevolent absolutism*), bien que les droits fondamentaux de l'Homme soient respectés, les membres de la société sont privés du droit de s'exprimer dans le processus de prise de décision politique. À ces trois peuples, des sanctions peuvent être imposées aux premiers et des interventions dans leurs affaires intérieures peuvent même se justifier ; le deuxième doit être guidé et soutenu pour rejoindre les « peuples bien ordonnés » ; quant au troisième, rien ne peut être fait le concernant. En résumé, Rawls déclare que ce sont des membres égaux des peuples libéraux et décents qui peuvent prendre part au contrat social mondial. Les autres ne peuvent prétendre à ce droit que s'ils remplissent les conditions requises⁴²⁵.

Rawls déclare avoir réalisé un exercice de construction entre *The Law of Peoples* et la *Paix perpétuelle* de Kant. Il est toutefois possible de considérer que dans *The Law of People*, le principe selon lequel les peuples libéraux et décents peuvent mener des guerres contre des peuples qui ne le sont pas et s'ingérer dans

⁴²⁴ Rawls explique effectivement sous l'intitulé « Why Peoples and not States ? », à travers les deux premières distinctions, les raisons pour lesquelles les deux premières catégories sont considérées comme des peuples à la différence des autres. Rawls, **The Law of Peoples with « The Idea of Public Reason Revisited »**, p. 23-30.

⁴²⁵ *Ibid.*, p. 37.

leurs affaires intérieures, indique une situation dans laquelle un nouveau type d'humanitarisme instrumentalise les droits de l'Homme. Des conceptions de la justice mondiale sont mises en avant chez Rawls et ses défenseurs. Le centre des débats sur la justice politique se concentre désormais sur les droits fondamentaux. La critique formulée contre cette idée porte sur le fait que la justice et les droits sont également distribués et restreints par l'État et les institutions similaires. Habermas, l'un des représentants contemporains majeurs de l'École de Francfort, a développé une thèse solide sur l'autonomie privée (droits fondamentaux/libertés fondamentales) et l'autonomie publique (droits politiques) en soulignant l'importance de la participation politique. À cet égard, les droits de l'Homme sont une garantie et une condition préalable à la négociation collective. De cette manière, ils deviennent la seule voie permettant de garantir le libre exercice de l'ensemble des libertés fondamentales⁴²⁶. Ici, contrairement à Rawls, Habermas vise une évaluation des revendications politiques en termes de droits individuels plutôt qu'en termes de lien avec le principe d'utilité générale ou l'intégrité du corps politique. La raison qui a incité Habermas à engager une révision à propos de Rawls est qu'un débat a fait son entrée dans la littérature moderne avec ce dernier. Cette controverse a été lancée suite à la déclaration de Rawls selon laquelle il ne considérerait pas la démocratie comme intégrée aux droits de l'Homme. En rejetant la spécificité de la démocratie qui est produite et renforcée par les droits de l'Homme, il traite la démocratie comme une chose qui se communique et se distribue, tout comme dans la théorie de la justice distributive. Il s'agit d'une compréhension qui occulte l'importance des nouveaux droits, et ce même dans les démocraties de type occidental qui réduisent la démocratie à la victoire des urnes, c'est-à-dire même dans les conceptions minimalistes de la démocratie.

4.3. Le retour aux droits de l'homme en tant que sujet de philosophie politique dans la pensée française

Dans cette section, nous tenterons de déterminer la position spécifique des penseurs français dans les études et les approches dans le domaine des droits de l'Homme⁴²⁷. Les événements de mai 1968 et leurs effets dans diverses parties du

⁴²⁶ Jürgen Habermas, **Between Facts and Norms**, MIT Press, 1996, p. 127.

⁴²⁷ Will Kymlicka déclare dans son livre **Contemporary Political Philosophy** (1990) qu'il ne traitera pas des sujets tels que l'analyse conceptuelle du pouvoir, de la souveraineté ou de la nature du droit, et

monde peuvent potentiellement être présentés comme un signe de développement précoce qui a ouvert la voie à un changement dans l'évaluation des droits de l'Homme. Ces développements ont permis de réévaluer les concepts classiques mais également les écoles dominantes dans la vie de la pensée française de l'époque.

« Ce « tournant » philosophique français vers les droits n'est pas le simple décalque des débats anglo-américains. Sa spécificité tient dans l'attention particulière portée en France à l'ontologie sociale sous-jacente aux discours des droits, et donc à la tension entre leurs prémisses individualistes et les nécessités de la vie collective. »⁴²⁸

Cependant, les droits de l'Homme n'étaient pas un sujet de prédilection dans le milieu intellectuel des autres régions ni dans la philosophie française avant les années 1980, c'est-à-dire la période ayant été identifiée comme celle d'un réel retour aux droits de l'Homme. Il existe certaines raisons historiques expliquant le caractère inopérant de la notion des droits de l'Homme dans la pensée française. Pour résumer les propos de Lacroix et Pranchère, en dépit de sa nature succincte, les effets destructeurs de la période de la Terreur (1793-1794) ont particulièrement persisté dans l'inconscient historique après la proclamation de la Déclaration française. Les conséquences négatives des efforts des Jacobins visant à rétablir le pouvoir par la loi afin d'empêcher la persistance de la Révolution et de la « tyrannie de la majorité » se sont poursuivies dans les siècles suivants. À cette époque, quand bien même les idées de Rousseau sur l'établissement d'une entité souveraine avec la participation du peuple, avec un accent sur la volonté générale, ont été incluses dans l'article 6 de la Déclaration française⁴²⁹, celle-ci est restée un idéal. En raison de tous ces facteurs, les opinions sur la Déclaration sont restées négatives dans la plupart des milieux, même deux siècles plus tard⁴³⁰. En plus de ces raisons historiques, les écoles et les

que ceux-ci sont d'anciens sujets populaires. Il affirme que les sujets traités sont principalement déterminés par des débats évaluant les politiques et les institutions politiques. Cet ouvrage est au centre des débats sur la philosophie politique contemporaine. Dans la deuxième édition du livre, réalisée douze ans plus tard, il déclare avoir ajouté, en dehors de la tradition anglo-saxonne, deux autres chapitres consacrés à l'analyse des innovations apportées par la pensée française à la philosophie politique et qu'il ne pouvait présager : *La Citoyenneté* et *Le Multiculturalisme*. Will Kymlicka, « Preface to the Second Edition », **Contemporary Political Philosophy**, Oxford : Oxford University Press, 2002, p. xii.

⁴²⁸ Lacroix et Pranchère, **Le Procès des droits de l'homme**, p. 18.

⁴²⁹ Article 6 : « La loi est l'expression de la volonté générale. Tous les citoyens ont droit de concourir personnellement, ou par leurs représentants, à sa formation. Elle doit être la même pour tous, soit qu'elle protège, soit qu'elle punisse. Tous les citoyens étant égaux à ses yeux sont également admissibles à toutes dignités, places et emplois publics, selon leur capacité, et sans autre distinction que celle de leurs vertus et de leurs talents. »

⁴³⁰ Lacroix et Pranchère, **Le Procès des droits de l'homme**, p. 18-19.

mouvements dominants de la pensée française ont également influé sur le soulèvement de la question des droits de l'Homme. La section suivante sera consacrée à l'analyse de ces effets.

4. 3. 1. Les influences du structuralisme et du marxisme sur la philosophie politique française

Jusque dans les années 1980, les courants qui ont guidé la philosophie française étaient généralement sous l'influence du structuralisme et du marxisme. Labelle et Tanguay résument parfaitement l'état de la vie intellectuelle française en vigueur au XX^e siècle :

« Après avoir longtemps été assimilée, en France, à une manière désuète, voire archaïque, d'aborder les problèmes politiques par les praticiens des sciences sociales, du marxisme ou par les philosophes néo-nietzschéens ou néo-heideggeriens (Jacques Derrida, Jean-François Lyotard, etc.), le déclin du marxisme et l'incapacité des sciences sociales à discuter autrement que sous l'angle des « jugements de valeur » les questions normatives ont modifié la donne et redonné un souffle nouveau à la philosophie politique. »⁴³¹

Comme nous l'avons mentionné précédemment, la portée académique des droits de l'Homme chez les philosophes français ne s'est pas étendue avec les mouvements de mai 1968. En dépit du fait que l'ONU ait déclaré 1968 « l'Année des droits de l'Homme » en raison de ces événements politiques, aucun éveil sur la question n'a eu lieu ni en France ni ailleurs dans le monde. Lors des mouvements de 1968, les droits de l'Homme « [...] sont restés secondaires en tant que concept organisateur et quasi inexistants en tant que mouvement ⁴³² » et « [...] personne durant le bouleversement mondial de 1968 ne pensait le monde meilleur qu'ils réclamaient comme un monde gouverné par les "droits de l'homme" ⁴³³ ». Frédéric Worms fait remarquer que les droits de l'Homme, qui n'ont pas été au centre de l'attention de l'idéalisme mondial dans les années 1940, qui n'ont pu émerger face aux guerres et aux génocides dans les années 1950 et qui ont été totalement absents

⁴³¹ Labelle et Tanguay, « Le retour de la philosophie politique en France », p. 4.

⁴³² « [...] remained peripheral as an organizing concept and almost nonexistent as a movement "Moyn, *The Last Utopia*, p. 2.

⁴³³ « [...]no one in the global disruption of 1968 thought of the better world they demanded as a world to be governed by 'human rights'" Moyn, *The Last Utopia*, p. 3.

des mouvements de jeunesse ou encore des actions anticolonialistes des années 1960, ont réapparu de manière surprenante et sans raison apparente au début des années 1980, soit près de 200 ans après leur proclamation⁴³⁴. Contrairement aux précédentes, aucune déclaration n'avait précédé cette émergence. Richard Wolin affirme que les mouvements étudiants de 1968 et les effets qu'ils ont suscités à l'échelle mondiale sont davantage associés à un autre phénomène important de la pensée française, soit la « mort du structuralisme⁴³⁵ ». Le fait que les droits des femmes, des homosexuels, des Noirs et même des prisonniers aient été évoqués dans les mouvements sociaux après les événements de 1968 a provoqué l'émergence de divers sujets, ébranlant ainsi le trône des structuralistes.

De nombreuses écoles et penseurs structuralistes ont existé et leurs perspectives ont exercé une influence en partant des études linguistiques jusqu'à l'analyse des structures matérialistes. Le structuralisme qui est une école extrêmement dominante de la pensée française s'est traditionnellement développé à partir des pensées de Freud, de Marx et de Lévi-Strauss. Le structuralisme français moderne, ou le post-structuralisme, ou encore le radicalisme français se basent essentiellement sur les interprétations des pensées de Marx par Althusser ainsi que celles de Freud par Lacan⁴³⁶. Ce courant qui s'est poursuivi de manière intense des années 1930 jusqu'aux années 1980 est représenté par Claude Lévi-Strauss, Roland Barthes, Jacques Lacan, Michel Foucault et Jacques Derrida⁴³⁷. Richard P. Appelbaum soutient que dans l'attitude générale du structuralisme, le sujet cognitif n'y est pas négligé, mais que celui-ci est banalisé et placé dans une position déterminée par la structure. Lorsque les structuralistes examinent les structures objectives telles que la politique, l'idéologie, l'économie, le droit, etc., ils ne considèrent pas les individus et les relations au sein de ces structures comme autant d'éléments déterminants. Appelbaum souligne que l'un des aspects les plus critiqués

⁴³⁴ Frédéric Worms, **La philosophie en France au XXe siècle : moments**, Paris : Gallimard, 2009, p. 558. L'idée selon laquelle les droits de l'Homme ont connu un retour dans les années 1980 s'est généralisée. Colliot-Thélène, « L'interprétation des droits de l'homme : enjeux politiques et théoriques au prisme du débat français », p. 1.

⁴³⁵ Richard Wolin, « From the 'Death of Man' to Human Rights : The Paradigm Change in French Intellectual Life, 1968-86 », **The Frankfurt School Revisited and Other Essays on Politics and Society**, New-York, London : Routledge, 2006, p. 171-172.

⁴³⁶ Concernant la discussion du structuralisme français selon le point de vue d'Althusser, voir Richard P. Appelbaum, « Born-Again Functionalism? A Reconsideration of Althusser's Structuralism », **Critical Sociology** 1979, 9:18, p. 18-33.

⁴³⁷ Mark Lilla, « Introduction : The Legitimacy of the Liberal Age », **New French Thought : Political Philosophy**, Princeton, New Jersey : Princeton University Press, 1994, p. 12.

du structuralisme réside dans le fait que les personnes sont considérées uniquement comme les figurants des structures, mais également que le phénomène de classe est lui-même appréhendé comme une simple structure⁴³⁸. L'une de ses caractérisations particulièrement saisissantes pour la présente étude est que le structuralisme en anthropologie ne considère pas les tribus et les communautés primitives comme des sociétés, arguant l'absence de division dans ces organisations⁴³⁹.

En conséquence de tout cela, la pensée de gauche, dominée par le structuralisme en général et le structuralisme marxiste en particulier, semble avoir rejeté le domaine des droits de l'Homme ainsi que leur nature réelle jusqu'aux années 1980. Alors même que le concept de l'humain n'était pas considéré comme un sujet académique, l'évolution soudaine d'un tel contexte antihumaniste vers l'humanisme nous permet d'établir un cadre large et général :

« La littérature de langue française sur les droits de l'homme s'est accumulée depuis les années 1980, après une longue période pendant laquelle la notion avait été soit négligée, soit tenue en suspicion par les discours théoriques dominants. Au plan philosophique, durant environ deux décennies, la critique du sujet et de la métaphysique de la subjectivité, dans laquelle se retrouvaient les disciples de Heidegger, un certain marxisme et diverses variétés de cette mouvance que l'on désigne sous le nom de structuralisme, avaient conjugué leurs effets pour rendre douteuse la consistance théorique de l'idée des droits de l'homme. S'y ajoutaient, du côté de la pensée de gauche, la méfiance à l'égard du droit en général, dont beaucoup considéraient avec Marx que sa fonction essentielle était de servir un État lui-même au service de la classe dominante, ainsi que la polarisation politique extrême des années 1960 et 1970, au regard de laquelle les droits de l'homme, du fait de leur universalité et par conséquent de leur neutralité par rapport aux clivages politiques et sociaux, étaient supposés ne pas avoir de pertinence politique. »⁴⁴⁰

La renaissance des droits de l'Homme, qui s'inscrit dans l'humanisme des Lumières, tant dans le contexte historique que dans le fondement intellectuel, a nécessairement conduit au retour de l'humanisme. Seulement, la question « Quelle sorte d'humanisme ? » devrait également être soulevée à ce moment. L'humanitarisme, qui a émergé en tant qu'humanisme et se définit même en tant

⁴³⁸ Appelbaum, Ibid, p. 18-33.

⁴³⁹ Malcolm Waters, **Modern Sociological Theory**, SAGE Publications Ltd., 1994, p. 122-126.

⁴⁴⁰ Colliot-Thélène, « L'interprétation des droits de l'homme », p. 1.

qu'humanisme contemporain, apparaît comme une idéologie qui entrave les droits de l'Homme à un moment où ceux-ci ont justement eu l'opportunité de se réaliser avec tous leurs idéaux⁴⁴¹. L'émergence de l'Homme en tant que sujet ainsi que les événements politiques ont façonné la pensée humaniste contre le structuralisme.

Celui qui a contribué à étendre la portée la question des droits de l'Homme en France est Alexandre Soljénitsyne, également lauréat du prix Nobel de littérature en 1970 avec ses œuvres révélant la réalité des camps de la mort en URSS. Ce phénomène politique, qualifié d'« effet Soljénitsyne⁴⁴² » dans la littérature, a exercé une influence directe tant au niveau de la solidarité des intellectuels français qu'au niveau national, mais également sur leur réaction aux formations extra-étatiques. Comme le note Lefort, bien qu'il ait existé d'autres sources et témoignages révélant la terreur socialiste avant Soljénitsyne, ceux-ci n'étaient guère pris au sérieux par la gauche radicale. L'effet escompté n'a été obtenu qu'avec l'ouvrage de Soljénitsyne *L'Archipel du Goulag* (1974). Curieusement, ce travail a ouvert la voie à des mouvements et des études dissidents en France comme nulle part ailleurs. Lefort affirme que cet ouvrage occupe une place essentielle pour la gauche française dans la mesure où il a provoqué un éveil de conscience contre le socialisme et a contribué à l'installation du discours sur les droits de l'Homme⁴⁴³. Toutefois, il est nécessaire de garder à l'esprit que les travaux de Lefort sur le totalitarisme, le marxisme, le stalinisme et la bureaucratie ont commencé à une date précoce, même avant la publication de l'œuvre de Soljénitsyne. Lefort, à l'instar d'Arendt, a identifié le phénomène du totalitarisme dans les années 1950 et a réalisé des études audacieuses à ce sujet pour devenir pratiquement le porte-parole de la gauche antitotalitaire au fil du temps. Il a également rédigé le livre intitulé *Un homme en trop*, dans lequel il interprète l'ouvrage de Soljénitsyne qui a fui le régime soviétique et a dévoilé à l'Occident la réalité dans les camps de concentration sous une forme documentaire.

⁴⁴¹ Nous tenterons de traiter cette question conjointement aux droits de l'Homme dans la partie de la présente étude portant sur Rancière ainsi que dans la conclusion. Le libéralisme a commencé à s'appropriier les droits de l'Homme en tant qu'expression à la même période où le structuralisme marxiste et la pensée antihumaniste ont perdu de leur influence.

⁴⁴² Wolin, « From the 'Death of Man' to Human Rights », p. 176.

⁴⁴³ Claude Lefort, « L'Archipel et Nous », **Un Homme en Trop : Réflexions sur 'L'archipel du Goulag'**, Paris : Seuil, 1976, p. 10. Par ailleurs, concernant le débat autour de la portée politique de l'œuvre de Soljénitsyne et les raisons pour lesquelles la gauche française a nécessité autant de temps pour commencer à reconnaître la réalité totalitaire dans les pays socialistes de l'époque, voir notamment le chapitre I de l'ouvrage de Lefort, « L'Archipel et Nous », p. 9-44.

À l'image de Platon qui examine l'origine de « l'homme démocratique » dans *La République*, Lefort analyse « l'homo sovieticus » de Soljénitsyne⁴⁴⁴ :

*« Depuis peu, le marxisme change de ton ; il se pare d'une phraséologie libérale, tandis qu'un petit nombre d'idéologues, qui se présentaient auparavant comme les gardiens intransigeants de la doctrine, se retournent contre lui. Chacun sait d'où est venu le choc. La découverte de l'ampleur du système concentrationnaire en Union soviétique, sous l'effet d'un flot d'informations diffusées par les victimes du Goulag, au premier rang desquelles Soljenitsyne, puis les initiatives des dissidents dans l'ensemble des États socialistes, tirant parti des Accords d'Helsinki pour réclamer le respect des droits de l'homme, ont semé le plus grand trouble dans les esprits. »*⁴⁴⁵

En outre, les personnes à l'image de celles fuyant les « champs de la mort » au Cambodge, les « Boat people » du Vietnam, celles tentant d'échapper aux conditions inhumaines suite à l'invasion des Soviétiques en Afghanistan ou encore les opposants fuyant les pays socialistes suite à l'effet Soljénitsyne, ont commencé à s'adresser aux institutions supranationales comme l'Acte final d'Helsinki, qui est devenu à l'époque la garantie des droits de l'Homme. Les droits de l'Homme étaient envisagés comme pratiquement l'ultime recours face aux événements politiques⁴⁴⁶. En outre, ces événements politiques, qui se sont produits hors des frontières, ont eu tendance à se transformer en discours publics efficaces en France. À tel point que dans l'hexagone, « [...] *human rights at the end of the 1970s became the 'incontestable benchmark – the alpha and omega – of any future politics* »⁴⁴⁷.

La critique du totalitarisme ainsi que la désillusion vécue à l'égard du marxisme concernant l'idée de révolution étaient désormais débattues par la gauche intellectuelle sans aucune censure. Il est nécessaire de ne pas omettre le fait que ces développements, qui ne semblent pas exceptionnels de nos jours, étaient remarquables pour cette période. Les critiques à propos de ces sujets ont en réalité émergé plus tôt, au milieu des années 1970, dans les travaux des Nouveaux Philosophes, un groupe influent de la pensée française et représenté par des penseurs tels que les anciens maoïstes à l'instar de Bernard-Henri Lévy et d'André

⁴⁴⁴ Labelle et Tanguay, « Le retour de la philosophie politique en France », p. 5.

⁴⁴⁵ Lefort, « Droits de l'Homme et Politique », **ID**, p. 46-47.

⁴⁴⁶ Wolin, « From the 'Death of Man' to Human Rights... », p. 176-177.

⁴⁴⁷ **Ibid.**, p. 177.

Glucksmann⁴⁴⁸. Ils ont donné lieu à la diffusion des droits de l'Homme dans les médias, et en particulier aux yeux des gens ordinaires, et par conséquent à une attitude antitotalitaire généralisée dans la société. Malgré les apports positifs de ces penseurs, les solutions qu'ils ont proposées concernant la nécessité de mettre le champ de la morale au premier plan tout en réduisant celui de la politique ont également empêché la résolution complète de la question du totalitarisme. Ces penseurs, qui rejetaient totalement la politique et par conséquent l'aspect concernant le politique de la politique tout en soulignant l'aspect moral, ont émis une critique vulgaire du totalitarisme avec les postmodernistes. Tout comme dans le marxisme, leur incapacité à percevoir le caractère relevant du politique de ces droits a également engendré le risque de condamner les droits de l'Homme à leur état embryonnaire précédant leur renouveau.

4.3.2. Les deux phases théoriques et pratiques du retour aux droits de l'homme dans la pensée française

Il est possible de considérer qu'il existe trois étapes concernant le retour, ou l'entrée, des droits de l'Homme dans la philosophie française. La première étape de cette réapparition est la prise de conscience provoquée par les mouvements de 1968 ; la deuxième consiste en une prise d'élan avec l'« effet Soljénitsyne » ; et enfin, la troisième est l'acquisition d'une orientation intellectuelle avec la « Solidarité ou le Mouvement polonais ». Cet événement historique a empêché les droits de l'Homme d'être l'objet d'une certaine idéologie et a créé le consensus des « droits de l'Homme pour tous ». Cet événement politique, qui est en réalité un mouvement très local, peut se résumer comme la constitution inédite d'un syndicat non communiste dans un

⁴⁴⁸ Si le groupe des Nouveaux Philosophes affirmait à chaque occasion que Lefort et Cornelius Castoriadis avaient des liens avec la revue qu'ils avaient fondée, **Socialisme ou Barbarie** (1945-1967) ainsi qu'avec son milieu, cette proximité a été réfutée par les deux penseurs. Cette propagation du phénomène du totalitarisme dans la pensée française a simultanément fait de la démocratie moderne et de sa nature des sujets examinés par des revues ainsi que leur cercle à l'image d'**Esprit** et celles plus libérales telles que **Commentaire** fondée par Raymond Aron. Voir Couture, « Le renouveau français de la philosophie politique », p. 9 ; voir également Dick Howard, **The Specter of Democracy**, Columbia University Press, 2002, p. 37. Dick Howard, « Claude Lefort : A Political Biography », **Claude Lefort : Thinker of the Political**, Martín Plot, Palgrave Macmillan, 2013, p. 17. Concernant l'étendue des innovations que les Nouveaux Philosophes ont également apportées à la pensée française, voir Edgar Morin, « Ce qui a changé dans la vie intellectuelle française », **Le Débat**, n° 40 (1986/3) : 78. Concernant les liens entre les Nouveaux Philosophes et Michel Foucault, voir également Wolin, « From the 'Death of Man' to Human Rights... », p. 171-185.

pays membre du Pacte de Varsovie⁴⁴⁹. Par conséquent, ce mouvement présente une importance majeure en ce qu'il met en évidence la possibilité de revendiquer des droits, et ce même dans les organisations et les ordres sociaux les plus stricts.

Ferry et Renaut affirment qu'il existe deux phases du retour aux droits de l'Homme en France qui suit la perspective de la solidarité polonaise. La première phase, selon les termes de Ferry et Renaut, est la phase optimiste, c'est-à-dire le début des événements. À ce stade se manifeste l'espoir que la liberté, mais aussi la politique puissent être établies comme « les fondements des droits de l'Homme ». Les réflexions sur cet événement, dans lequel théorie et pratique s'entremêlent de manière inédite, ont été exprimées pour la première fois en 1980 sous l'initiative de la revue *Esprit*. Un débat intellectuel a vu le jour dans le cadre du thème « Les Droits de l'Homme sont-ils une politique ?⁴⁵⁰ ». Plus tard, ces débats sont devenus un sujet répandu après avoir été publiés dans les revues qui constituent le centre de la pensée française telles que *Libre* et *Le Débat*. Les orientations des débats ont été déterminées par Lefort, Paul Thibaud, Gauchet, Ferry et Renaut. En particulier, les écrits de Lefort, à la fois sur cet événement, mais également ses premiers travaux sur le totalitarisme, ont assuré l'acquisition d'une dimension incontestable des droits de l'Homme dans la vie de la pensée française. Cette importance a permis de considérer un « moment Lefort » dans la réflexion sur les droits de l'Homme⁴⁵¹. « à partir des

⁴⁴⁹ La présente étude ne mentionnera pas les détails historiques du Mouvement polonais, qui est le phénomène déterminant des débats sur les droits de l'Homme. Celui-ci sera uniquement analysé au regard de l'interprétation provoquée en Europe en cette période de la volonté de la Pologne, qui a été gouvernée par un régime communiste jusqu'en 1980, d'être dirigée par un syndicat non communiste. Avec la Solidarité qui a initié ce mouvement, a été proposée la possibilité d'une « reconstruction de l'autonomie sociale » fondée sur les droits de l'Homme. Ferry et Renaut, **Philosophie politique III. Des Droits de l'Homme à l'Idée Républicaine**, p.10. L'une des études hautement techniques portant sur cette potentialité est l'article de Paul Thibaud de 1983, « Droit et Société », *Esprit*, (Mars, 1983) p. 85-90. Bien que Mark Lilla s'interroge sur la raison pour laquelle ce fut ce mouvement et non les autres événements politiques similaires de dimensions variables qui a déclenché ce phénomène, celui-ci ne parvient pas à formuler une réponse précise. Lilla, « Introduction », p. 14.

⁴⁵⁰ La revue en question est « Pologne : un défi, un espoir » d'*Esprit* parue en février 1981. Ces débats se sont poursuivis de manière intense dans des revues telles que *Libre*, *Le Débat* et *Commentaire*. Trois ans après cet événement, Ferry et Renaut, qui ont pris ce débat comme point central, ont publié leurs travaux dans lesquels ils tentaient d'identifier des bases solides pour défendre l'humanisme juridique et les droits de l'Homme. Voir Ferry et Renaut, **Philosophie politique III : Des droits de l'homme à l'idée Républicaine**. Voir également Luc Ferry et Alain Renaut, « Penser les droits de l'homme » *Esprit*, (Mars, 1983), p. 67-84. La version abrégée et légèrement modifiée de cet article suivant le sujet de l'ouvrage se trouve dans Luc Ferry et Alain Renaut, « How to Think About Rights », **New French Thought Political Philosophy**, Mark Lilla, Princeton, New Jersey : Princeton University Press, 1994, p. 148-155. Concernant les travaux connexes de Thibaud qui détermine cette perspective, voir Paul Thibaud, « Droit et politique », *Esprit*, Mars 1980 : 3-21 ; et Thibaud, « Droit et société ».

⁴⁵¹ Justine Lacroix, « A Democracy without a People ? The 'Rights of Man' in French Contemporary Political Thought », **Political Studies**, vol. 61, 2013, p. 677.

*droits de l'homme on peut fonder autre chose qu'une protestation : une pratique politique [...] les droits de l'Homme peuvent inspirer une politique*⁴⁵² ». En définitive, un événement politique a conduit à des controverses sur des sujets et des concepts tels que la politique, la démocratie, la citoyenneté, etc. à travers la notion des droits de l'Homme⁴⁵³. « [...] se dire « pour » les droits de l'homme et « contre » leurs transgressions redevenait rituel, là où, dans les décennies précédentes, la vulgate de la critique marxiste du droit comme simple fiction formelle destinée à garantir et à recouvrir les réalités de l'exploitation imposait au contraire à l'égard des principes de 1789 une pratique de la démystification et de la dérision. »⁴⁵⁴

Le consensus qui s'établit au fil de tous ces débats marque un moment essentiel dans la généalogie des droits de l'Homme en France. Auparavant, les droits étaient considérés comme hautement formels et individuels, et ce en particulier par les intellectuels de gauche. Cependant, depuis ces événements politiques, les droits ne sont plus ni formellement ni fondamentalement pensés en rapport avec la bourgeoisie⁴⁵⁵. Avant cette période, dans la pensée de gauche et en particulier dans le marxisme, les droits de l'Homme sont compris dans les droits individuels et se distinguent des droits civils. Le marxisme, qui traite telles quelles les pensées de Marx sur les droits de l'Homme, considère que ces droits appartiennent au domaine moral, indépendamment du domaine politique de l'individu. Ce consensus, qui s'est formé grâce aux droits de l'Homme, a également donné une inflexion libérale au discours des postmarxistes. Lefort, en tant qu'auteur des textes les plus influents de cette période, compte parmi ceux qui observent cette évolution dans la pensée politique française. En relation avec ces changements, il expose la vie théorique comme suit : « [...]il est temps de le signaler, cette question-là surgit dans les conditions historiques où nous sommes, elle témoigne d'une sensibilité nouvelle au politique et au droit⁴⁵⁶. »

Dans le prolongement de la contextualisation proposée par Ferry et de Renaut, la seconde phase du retour aux droits de l'Homme dans la pensée française se manifeste par l'absence de concrétisation des transformations sociales attendues en

⁴⁵² Thibaud, « Droit et Politique », p. 3, 10.

⁴⁵³ Lacroix et Pranchère, **Le procès des droits de l'homme**, p. 19.

⁴⁵⁴ **Ibid.**, p. 8.

⁴⁵⁵ Lefort, « Droits de l'Homme et Politique », **ID**, p. 46-47.

⁴⁵⁶ **Ibid.**, p. 46.

réponse aux événements politiques précédemment détaillés : « *Il est certain qu'il y a trois ans, au moment où nous avons publié le numéro « Droit et politique » (mars 1980), il nous semblait qu'un nouveau rapport à la politique s'annonçait à partir de la référence aux droits de l'homme et du développement de mouvements sociaux orientés non vers l'apparition du bon pouvoir mais à la conquête de nouveaux droits et au changement des valeurs sociales. Pour plusieurs raisons, ces attentes ont été déçues.* »⁴⁵⁷

Ferry et Renaut qualifient de « phase pessimiste » cette étape de désillusion vis-à-vis de la politique des droits de l'Homme qui était censée accomplir le changement social et la justice. Dès lors que cette politique fondée sur les droits de l'Homme commençait à ne plus remplir sa fonction, la question des droits de l'Homme risquait de perdre de son actualité. Par conséquent, Ferry et Renaut soulignent la nécessité de reconsidérer les droits de l'Homme à travers un lien qui doit être établi entre ces droits et les acquis sociaux, plutôt qu'à travers une relation directe avec la politique⁴⁵⁸. C'est précisément à cette époque qu'ont commencé à émerger les philosophes arendtiens et néo-aristotéliens, qui ont annoncé le retour de la philosophie politique accompagnée de pratiquement tout le reste. Les débats ont commencé à prendre forme autour d'un concept relativement nouveau et fécond, à savoir « le politique ».

L'entrée du politique dans la pensée française a lieu au Centre de Recherches Philosophiques sur le Politique, fondé par les penseurs post-fondationalistes Jean-Luc Nancy et Philippe Lacoue-Labarthe en 1980, avec une série de séminaires portant sur le thème principal du « retrait du politique ». Les penseurs actifs de la période ont été invités à ceux-ci. Les participants ont été appelés à s'interroger sur l'essence et le rôle du politique dans le débat traditionnel autour de la controverse (l'accord) ou du conflit entre la philosophie et la politique⁴⁵⁹. Nancy et Lacoue-Labarthe formulent l'invitation au séminaire comme suit : « *Prise comme question philosophiques, et sous l'angle de ce que nous avons provisoirement nommé l'essence du politique, la question du politique fait apparaître la nécessité de*

⁴⁵⁷ Thibaud, « Droit et Société », p. 89.

⁴⁵⁸ Ferry et Renaut, **Philosophie Politique III : Des Droits de l'Homme À L'Idée Républicaine**, p. 10-11.

⁴⁵⁹ Jean-Luc Nancy et Philippe Lacoue-Labarthe, « Avertissement », **Rejouer le politique : Travaux du centre de recherches philosophiques sur le politique**, Éditions Galilée, 1981, p. 9.

s'interroger sur ce qui rend possible le rapport social comme tel, c'est-à-dire aussi sur ce qui ne le constitue pas comme simple rapport (lequel n'est jamais donné), mais sur ce qui s'y implique d'une « déliaison » ou d'une « dissociation » à l'origine du fait politique lui-même. »⁴⁶⁰.

Jean-François Lyotard, Claude Lefort, Alain Badiou, Jacob Rogozinski, Philippe Soulez, Luc Ferry et Étienne Balibar ont répondu à l'appel du Centre⁴⁶¹. Lefort a participé à ces colloques avec son célèbre article « La Question de la Démocratie » dans lequel il annonce une restauration de la philosophie politique⁴⁶². Ce séminaire, auquel Rancière a également participé, marque le début de leur dialogue silencieux avec Lefort. Lefort et Rancière abordent le second retour des droits de l'Homme à travers le politique et fondent leurs travaux sur cette base. Le débat sur le politique en tant que fondateur de la socialité et principe générateur de la démocratie constitue également, de façon manifeste, le point central de leurs travaux à partir de cette étape.

4.3.3. Les approches du lien entre la démocratie et les droits de l'homme dans la pensée française

Comme nous avons tenté de l'expliquer plus haut, la spécificité de la pensée politique française est d'avoir fait de l'expérience totalitaire un sujet d'étude légitime et d'avoir mené des études sur les droits de l'Homme et la démocratie à travers cette interrogation. Les travaux relatifs à la philosophie politique réalisés en Amérique du Nord ou en Allemagne témoignent d'une distanciation par rapport au sujet du totalitarisme. Le fait d'associer le totalitarisme à Marx n'est pas spécifique à la pensée française⁴⁶³. Avant que les opinions des dissidents soviétiques se répandent

⁴⁶⁰ Jean-Luc Nancy et Philippe Lacoue-Labarthe (dir.), «Avertissement», **Le retrait du politique**, Éditions Galilée, 1983, p. 9.

⁴⁶¹ Oliver Marchart, «The Second Return of the Political : Democracy and the Syllogism of Equality », **Critical Dissensus : Reading Rancière**, Paul Bowman et Richard Stamp, Continuum Books, 2011, p. 129.

⁴⁶² Lefort, « La question de la démocratie », **EP**, p. 17.

⁴⁶³ Compte tenu de l'étude d'Arendt sur le totalitarisme **The Origins of Totalitarianism**, ce fait a été ignoré par l'intelligentsia française durant une longue période. Cette censure ne s'est pas appliquée uniquement à Arendt. De la même manière, l'ouvrage **The Open Society and Its Enemies**, dans lequel Karl Popper affirme que les philosophies politiques tels que Platon, Hegel et Marx étaient historicistes et pouvaient donc avoir des tendances totalitaires, n'a été traduit en français qu'en 1979, soit trente-quatre ans après sa publication initiale. Haarscher, **Philosophie des droits de l'homme**, p. 8. Étant donné que l'ouvrage a été traduit en turc en 1967, cet exemple témoigne potentiellement de la résistance catégorique des intellectuels français à associer Marx à la pensée totalitaire.

presque partout, y compris en France, la démocratie de type soviétique était jusqu'alors considérée parmi les intellectuels comme un système juridique à l'instar de la démocratie occidentale⁴⁶⁴. *« Alors que le marxisme en faisait, au mieux, une conséquence du socialisme, censé réaliser la « démocratie réelle » (par-delà la « démocratie formelle » ou « bourgeoise ») par la transformation des rapports de production, au pire une « superstructure » mensongère du système capitaliste, la philosophie politique renaissante lui a conféré une nouvelle dignité .»*⁴⁶⁵

L'approche des droits de l'Homme à travers le phénomène du totalitarisme a également conduit à l'émergence de deux grandes attitudes relatives à la démocratie dans la pensée française : *« [...]un processus de dépolitisation (par eux, la démocratie se diluerait dans les sphères non conflictuelles de l'économie, de la culture et de la morale) et comme un processus de politisation (par eux, des sphères non politiques, telle l'éducation, seraient investies par les pratiques conflictuelles de la démocratie politique. »)*⁴⁶⁶ Nous tenterons d'examiner les modalités de création et les réflexions sur ces démarches dans la section suivante.

4.3.3.1. Les approches de la démocratie

Selon Catherine Colliot-Thélène, il est possible d'ajouter à la première de ces positions les philosophes tels que François Furet, Marcel Gauchet et Pierre Manent qui sont également qualifiés de penseurs néo-tocquevilliens. Ces philosophes se sont inspirés des idées de Tocqueville, mais également de Benjamin Constant. Tocqueville voyait dans ses œuvres l'esprit des lois comme un rempart majeur contre une éventuelle tyrannie de la majorité, le considérant ainsi comme un moyen de

Dans le discours d'ouverture d'un prix décerné à Lefort au nom d'Arendt en Allemagne, le théoricien du droit Dick Howard déclare à Arendt et Lefort qu'une résistance s'était développée non seulement dans la communauté intellectuelle française, mais également dans celle de l'Allemagne en ce qui concerne les sujets qu'ils traitent. Dick Howard, « Introducing Claude Lefort : From the Critique of Totalitarianism to the Politics of Democracy », **Democratija**, 11, Winter, 2007, p. 62. Voir le chapitre II pour plus de détails sur le sujet. Alain Caillé, quant à lui, présente ce problème d'absence de prise en compte de Lefort comme un éloignement entre ses études sur la politique et la science politique. Il affirme que par conséquent, Lefort est relativement ignoré, même s'il est aussi productif que Rawls et Habermas, en particulier dans des pays comme les États-Unis et l'Allemagne, où les positions positivistes de la science politique sont plus prépondérantes. Alain Caillé, « Claude Lefort, les sciences sociales et la philosophie politique », **La démocratie à l'œuvre : autour de Claude Lefort**, Claude Habib et Claude Mouchard, Éditions Esprit, 1993, p. 51.

⁴⁶⁴ Zbigniew Brzezinski, **The Grand Failure: The Birth and Death of Communism in the Twentieth Century**, New York: Charles Scribner's Sons, 1989, p. 13.

⁴⁶⁵ Labelle et Tanguay, « Le retour de la philosophie politique en France », p. 5.

⁴⁶⁶ Lacroix et Pranchère, **Le Procès des droits de l'homme**, p. 28.

préservé la démocratie. De ce fait, de la vision de ses héritiers, les droits et la mise en œuvre de la négociation démocratique sont également traités sur la base des institutions. En 1988, à l'occasion du bicentenaire de la Révolution française, *Le Dictionnaire critique de la Révolution française* est publié sous la direction de François Furet et Mona Ozouf avec la contribution des auteurs tels que Marcel Gauchet, Luc Ferry, Pierre Rosanvallon et Philippe Raynaud. Cet ouvrage, dans lequel la pensée libérale réinterprète la Révolution française, place la Déclaration française des Droits de l'Homme ainsi que ses principes au centre et analyse les notions de l'État souverain, de l'intérêt général, etc. en partant de la monarchie absolue⁴⁶⁷. Si toutes ces études suggèrent que la réflexion se déplace vers la Déclaration française des Droits de l'Homme, la réalité est tout autre. En effet, bien qu'ils aient considéré cette Déclaration en tant que fonction fondatrice des institutions, mais également en tant qu'approche nécessaire pour la participation citoyenne, ils ont en réalité considéré la question de la déclaration relativement à la révolution comme close⁴⁶⁸. Les libéraux français défendent l'idée que la Déclaration américaine est plus aboutie et complète en comparaison de la Déclaration française. Effectivement, ils soutiennent que dans la Déclaration américaine, inspirée de Montesquieu plutôt que des principes rousseauistes, la distinction entre le pouvoir et la société n'est pas imprécise et que la loi limite le pouvoir à travers diverses institutions.

Le second groupe est composé de Claude Lefort et Étienne Balibar qui ont été influencés dans une certaine mesure par la pensée marxiste et qui avancent des interprétations radicales des droits de l'Homme, ainsi que Jacques Rancière et Alain Badiou à d'autres égards. Ce cercle qui propose une nouvelle lecture de gauche est conscient que les droits sont des revendications libératrices et que ces dernières constituent une ouverture vers l'avenir. En ce sens, la révolution démocratique n'est pas encore achevée dans la mesure où elle ne se résume pas uniquement à des dispositions institutionnelles. Grâce aux luttes sociales qui ont émergé avec de nouveaux droits s'est répandue l'idée que la démocratie est un régime qui protège également ces droits. Contrairement aux positions des libéraux français, les penseurs de gauche français insistent davantage sur la productivité de la notion de droit dans la

⁴⁶⁷ Colliot-Thélène, « L'interprétation des droits de l'homme », p. 3.

⁴⁶⁸ Colliot-Thélène, « L'interprétation des droits de l'homme », p. 3-4 ; Lacroix, « A Democracy without a People ? », p. 682-683.

Déclaration française entre le pouvoir et la loi. Ils s'accordent sur le fait que la Déclaration est une création à l'encontre de la forme établie du politique⁴⁶⁹.

Gauchet affirme que malgré la distance que la philosophie politique entretient avec le droit politique, la relation ambiguë qu'elle établit avec la démocratie présente un risque. Quelle que soit la définition de la démocratie adoptée, l'idée que la démocratie soit un régime permettant l'ouverture de l'espace fondé sur l'expression de la parole doit être la définition qui détermine le point de départ. En effet, la tension traditionnelle entre philosophie et politique⁴⁷⁰ a commencé à s'accroître après les années 1980 sous la forme d'une opposition entre philosophie et démocratie. Ici, la philosophie politique est amenée à établir une relation plus profonde avec la démocratie afin d'éviter une nouvelle situation de crise⁴⁷¹. À cet égard, tout en discutant d'une part de la question de savoir si cette relation peut être établie par le biais des droits de l'Homme, sont avancés d'autre part dans ce cadre des problèmes tels que celui de savoir si une politique des droits de l'Homme est fondamentalement réalisable, ou encore sur quelles bases les droits de l'Homme doivent être fondés.

Pour toutes ces raisons que nous avons tenté de présenter ici, les libéraux français, mais également la plupart des penseurs anglo-saxons ainsi que théoriciens allemands du droit considéraient que la philosophie politique serait ravivée par le droit politique. Par ailleurs, la démarche explicative des manières dont les droits de l'Homme sont traités à l'égard du politique dans la pensée française nécessite également un examen plus détaillé.

4.3.3.2. Les deux approches de la politique des droits de l'homme : le cosmopolitisme moderne et le politique

Le caractère abstrait du discours sur les droits de l'Homme et la diversité de ses acteurs révèlent que ces droits sont immuables, concordants et incomplets. De nos jours, les débats actuels sur les droits de l'Homme ont commencé à traiter de la signification et des possibilités d'une politique ou d'une loi fondée sur les droits sans

⁴⁶⁹ Colliot-Thélène, « L'interprétation des droits de l'homme », p. 3-4.

⁴⁷⁰ Voir Hannah Arendt, « Philosophy and Politics », *Social Research*, vol. 57, 1990 : p. 73-103.

⁴⁷¹ Labelle et Thériault, « Le 'retour' de la philosophie politique et la question de la démocratie », p. 8.

perdre son aspect philosophique, plutôt que des discussions purement philosophiques sur les fondements et la teneur des droits. Bien qu'il existe de nombreuses approches, nous analyserons ici celles qui examinent les possibilités qu'une politique des droits de l'Homme est susceptible d'offrir en vue d'une démocratisation. Il existe deux approches qui représentent cette position. Nous aborderons la première approche à travers sa structuration de la politique des droits de l'Homme dans le cadre d'une conception du droit ouvrant au cosmopolitisme de la citoyenneté mondiale, et la seconde à travers le caractère agonistique et procédural du fondement de la politique des droits de l'Homme qui permet aux droits de former un terrain de lutte politique dynamique.

James Tully fait valoir que cette attitude à l'égard des droits de l'Homme représente deux traditions. Dans la première tradition qu'il nomme le Projet des Lumières ou la Grande tradition des droits de l'Homme des Lumières (« High Enlightenment tradition of Human Rights »), l'application des droits de l'Homme requiert comme condition préalable l'existence d'un ensemble d'institutions juridiques, politiques et économiques.

« Parmi ces institutions essentielles se trouve l'État moderne. Elle jette les bases des droits de l'homme et remédie à leurs violations. Déclarer, projeter puis diffuser ces institutions à travers le monde ; être socialisé à ces droits ; et les exercer en leur sein, c'est être sur la voie universelle du développement jusqu'à un point d'aboutissement universel qui est appelé illumination moderne. Cette tradition est devenue dominante au XIX^e siècle et reste primordiale de nos jours. C'est le point de vue des droits de l'homme depuis la perspective d'un législateur qui détient le pouvoir de projeter les droits et les institutions dans le monde »⁴⁷².

Cette idée trouve en réalité son fondement dans deux essais complémentaires de Kant : *Idée d'une histoire universelle d'un point de vue cosmopolitique* (1784) et *Vers la paix perpétuelle* (1795). Ce puissant mouvement actuel est qualifié en tant

⁴⁷² “Among these necessary institutions is the modern-state. It establishes the basis for human rights and remedies their violations. To declare, Project, and then spread these institutions around the world; to be socialized into them; and to exercise human rights within them is to be on the universal path of development to a universal endpoint, which is called the modern enlightenment. This tradition became dominant in the nineteenth century and it remains paramount today. It is the view of human rights from the perspective of a legislator who has the power to Project rights and institutions over the world.” James Tully, « Two Traditions of Human Rights », **Human Dignity, Human Rights and Cosmopolitan Ideals : Essays on Critical**, Matthias Lutz-Bachmann et Amos Nascimento, Ashgate Publishing, 2014, p. 140.

que cosmopolitisme kantien, également connu sous le nom de cosmopolitisme moderne⁴⁷³. Rawls, l'un des représentants du cosmopolitisme moderne, s'inscrit dans une position controversée :

*« Pour Kant, l'essence du ius cosmopoliticum était la thèse selon laquelle toutes les personnes morales étaient membres d'une société mondiale dans laquelle elles pouvaient éventuellement interagir les unes avec les autres. Rawls, en revanche, considère les individus comme des membres de peuples et non comme des citoyens cosmopolites. »*⁴⁷⁴

Rawls considère les droits de l'Homme comme des droits de première génération/droits fondamentaux et soutient la nécessité des institutions régulières grâce auxquelles ces droits sont promulgués. Rawls réduit l'idée du cosmopolitisme moderne dans la mesure où il considère les droits de l'Homme comme une norme minimale. S'agissant des violations des droits de l'Homme qui sont en dehors de cette norme — tout comme les États qui s'octroient le droit de violer les droits des migrants ou encore de mener des actions militaires dans d'autres pays —, les penseurs à l'image de Rawls s'opposent au cosmopolitisme kantien. En effet, celui-ci adopte une perspective de justice internationale centrée sur l'État. Cette position n'est pas unique à Rawls. Face à ces problèmes, ceux adhérant au cosmopolitisme kantien comme Thomas Pogge et Charles Beitz prennent également position en faveur de la justice distributive⁴⁷⁵.

Tout comme Rawls, Robert Nozick qui est l'un des penseurs libéraux de la génération de Rawls, restreint les droits de l'Homme aux droits civils et politiques qui font partie des « droits de première génération ». La défense des droits sociaux et économiques/droits de seconde génération est laissée aux socialistes, aux communautariens ainsi qu'aux conservateurs. L'une des principales raisons d'opposition à ces droits, qui sont également considérés comme des droits positifs, réside dans le fait que quand bien même leur réalisation serait impossible, leur mise

⁴⁷³ Tully, « Two Traditions of Human Rights », p. 140. Ce sujet sera détaillé dans la section 2.2. du chapitre 2.

⁴⁷⁴ « For Kant, the essence of ius cosmopoliticum was the thesis that all moral persons were members of a world society in which they could potentially interact with one another. Rawls, by contrast, sees individuals as members of peoples and not as cosmopolitan citizens. » Seyla Benhabib, **Dignity in Adversity : Human Rights in Turbulent Times**, UK : Polity, 2011, p. 8.

⁴⁷⁵ Benhabib, **The Right of Others**, p. 72-83.

en pratique serait par ailleurs trop coûteuse. En revanche, en comparaison de ceux-ci, il est possible de faire des droits négatifs une loi, quoique à un niveau minimal⁴⁷⁶.

Ceux considérés comme des droits de l'Homme universels sont les droits civiques et politiques. Cette acception témoigne des grandes lignes de la pensée libérale et des défenseurs de Rawls. De plus, comme nous avons tenté de l'analyser plus haut, c'est en réalité Rawls qui a explicitement tracé la ligne distinguant « les peuples où les droits de l'Homme sont applicables » et « les peuples qui ne parviennent pas à accéder aux droits de l'Homme ». L'intérêt pour les droits de l'Homme en Amérique du Nord s'est accru après les événements de septembre 2001. Toutefois, cet intérêt concernait surtout la question de savoir si le droit international affaiblit ou renforce la souveraineté des États. Le droit des États à l'autodétermination, qui est qualifié de troisième génération des droits de l'Homme, en d'autres termes l'idéal normatif de l'autonomie démocratique d'un peuple, pose un problème en particulier au regard des sanctions appliquées par les États-Unis. Lorsqu'ils ont eu pour intention de répandre l'idéologie de la guerre mondiale contre le terrorisme, les États-Unis ont trouvé particulièrement problématique la position changeante de la souveraineté étatique dans le droit international, qui détermine l'orientation des droits de l'Homme. Le cosmopolitisme moderne présente de nombreuses perspectives. Néanmoins, la raison pour laquelle le cosmopolitisme concernant les droits de l'Homme n'est pas inclus dans la présente étude se trouve dans leur objectif d'établir un ordre moral-juridique considéré comme étant positif par les perspectives libérales. De toute évidence, les positions de Rawls se sont répandues dans le domaine de la philosophie politique dans le contexte du cosmopolitisme moderne et ont suscité de vifs débats. Ces positions ont été introduites en France par Luc Ferry et Alain Renaut, qui proposent des perspectives néo-kantiennes⁴⁷⁷.

La deuxième tradition mentionnée par Tully est que les droits de l'Homme et la démocratie vont de pair. Il s'agit d'une compréhension des droits de l'Homme que les individus réclament et se proposent mutuellement, plutôt que d'une

⁴⁷⁶ Nozick, **Anarchy, State and Utopia**, p. 265-268.

⁴⁷⁷ Daniel Tanguay, « Un Tournant pragmatique dans la philosophie politique d'Alain Renaut ? », **Monde Commun** 1, 1, Automne 2007, p. 27.

compréhension des droits de l'Homme dans le cadre des institutions ou sous une condition institutionnelle.

« Ils acquièrent leur force normative en étant évalué de manière réflexive, interprétés et négociés en passant... Il existe une pluralité d'institutions politiques, économiques et juridiques dans lesquelles les droits de l'homme peuvent être réalisés ; et celles-ci aussi tirent leur légitimité du fait qu'elles sont ouvertes à la contestation des personnes et des peuples autodéterminés qui leur sont soumis. »⁴⁷⁸.

Dans cette compréhension, où les institutions ne sont pas placées au premier plan, les droits de l'Homme sont acquis par des revendications et des moyens démocratiques non violents. Tully qualifie cela de tradition « démocratique » ou de « coarticulation des droits de l'Homme ». Selon lui, ses origines remontent au XVIII^e siècle et cette tradition demeure secondaire au regard de celle des droits de l'Homme des Lumières. Cette compréhension, mineure selon le point de vue de Tully, sera mise en évidence dans la présente étude. Seront discutées les positions de Lefort et Rancière en tant que deux éminents représentants de cette tradition, dans laquelle se rencontrent les pensées de Marx et Arendt.

Lorsque l'on considère l'histoire récente, les mouvements sociaux initiés par les Noirs pour l'obtention des droits de citoyenneté ont changé la société américaine et les mouvements anti-régime en Europe de l'Est et en Asie ont aussi progressivement fait diminuer l'oppression totalitaire. Ces phénomènes indiquent que les droits de l'Homme portent un certain potentiel dans les faits. Au-delà d'établir des limites aux gouvernements en tant que droits négatifs, les droits de l'Homme sont désormais considérés comme une force positivement exploitée et qui entraîne les masses. Ils sont également pensés comme une dynamique propulsive qui réalisera la transformation sociale et comme une possibilité qui permettra le renouvellement de la créativité démocratique. La philosophie politique contemporaine nous incite à débattre de la reconnaissance, de l'identité, des limites et du politique. Cette volonté fait nécessairement des droits de l'Homme un élément essentiel. Lefort et Rancière, que nous examinerons dans deux principaux chapitres

⁴⁷⁸ "They gain their normative force by being reflexively tested, interpreted and negotiated en passant... There is a plurality of political, economic, and legal institutions in which human rights can be realized; and these too gain their legitimacy from being open to contestation of self-determining persons and peoples who are subject to them." Tully, « Two Traditions of Human Rights », p. 140.

de la présente étude, se focalisent sur la crise vécue par la philosophie politique et tentent de résoudre cette crise dans leur propre terminologie en se concentrant sur les réponses apportées à cette crise ainsi qu'aux philosophes qui abordent ce sujet.



DEUXIÈME PARTIE :
LA RELATION ENTRE LE POLITIQUE ET LES DROITS DE L'HOMME
DANS LA PENSÉE DE CLAUDE LEFORT

Dans ce chapitre, on essaiera d'analyser la contribution à la pensée politique française faite par Claude Lefort via le politique. Cette analyse nous donne en même temps les indices à propos de comment sa pensée politique évolue. Sans même se référer aux sources secondaires, les œuvres de Lefort elles-mêmes guident facilement au lecteur sur ce sujet. Lefort dit que -si on l'exprime brièvement- son idée principale va de « la critique de bureaucratie et de stalinisme » vers « la théorie du totalitarisme et de la démocratie via le totalitarisme »¹. En raison du contenu de notre étude, on fera place à la critique de bureaucratie et de stalinisme de Lefort autant que la critique de totalitarisme et de démocratie permet. Ce n'est pas du fait que certaines périodes de la pensée lefortienne sont plus importantes ou comme on le prétend, certaines conceptualisations de Lefort sont plus convenants à la sloganisation. Les deux propositions de Lefort « une dissolution des repères de la certitude » et « un lieu du pouvoir est vide »² prennent leurs parts de cette lecture en sloganisant ou la réduction qui arrive à toutes les théories réussies. C'est pourquoi, comme on limite le contenu de cette étude (même si il n'a pas l'intention de sloganisation) en suivant la philosophie politique via les problématiques actuelles, dans ce chapitre, on traitera

¹ Claude Lefort nous dit lui-même que cette idée principale est comme ça. V., Lefort, « L'Image du Corps et le Totalitarisme », **ID**, p.159-176.

² Olivier Marchart dit que, quand on regarde les études sur Lefort, cette lecture en sloganisant est répandue. Quand on fait une courte recherche littéraire sur Lefort, on remarque aisément que cette situation est comme ça. Le problème dans la sloganisation, c'est qu'en ratant la dimension et le contexte dans les autres études de Lefort, de parler seulement sur les résultats de sa pensée. Marchart, "The Machiavellian Moment Re-Theorized: Claude Lefort", **Post-Foundational Political Thought**, p. 86. Pour pouvoir comprendre les études de Lefort, il faut en priorité pouvoir comprendre les interprétations qu'il fait via les autres penseurs et comment il atteint les conséquences intellectuelles des événements. Lefort exprime les incertitudes, les difficultés et les problèmes, seulement avec les tensions, les dilemmes, les impasses et les paradoxes. On peut voir que dans ses études, généralement, au lieu d'atteindre les conséquences, il est plutôt adroit de faire connaître les questions. Donc, lire Lefort via seulement les résultats obtenus auxquels on pense signifiera de rater son expérience qui enrichit le lecteur et d'ignorer son terrain de combat. James D.Ingram, "The politics of Claude Lefort's Political: Between Liberalism and Radical Democracy" **Thesis Eleven**, 2006, N°:87, p. 42.

les critiques de totalitarisme et de démocratie de Lefort via l'axe principal du politique. On ne veut pas dire qu'on ne touchera pas à ses œuvres de la période précédente.

Pour qu'on apprenne la pensée de Lefort concernant le politique, on doit tout d'abord voir les interprétations du politique qu'il traite. On peut traiter ces interprétations via deux groupes principaux. Le premier, c'est le marxisme qu'il critique fortement dans ses études, la nouvelle philosophie ou le postmodernisme et les lectures du politique des sciences politiques et de la sociologie politique. La raison principale pour laquelle il critique ces trois interprétations, c'est qu'ils sont infructueux pour analyser le totalitarisme qu'il appelle « le fait de notre temps »³. Quant au deuxième groupe, ce sont les interprétations du politique de Machiavelli, Arendt et Strauss. On essayera d'étudier leurs interprétations avec les contributions de Lefort à la critique de démocratie et de totalitarisme.

1. Les compréhensions du politique

Lefort dit lui-même que ce qu'on essayera de chercher principalement dans son idée principale dont on parle ci-dessus, c'est le politique:

« Quelle que soit leur origine et le sujet abordé, ils ne s'apparentent que par l'intention qui s'y manifeste de chercher les signes du politique là où ils sont, le plus souvent, soit ignorés, soit déniés, ou par une commune disposition à accueillir et à identifier ces signes. J'emploie à dessein cette double formule pour faire entendre que nous nous portons à la rencontre du politique par un mouvement délibéré, certes, mais qui se trouve lui-même dans la dépendance de l'expérience que nous faisons, ici et maintenant, sous une forme autrefois inconnue, de notre mode d'existence politique ou, pour reprendre le langage d'Aristote, de notre animalité politique »⁴.

³ Lefort, « L'Image du Corps et le Totalitarisme », **ID**, p.160, 165; Lefort, « Droits de l'Homme et Politique », **ID**, p.55; Claude Lefort, « Hannah Arendt et la question du politique », **EP**, Paris, Éditions du Seuil, 1986, p. 60.

⁴ Lefort, « Avant-propos », **EP**, p.7-8. De plus pour un renseignement semblable v., « ...scruter un certain mode d'écriture et comprendre comment il s'accorde avec un certain mode de connaissance guidé par le souci de déchiffrer le politique ou certains aspects du politique. L'inclination à l'interprétation m'est, si j'ose dire, naturelle, et l'est pareillement mon attrait pour les questions qui sont au cœur de la vie politique. Cependant, au cours du temps, j'ai pris mieux conscience de la liaison particulière qu'entretenaient la littérature et la philosophie politique, ou le mouvement de l'écriture quand ils se soumettaient à l'épreuve du politique. » Claude Lefort, « Préface », **Écrire A l'épreuve du Politique**, Calmann-Lévy, 1992, p.9. (Dans la suite de ce texte, **Écrire A l'épreuve du Politique** sera désignée par l'abréviation « **EEP** ».)

D'autre part, quand on regarde l'approche de Lefort aux œuvres principales de la philosophie politique -de classiques à modernes-, on remarque souvent les lectures qu'il fait via les signes du politique. Quand on s'approche à Lefort avec ce point de vue, on découvre premièrement ce qui suit: grâce aux signes du politique, on trouve une intention différente de celle de la science et de la sociologie et aussi nos liens avec la tradition de la philosophie politique⁵. C'est pourquoi, la phrase d'ouverture de l'article célèbre de Lefort « La Question de la démocratie »⁶ est « *Mon propos est de contribuer et d'inciter à une restauration de la philosophie politique* »⁷. La raison qu'il fait cette restauration est assez claire: Si on veut repenser le politique, on doit le penser dans les limites de la philosophie politique. Lefort dit qu'en faisant ceci, en rompant notre relation avec les sciences politiques et la sociologie politique, on ne doit pas fonctionner avec leurs points de vue. À cause de leurs points de vue, on rate les signes de la politique, on ne peut pas découvrir ce que c'est le totalitarisme exactement à cette époque-là. Lefort dit qu'avant de faire l'interprétation marxiste, on doit analyser le point de vue des sciences politiques et de la sociologie politique. Nous, on va se conformer à cette proposition⁸. En faisant, on s'informerait sur comment Lefort perçoit les notions de la politique et le politique au début de l'étude.

1.1. L'approche des sciences sociales

La séparation de la politique et le politique par Lefort est en rapport avec sa séparation de la philosophie et la science. On avait déjà dit que, pour mettre en relief le politique, il fera ceci dans les limites de la philosophie politique. Parce que les politologues et les sociologues considèrent la politique comme fait particulier et ils la séparent des autres faits sociaux particuliers -c'est-à-dire économique, juridique, esthétique, scientifique, ou bien purement social, au sens où le mot désigne les modes de relation entre groupes ou classes-. Une telle perspective donne en sous-main la référence à l'espace dénommé société. Lefort dit que le problème ici peut être expliqué par la relation entre le politique et la société. Selon Lefort, pour comprendre

⁵ Lefort, « Avant-Propos », **EP**, p.8.

⁶ Lefort, « La Question de la Démocratie », **EP**, p.17-30.

⁷ **Ibid.**, p.17

⁸ **Ibid.**, p.18-19. Le sujet du livre, **Essais sur le politique XIX^e-XX^e Siècles**, qu'on cite au-dessus est totalement écrit via penser le politique et même repenser le politique. On peut facilement expliquer cette attitude de Lefort comme suit: Selon Lefort, la raison qu'on ne donne pas de l'importance au totalitarisme que Lefort appelle lui-même le fait majeur de notre temps et qu'il n'y a pas assez d'études sur ceux-ci, c'est qu'on ne peut pas bien lire le phénomène le politique. On retournera à cette critique à lui à la fin de ce chapitre.

ce que c'est le politique, on doit voir l'inspiration la plus ancienne et la plus constante de la philosophie. Ce qu'on trouvera là-bas, ce sont les principes générateurs de la société ou, à mieux dire, des diverses formes de société. Ce qui sépare une société de l'autre, c'est son régime « ou, c'est disons plutôt, puisque le mot s'est usé, par une certaine mise en forme de la coexistence humaine »⁹. Les politologues et les sociologues, sans étudier la forme de la société et la différence entre celles-ci, trouvent le politique et leurs propres objets qui sont les sujets de leurs études.

« Politologues et sociologues trouvent dans ce mode d'apparaître comme politique la condition de la définition de leur objet et de leur démarche de connaissance, sans interroger la forme de société dans laquelle se présente et se voit légitimé le clivage de divers secteurs de la réalité. Cependant, que quelque chose comme la politique en soit venu à se circonscrire à une époque, dans la vie sociale, a précisément une signification politique, une signification qui n'est pas particulière, mais générale. C'est la constitution de l'espace social, c'est la forme de la société, c'est l'essence de ce qu'on nommait autrefois la cité qui est mise en jeu avec cet événement »¹⁰.

Lefort dit qu'une des questions à laquelle la philosophie politique s'intéresse est « Qu'en est-il de la différence des formes de sociétés? » Quant à la science politique, elle apparaît en s'imprégnant de cette question. Si on veut vraiment faire l'activité de repenser le politique, il faut rompre la relation avec la science politique pour uniquement la raison qu'elle s'est imprégnée de cette question. Alors, selon Lefort, à quoi s'intéresse la science politique ? « *[La science politique] naît d'une volonté d'objectivation, dans l'oubli qu'il n'y a pas d'éléments ou de structure élémentaires, pas d'entités (classes ou segments de classes), pas de rapports sociaux, ni de détermination économique ou technique, pas de dimensions de l'espace social qui préexisteraient à leur mise en forme* »¹¹. Tandis que selon Lefort, par exemple, les sociétés démocratiques modernes sont caractérisées par la délimitation d'une sphère d'institutions, de relations, d'activités qui apparaît comme politique, distincte d'autres sphères qui apparaissent comme économique, juridique etc. On ne doit pas chercher le politique dans l'activité politique, on doit le chercher dans « le double

⁹ Lefort, « Permanence du Théologico-politique? », **EP**, p.256.

¹⁰ Lefort, « La Question de la Démocratie », **EP**, p. 19.

¹¹ **Ibid.**, p. 20.

mouvement d'apparition et d'occultation du mode d'institution de la société »¹². Cette apparition se révèle avec « émerge à la visibilité le procès par lequel s'ordonne et s'unifie la société, à travers ses divisions ». Quant à cette occultation, elle se réalise dans « un lieu de la politique ». Un lieu de la politique (lieu où s'exerce la compétition des partis et où se forme et se renouvelle l'instance générale de pouvoir) se désigne comme particulier, tandis que se trouve dissimulé le principe générateur de la configuration de l'ensemble¹³.

Le problème ici, c'est que la science politique arrange le politique comme la politique. Le succès principal de Lefort est de séparer les deux sens qui sont prêtés à la politique. Le premier de ceux-ci est la politique qu'on dira la politique quotidienne (*everyday politics*) qui doit être considéré comme le sens réel de la politique. L'autre est le politique où se trouve la politique quotidienne et qui institue les conditions symboliques qui sont articulées au cadre auquel il donne le sens¹⁴. Ce que la science considère comme la politique, surtout dans les sociétés démocratiques modernes, est en fait une dimension du politique¹⁵.

On avait déjà dit que la science politique naît par couvrant la question qu'on a posée au-dessus. En même temps, elle a la tendance d'oublier que toutes sortes de dimensions de l'espace social existent seulement à mesure qu'elles sont mises en forme. Mise en forme signifie en même temps une mise en sens et une mise en scène. Mise en sens fournit la compréhension de l'espace social comme l'espace d'intelligibilité. De cette manière, on obtient « *un mode singulier de discrimination du réel et de l'imaginaire, du vrai et du faux, du juste et de l'injuste, du licite et de l'interdit, du normal et du pathologique. Quant à la mise en scène, ce qu'elle abrite dans cet espace social est 'une quai-représentation de lui-même sans sa constitution aristocratique, monarchique ou despotique, démocratique ou totalitaire* »¹⁶.

Mise en sens signifie de penser cet espace social, subjectivement, au fond des différences comme vrai-faux, bon-mauvais; quant à la mise en scène, elle signifie de

¹² *Ibid.*, p. 19.

¹³ *Ibid.*, p. 19-20.

¹⁴ Howard, "Introducing Claude Lefort: From the Critique of Totalitarianism to the Politics of Democracy", p. 63.

¹⁵ Howard, "Claude Lefort: Political Biography", p.18.

¹⁶ Lefort, « La Question de la Démocratie », *EP*, p. 20; Lefort, « Permanence du Théologico-politique? », *EP*, p.257.

présenter cet espace lui-même comme une certaine forme de la relation objective, d'obtenir l'objectivité. C'est-à-dire, la forme de la société possède une expression subjective et aussi objective. Dans une volonté d'objectivation dont la science politique a l'intention, un sujet neutre qui veut faire des activités intellectuelles, en ne devant rien à la vie sociale, apparaît. Ce sujet neutre apparaît comme un composant naturel de la tendance d'objectivation. La fonction de ce sujet est de détecter des relations de causalité entre les phénomènes ou des lois d'organisation et de fonctionnement de systèmes et de sous-systèmes sociaux. Ce sujet neutre ne comprend pas des instruments qui fournissent à donner le sens aux gens et à la relation des gens avec le monde. Un de ces sujets qui n'est pas compris est le totalitarisme. Lefort sépare l'argument du sujet à la neutralité, de l'argument d'une sociologie critique et du marxisme. Dans une sociologie critique, il existe de dénoncer la coupure entre les jugements de fait et les jugements de valeur; quant au marxisme, il existe de montrer que l'analyste procède en fonction de la perspective que lui impose la défense de ses intérêts économiques ou culturels¹⁷.

Le côté erroné de l'argument du sujet à la neutralité, c'est qu'il ne peut pas comprendre la différence entre la légitimité et l'illégitimité, la vérité et le mensonge, l'authenticité et l'imposture, la recherche de la puissance ou de l'intérêt privé et la recherche du bien commun. Il faut supposer ceux-ci dès le début et aussi il faut avoir conscience de cette supposition, c'est ce que la science politique ne fait pas et aussi ce que la pensée politique doit faire. Encore une fois, le même point de vue empêchera de constater une différence entre les formes de sociétés¹⁸. De nouveau, quand on parle de la différence de la philosophie politique et de la science politique, on remarque ce qui suit. Même si la science politique considère comme un problème les marques déposées de l'investigation philosophique, en réalité, celles-ci sont chacun des problèmes parmi d'autres choses. En fait, on peut voir la différence plus nettement avec cette explication comme suit: La science politique s'agissait de circonscrire un ordre de faits particuliers dans le social, tandis que la fonction de la philosophie politique est de rendre conceptuel le principe de l'institution social¹⁹.

¹⁷ Lefort, « La Question de la Démocratie », **EP**, p. 20.

¹⁸ **Ibid.**, p. 20-21.

¹⁹ Lefort, « Permanence du Théologico-politique? », **EP**, p.258, 265.

1.2. La dimension symbolique du politique

On devait dire que Lefort en fait doit les premiers pas de sa réflexion sur le politique à deux philosophes: Maurice Merleau-Ponty²⁰ et Karl Marx. Lefort était l'élève de Merleau-Ponty dans ses années de lycée. Il se fait la plupart de ses idées sur Marx, des lectures de Merleau-Ponty sur Marx. Il dit qu'il réduit cette acquisition théorique sur le marxisme en une expérience pratique avec sa participation à la partie trotskiste. Il consolide cette expérience pratique comme étant un des fondateurs de la revue *Socialisme ou Barbarie* (1952-1958) avec Cornelius Castoriadis qui est en même temps un trotskiste comme lui²¹. Ces expériences ne fournissent pas seulement à Lefort d'être un des premiers penseurs qui interroge le totalitarisme dans la pensée politique française -après Arendt et Raymond Aron-²², mais aussi fournissent d'être un des penseurs qui révèlent largement le problème de totalitarisme pour la première fois dans l'histoire des idées.

Lefort, dans l'année 1958, en faisant l'abandon de *Socialisme ou Barbarie*, avait en même temps dit ses adieux à Marx. Cette rupture est pleine de données qui nous montrent comment ses critiques faites via Marx aident en fait à évaluer sa pensée:

« La rupture...m'incita à tirer les conséquences de mon interprétation politique du totalitarisme, à repenser l'idée de la liberté, celle de la créativité sociale, dans le cadre

²⁰ Cette étude est assez restrictive pour donner les détails de la philosophie de Merleau-Ponty et l'influence de cette philosophie sur Lefort. C'est pour ça qu'on essaiera de s'approcher au sujet par ceux que Lefort cite lui-même. De plus v., Gilles Labelle, « Maurice Merleau-Ponty et la genèse de la philosophie politique de Claude Lefort », **Politique et Sociétés**, vol. 22, n° 3, 2003, p. 9-44.

L'influence de Marx que Merleau-Ponty exerce sur Lefort est assez claire. Mais Lefort n'hésite pas de dire ce qui suit. Il dit qu'il écrit un article, dans la revue **Les Temps Modernes**, par l'orientation de Merleau-Ponty, sur Viktor Andreïevitch Kravtchenko qui se réfugie en Amérique en s'enfuyant du régime soviétique et qui là-bas publie un livre appelé **J'ai choisi la liberté**. Dans l'année 1948, la traduction française de ce livre fut en France un immense succès d'édition et l'occasion d'une polémique politique. Lefort, dans l'article mentionné, écrit qu'il trouve ce livre assez explicatif pour faire le critique du système soviétique étant une variante du totalitarisme. Merleau-Ponty veut de Lefort qu'il mette l'inscription qui montre que c'est son avis personnel. Il existe deux raisons pour lesquelles Lefort cite cette anecdote. De quoi il hérite des pensées de Merleau-Ponty et comment il continue sa route plus tard et aussi dans les années 1940 et 1950, c'est impossible d'utiliser le terme totalitarisme en corrélation avec l'union soviétique. Pierre Rosanvallon et Claude Lefort, "The Test of the Political: A Conversation with Claude Lefort", trad. par David Ames Curtis, **Constellations**, Volume 19, N° 1, 2012, p. 12.

²¹ Entretien avec Claude Lefort, « Entretien avec l'anti-mythes », **Le Temps Présent Ecrits 1945-2005**, Belin, 2007, p. 224-225. (Dans la suite de ce texte, **Le Temps Présent Ecrits 1945-2005** sera désignée par l'abréviation « **TPE** ».)

²² Lefort, « L'Image du Corps et Le Totalitarisme », **ID**, p.159.

d'une théorie de la démocratie, n'éluant pas la division, le conflit, l'inconnue de l'Histoire; à rejeter la tradition révolutionnaire dans toutes ses variantes, une tradition à sa manière aussi oppressive, aussi rigide que celle qu'elle combattait et toujours embarrassée des ses héros fondateurs... »²³.

On avait déjà dit que la pensée du politique de Lefort est parallèle à la critique du totalitarisme et de la démocratie. Il dit que la circonstance qui révèle le totalitarisme est une mutation politique, c'est-à-dire un changement de statut du pouvoir, c'est-à-dire une mutation d'ordre symbolique²⁴. On essayera de montrer ce que Lefort veut dire en disant symbolique, dans la relation de la société et le pouvoir. Donc, en essayant de montrer l'index de concept que Lefort appelle la dimension symbolique, on essayera aussi de présenter sa critique de Marx. Mais en priorité, on doit voir comment Lefort applique l'approche phénoménologique de Merleau-Ponty à la théorie du social²⁵. Parce que, Lefort dit que la meilleure expression de l'interprétation du social de Marx se trouve dans les lectures phénoménologiques²⁶.

1.2.1. Merleau-Ponty et l'institution du social

La place où on verra le plus clairement la proposition qui se trouve dans la ligne précédente est comme suit: Lefort dit qu'il trouve bizarre que les philosophes modernes ne considèrent pas l'expérience démocratique comme la matrice de leur propre interrogation. Une infinité d'expériences vécues à cause de cette bizarrerie nous exigent à demander à Lefort cette question: Mais pouvons-nous même nous arrêter à l'idée d'une séparation entre la pensée philosophique et la croyance politique? Pour Lefort cette question s'éclairerait à suivre le cheminement de la réflexion de Merleau-Ponty. « *La même nécessité le fait passer d'une pensée du corps à une pensée de la chair et le délivre d'un attrait pour le modèle communiste en lui faisant redécouvrir l'indétermination de l'histoire et de l'être du social* »²⁷.

Selon Lefort, ce qu'il appelle première division est une condition nécessaire grâce à laquelle la société obtient sa forme et sa propre compréhension. Il le traite

²³ Claude Lefort, « Préface », **Éléments d'une Critique de la Bureaucratie**, Gallimard, 1979, p.14.

²⁴ Lefort, « La Question de la Démocratie », **EP**, p.21.

²⁵ Warren Breckman, **Adventures of the Symbolic, Post-Marxism and Radical Democracy**, Columbia University Press, 2013, p.150-151.

²⁶ Entretien avec Lefort, « Entretien avec l'anti-mythes », **TPE**, p. 224-225.

²⁷ Lefort, « La Question de la Démocratie », **EP**, p.30.

comme la bordure extérieure de la société que Merleau-Ponty appelle la chair du social. La science politique essaye de déterminer un ordre de faits particuliers dans le social, tandis que la philosophie politique recherche le principe de l'institution du social, c'est-à-dire l'interrogation qui habite l'institution du social. C'est pourquoi que comme Merleau-Ponty le démontre, la pensée politique doit se mettre au travail avec « première division constitutive de l'espace société ». Selon Lefort, le politique met en forme la coexistence humaine dans l'espace social. Cet espace social se révèle entièrement dans tous ses niveaux et ses segmentations seulement quand il est mis en forme: « la notion même de société contient déjà la référence à sa définition politique. » C'est pourquoi, le politique, au moins selon les philosophes, ne se révèle pas comme localisable dans la société. Le politique est le principe générateur qui donne à une certaine forme de la société, sa manière d'être et sa permanence dans le temps²⁸. Mise en forme fonde la coexistence en quelque sorte. Sa définition de l'institution sociale comme la matrice symbolique des relations sociales est prise de l'institution de Merleau-Ponty²⁹. La notion de société est comme mise en forme de la coexistence humaine et celle du pouvoir comme lieu symbolique. Le rôle du politique est de donner sa dimension originale au social. En faisant ceci, Lefort parle de mis en forme et de mise en sens et un troisième terme connexe : mise en scène. On avait déjà étudié ces connexions dans les chapitres précédents. Quand les sociétés sont constituées symboliquement, on veut dire que le domaine du politique ne se révèle qu'avec l'institution sociale³⁰.

Lefort parle de ces influences sur Merleau-Ponty dans son article qui possède les éléments autobiographiques « L'Image du Corps et le totalitarisme »³¹. « *Ainsi, attiré, que dis-je, enchanté par Marx, je ne pouvais cependant le lire sans satisfaire aux exigences au niveau desquelles m'avait placé la philosophie de Merleau-Ponty. Je ne nouais un rapport avec son œuvre qu'en l'interrogeant* »³². Lefort n'apprend pas seulement de Merleau-Ponty qu'interpréter Marx est une sorte d'investigation. Mais il pense aussi qu'il lui doit comment il forme sa propre philosophie politique lefortienne. « *C'était une même chose d'admettre que, si riches de sens fussent-elles,*

²⁸ Lefort, « Permanence du théologico-politique? », **EP**, p.256.

²⁹ Warren Breckman, "Lefort and the Symbolic Dimension", **Constellations**, Volume 19, N° 1, 2012, p. 34.

³⁰ Breckman, "Lefort and the Symbolic Dimension", p. 34.

³¹ Lefort, « L'Image du corps et le totalitarisme », **ID**, p.159-176. De plus v., Entretien avec Lefort, « Entretien avec l'anti-mythes », **TPE**, p. 224.

³² Lefort, « L'image du corps et le totalitarisme », **ID**, p.162.

les œuvres du passé n'étaient jamais entièrement déchiffrables et ne nous délivraient pas de la nécessité de penser le monde comme s'il devait être pensé pour la première fois et de reconnaître à ceux qui viendraient après nous le droit de voir, à leur tour, avec un regard neuf ou, du moins, de porter ailleurs le centre de l'interrogation philosophique »³³. Ce passage nous présente aussi les traces de la méthode lefortienne. Lefort dit qu'on ne doit pas abandonner les conditions qui entourent notre jour en submergeant de ressources du passé. Lefort indique que les œuvres de Marx sont tout à fait conformes à ce genre d'investigation. « *Le fait est ce que ce qui m'attachait à Marx, c'était ses ambiguïtés, davantage, son opposition à lui-même, un échappement de la pensée à elle-même dans les meilleurs de ses ouvrages et d'un ouvrage à l'autre, l'indétermination qui minait ce qui se présentait comme système, qui minait le discours que lui-même tenait parfois sur son œuvre pour la ramasser en thèses* »³⁴.

1.2.2. Marx et Marxisme : L'institution symbolique de la politique

Lefort dit qu'il existe deux sortes d'opposition à lui (Marx)-même dans les œuvres de Marx. Lefort détermine la première opposition comme l'hésitation de Marx entre l'idée de la continuité et l'idée de la discontinuité de l'Histoire. D'une part, Marx en démontrant la vision de l'histoire, depuis l'époque préhistorique jusqu'à la révolution, comme un processus progressif et qui possède la continuité ; d'autre part, il parle d'une discontinuité dans ce processus. Dans ce processus, une mutation se réalise, le capitalisme représente lui-même séparément de toutes les formations sociales précapitalistes. Le mode de production précapitaliste est conservatif mais le mode de production capitaliste est révolutionnaire et transformateur rapide des relations sociales. D'une part, on explique toujours le mouvement d'un mode de production à autre par l'essor des forces productives ; d'autre part, on sépare radicalement les modes de production capitalistes de toutes les formations sociales précapitalistes. Quant à la deuxième opposition, Lefort la démontre en disant que les études de Marx ont des aspects shakespeariens aussi bien

³³ Claude Lefort, « Postface », **Le visible et l'invisible**, par Maurice Merleau-Ponty, Gallimard, 1964, p.342.

³⁴ Lefort, "L'image du corps et le totalitarisme", **ID**, p.162.

que darwiniens³⁵. « ...je fus aussi au plus haut point sensible au vacillement d'une interprétation qui tantôt ne voulait connaître les fondements matériels de la vie sociale et de son évolution, et tantôt découvrait tout le poids de l'imaginaire social, la fonction des fantômes qui hantent le présent ou bien celle du fétichisme-interprétation tantôt darwinienne, tantôt shakespearienne d'inspiration »³⁶.

On doit lire ceci ensemble avec la première opposition concernant l'interprétation différente de l'Histoire de Marx. Parce que comme Marx considère comme fondamental le capitalisme, il dénomme « l'autre du capitalisme » tous les autres modèles précapitalistes. La tension dans cette deuxième opposition est entre l'idée d'une dissolution de tous rapports sociaux bornés et l'idée d'une force de conservation, des mécanismes de répétition qui, jusque dans le capitalisme, assuraient la permanence d'une structure. Dans cette différence, son interprétation shakespearienne concerne la puissance créatrice de l'imaginaire social.

Quant à son interprétation darwinienne, elle s'appuie sur les fondements matériels de la vie sociale et de son évolution. L'apparition du capitalisme ravage rapidement les relations sociales liées à la société du mode de production précapitaliste. Le capitalisme en dirigeant les individus vers les grandes villes et les fabriques, crée les conditions de socialisation de la production et de socialisation de la société dans son ensemble. Une force de conservation ou les mécanismes de répétition est le retour de la société à son passé. Dans le capitalisme, ces relations pétrifiées se détachent de tous les liens du passé. L'inspiration shakespearienne est en même temps l'investigation du rôle du prolétariat comme classe universelle. C'est-à-

³⁵ Lefort, « L'image du corps et le totalitarisme », **ID**, p.162; John B. Thompson, "Editor's Introduction", **The Political Forms of Modern Society: Bureaucracy, Democracy, Totalitarianism**, The MIT Press, 1986, p. 11.

Pour l'étude que Lefort fait en prenant référence de trois œuvres principales de Marx – Manifeste Communiste, Le Capital et Le 18 Brumaire – chez qui Lefort trouve ces oppositions v. aussi, Claude Lefort, « Marx: d'une vision de l'histoire à l'autre », **Les Formes de l'Histoire**, Éditions Gallimard, 1978, p. 333-400. Surtout p. 392, 395, 400. (Dans la suite de ce texte, **Les Formes de l'Histoire** sera désignée par l'abréviation « **FH** ».)

Selon Bernard Flynn, il n'existe aucune similitude entre Hannah Arendt qui rapproche Darwin et Marx, et l'inspiration darwinienne de Marx qui est lefortien. Arendt dit que, dans son analyse du totalitarisme, l'idée d'une loi du mouvement vient de Darwin et Marx. Darwin présente la notion de l'histoire dans la nature par les théories de l'évolution et de la sélection naturelle, de même que Marx présente la notion de travail comme la propulsion de l'histoire. Selon Flynn, Arendt, en ajoutant qu'il trouve juste qu'Engels nomme Marx comme Darwin de l'histoire, rapproche Darwin et Marx. Bernard Flynn, **The Philosophy of Claude Lefort-Interpreting the Political**, Northwestern University Press, 2005, p. 257.

³⁶ Lefort, « L'Image du corps et le totalitarisme », **ID**, 1981, p.162. Pour l'information plus détaillée v. Lefort, « Marx : d'une vision de l'histoire à l'autre », **FH**, pp. 195-233.

dire, le prolétariat porte dans soi-même la promesse d'une société délivrée de la division. Lefort relie enfin ce qu'il trouve remarquable dans ces lectures de Marx avec le symbolique. Il dit que Marx ne reste pas insensible au côté du politique et du symbolique de la vie sociale. Mais Marx, selon Lefort « *Ce registre (symbolique), Marx le met en évidence avec une telle vigueur que la distinction des deux histoires – évolutive et répétitive - en vient à coïncider avec celle du précapitalisme et du capitalisme* »³⁷.

Lefort parvient à l'interprétation qu'il fait via le prolétariat par son autre expérience. C'est le Parti trotskiste dont il est membre pendant quatre ans après la Deuxième Guerre Mondiale. Lefort dit qu'il découvre qu'ici, le Parti trotskiste fonctionnait comme une micro-bureaucratie. Ceci fournit à Lefort de faire l'expérience de comment se forme le totalitarisme dans un groupe au niveau micro³⁸. Comme on le verra dans les pages suivantes, par ces expériences pratiques et théoriques, Lefort apprend via Marx ce qui suit : « *Au fondement du totalitarisme se repère la représentation du peuple-Un. Entendons qu'il est nié que la division soit constitutive de la société* »³⁹. Si on continue, on peut résumer comme suit ce que Lefort obtient comme résultat de l'expérience du Parti trotskiste : il découvre que la dimension symbolique de la pouvoir est valide aussi dans le Parti trotskiste qui est l'exemple d'une micro-bureaucratie. Quant à chez cette micro-bureaucratie, le pouvoir n'est pas basée sur le fondement d'ordre matériel comme chez le marxisme, il possède un caractère symbolique. Le pouvoir est plutôt basé sur la détention d'un certain savoir. Selon Lefort: « *Au principe des positions de pouvoir occupées par un petit nombre de militants, il y avait la détention d'un certain savoir, un exercice de la parole et, plus précisément la capacité d'inscrire tout fait intérieur ou extérieur dans un mytho-histoire* »⁴⁰. C'est pourquoi qu'une des plus grandes critiques de Lefort contre le marxisme, c'est qu'il réduit tous les phénomènes sociaux aux bases socio-économiques. Malgré plusieurs différences de ce genre entre le parti communiste et le Parti trotskiste, les grandes ressemblances entre eux sont étonnantes. Lefort dit que ce qui est important ici n'est pas le problème de la bureaucratie, mais c'est de rencontrer certains éléments du totalitarisme dedans. Lefort dit que comme il trouve

³⁷ Lefort, « Marx: d'une vision de l'histoire à l'autre », **FH**, p.351.

³⁸ Lefort, « L'Image du corps et le totalitarisme », **ID**, p.162-165. Comme un point de vue qui soutient ces corrélations Flynn, **The Philosophy of Claude Lefort-Interpreting the Political**, p. 212.

³⁹ Lefort, « L'Image du corps et le totalitarisme », **ID**, p.165.

⁴⁰ **Ibid.**, p.164.

des preuves « un embryon totalitaire » dans le parti auquel il appartient et même auquel il rend des services importants, il ne peut pas expliquer par ceci tout ce qu'il appartient au totalitarisme. Mais il ajoute aussi que ces indications le dirigent vers le totalitarisme⁴¹.

Lefort explique que comme le marxisme reste aveugle à la caractéristique de la dimension symbolique du champ social, le marxisme considère chaque phénomène social comme fondement d'ordre matériel (socio-économique). Donc, on veut dire qu'il reste aussi aveugle au politique. Parce que Lefort exprime comme suit ce qu'il comprend du terme le politique: « *Si nous nommons toutefois politique la 'forme' dans laquelle se découvre la dimension symbolique du social, ce n'est pas pour privilégier les rapports de pouvoir, parmi d'autres, mais pour faire entendre que le pouvoir n'est pas 'quelque chose', empiriquement déterminé, mais indissociable de sa représentation, et que l'épreuve qui en est faite, simultanément épreuve du savoir, mode d'articulation du discours social, est constitutive de l'identité sociale* »⁴². Le symbolique et le politique sont alors en corrélation avec le pouvoir et sa représentation. Selon Lefort, c'est la représentation qui commande la mise en forme de l'espace social ainsi que l'accès au monde de ses membres et il l'appelle le symbolique. De cette manière, on voit que l'espace social apparaît grâce au moment de sa mise en forme par sa matrice symbolique⁴³. Les plus importantes choses que Lefort accepte chez Machiavel est qu'il découvre l'indétermination du politique et la signification de l'institution symbolique du sens. Le politique n'est pas seulement une réflexion de la réalité, ainsi que l'institution symbolique du sens n'est pas non plus simplement les configurations matérielles⁴⁴.

⁴¹ **Ibid.**, p.164-165.

⁴² Lefort, « Esquisse d'une genèse de l'idéologie dans les sociétés modernes », **FH**, p.490.

⁴³ Hugues Poltier, « La pensée du politique de Claude Lefort, une pensée de la liberté », **La Démocratie à l'œuvre. Autour de Claude Lefort**, Claude Habib et Claude Mouchard (dirs.), Editions Esprit, 1993, p.33.

« *Le pouvoir est donc avant tout un pôle symbolique en ce double sens qu'il est le lieu par et en lequel la société instaure son unité et qu'il comprend les principes selon lesquels elle se différencie et s'articule. Cette thèse du pouvoir comme pôle symbolique a une importance décisive dans toute l'économie de la pensée de Lefort. Elle signifie que le lieu du pouvoir est, par excellence, le lieu du symbolique et qu'en tant que tel, il est constitutif de la société. Sans lui, la société resterait invisible à elle-même ; elle ne saurait ni son unité, ni sa division interne. Autant dire qu'elle ne serait pas.* » Poltier, **Ibid.**, p.34.

⁴⁴ Howard, "Introducing Claude Lefort", p. 64.

Lefort, qui essaie de comprendre la fonction symbolique ou institutionnalisation du politique et qui sait que c'est impossible de légitimer le politique par les bases scientifiques, éthiques ou morales, s'oriente vers le processus socio-historique. Lefort pense qu'en acceptant que la société est une forme historique, les nouveaux phénomènes politiques permettent de comprendre qu'ils sont une suite des précédents et aussi que les événements historiques contingents transforment la nature du politique. De cette manière, la fonction symbolique de la politique fait de la place pour inventer le nouveau. Lefort ne considère pas les événements de Mai 68 ou les mouvements des droits de l'homme en Europe de l'Est comme uniquement les conséquences logiques obtenues des événements historiques précédents. Ce sont en même temps les signes de l'incertitude de la politique moderne⁴⁵.

Le politique est toujours historique pour Lefort. Le concept de symbolique nous sert en même temps à voir la différence entre la société démocratique et la société traditionnelle. L'institution symbolique d'une société traditionnelle est à l'extérieur à la société. C'est-à-dire, aussi longtemps qu'il existe les dieux, les traditions ou la nature qui donnent son symbolique à cette société, on ne peut jamais interroger la fondation première. Ici, il faut rechercher ce que c'est le rôle du religieux. Parce que pour Lefort, le religieux et le politique sont comme deux moments du symbolique entre lesquels on ne saurait tracer de frontières certaines⁴⁶.

La démocratie moderne construit en blanc la dimension symbolique du pouvoir. Lefort dit qu'on trouvera le symbolique dans l'histoire de démystification. C'est pourquoi, il dit que le politique et la religieuse mettent face à face la pensée philosophique et ce qui est symbolique. La religieuse interprète la division comme une différence entre le monde visible et le monde visible de Dieu ou des dieux. Dans les religions pré-modernes, la dimension symbolique se montre comme imaginaire. Le problème ici, c'est que le religieux peut activer de nouveau les points faibles du social. Mais ce n'est pas symbolique mais c'est imaginaire. Lefort, même si il emprunte imaginaire, symbolique et réel auprès des études de psychanalyse de Jacques Lacan, il reste fidèle seulement à la définition imaginaire⁴⁷. Au contraire de

⁴⁵ **Ibid.**, p. 64-65.

⁴⁶ -Lefort, « Permanence du théologico-politique? », **EP**, p.300.

⁴⁷ Breckman, **Adventures of the Symbolic**, p.153.

l'opposition que Lacan établit entre imaginaire et symbolique, il permet à imaginaire de se défaire de symbolique et il le réalise dans le fil de l'histoire. Le politique peut être dans un mode de non-reconnaissance. Lefort dit que l'apparition du politique sera avec la débâcle entre imaginaire, symbolique et réel. Symbolique ;

« ...dont la nature singulière est d'assurer les conditions de l'occultation sans que puisse surgir la question d'une opposition entre l'imaginaire et le réel. Le réel, en effet, ne s'avère alors déterminable qu'en tant qu'il est supposé déjà déterminé en vertu d'une parole, qui, mythique ou religieuse, témoigne d'un savoir dont le mouvement effectif de la connaissance, l'invention technique, l'interprétation du visible ne peuvent mettre en jeu le fondement »⁴⁸.

Les sociétés modernes sont ouvertes à la nouveauté et s'incarnent dans le pouvoir. Ces sociétés modernes, en dénonçant en même temps l'institutionnalisation symbolique du pouvoir, sont aussi enclines à être attiré par le totalitarisme. Une quelconque tentative à propos de résoudre, dans une seule fois, ces conflits de classe ou ces différends existants dans un ordre social qui est unique et identique à soi, signifie de se diriger vers le régime totalitaire⁴⁹. Lefort dit que la démocratie existe avec la fondation de l'institution symbolique de la politique. Mais cette fondation est destinée à se perdre à chaque instant. Les situations qui l'amènent à la perte existent, quand la société divisée, plurielle, démocratique présente elle-même à une incarnation et une combinaison artificielle, quand elle rend sa propre incertitude négative et accepte sa propre historicité comme immuable. Si la politique s'identifie avec le politique, on refuse l'historicité et la modifiabilité du politique⁵⁰. Dans les pages suivantes on retournera à la continuation ou l'extinction de la différence entre le symbolique et le réel. Mais en terme de montrer son importance, c'est utile de rappeler que la puissance de la singularité de la démocratie est un lieu vide et grâce à ce vide, l'écart du symbolique et du réel est durable⁵¹. Cependant, la singularité du totalitarisme est la tentative de la transmutation du symbolique en réel.

⁴⁸ Lefort, « Esquisse d'une genèse de l'idéologie dans les sociétés modernes », **FH**, p.505.

⁴⁹ Howard, "Introducing Claude Lefort", p. 64.

⁵⁰ **Ibid.**, p. 66.

⁵¹ Lefort, "Permanence du Théologico-politique ?", **EP**, p.265.

1.3. L'approche morale du politique : Les Nouveaux Philosophes

Dans le chapitre précédent, on a essayé de montrer les effets de l'interprétation du totalitarisme quand on lit mal la dimension du politique. Dans ce chapitre et le suivant, nos constats sur ce sujet continueront. Mais sous ce chapitre, on parlera de Les Nouveaux Philosophes qui ont un succès limité pour l'approche au phénomène totalitarisme. La force bureaucratique de Lefort dans le Parti trotskiste, à la longue, commence à être fondement d'ordre matériel plutôt que d'être symbolique et il distingue certains éléments du totalitarisme dans ce parti ; ceux-ci l'amènent à interroger la logique du politique. Dans les années 1970, la déception de la gauche française à propos du marxisme et de la révolution suivait cette distinction. Pour la première fois, il se formait un consensus autour du caractère totalitaire des régimes politiques existants dans la gauche française, l'Union Soviétique et les états socialistes dans le reste du monde. Surtout le livre *L'Archipel du Goulag* (1974) de Soljénitsyne et les tristes nouvelles, concernant la révolution, qui viennent des pays comme la Chine, le Vietnam, le Cambodge étaient les facteurs externes qui renforcent ce consensus⁵².

Il ne faut pas oublier la contribution faite par Les Nouveaux Philosophes à former ce consensus. A cause aussi des critiques faites par Lefort et Castoriadis au totalitarisme, même si ce groupe se sent proche à eux, cette approche est en tout cas refusée par tous les deux penseurs. On peut résumer comme suit les contributions de Les Nouveaux Philosophes à la pensée française :

« Le moment des « nouveaux philosophes » (1975-1978) ne fut pas seulement celui de l'introduction de la philosophie dans le marketing. Ce fut aussi un moment de catalyse où s'opère : 1) la réhabilitation de la vision philosophique par rapport à la scientifique pour considérer les problèmes de notre temps ; 2) la rupture avec le marxisme, le « socialisme réel », la vulgate de gauche ; 3) une tentative pour s'attaquer aux fondements de ces aberrations : ainsi, de façon du reste intempérante, la raison, le polythéisme, Platon, les philosophes allemands furent mis en accusation. Dans le même mouvement, certains « nouveaux philosophes » partent à la recherche des fondements.

⁵² Lefort, « Droits de l'homme et politique », **ID**, p.46-47; La sortie du totalitarisme à la pensée intellectuelle française donne lieu à Les Nouveaux Philosophes (souvent un groupe ex-maoïste), de s'approcher au projet politique républicain par la réflexion morale; aux revues comme *Esprit* et *Commentaire* qui est plus libérale (fondée par Raymond Aron) et leur environnement, d'étudier la nature de la démocratie moderne. Howard, **The Specter of Democracy**, p. 37, 107.

Un des effets du collapse de l'Avenir radieux est de ranimer le retour vers l'Arkhe, qui est origine, principe et fondement : les uns vont vers le christianisme, d'autres le judaïsme, d'autres vers l'islam ou des philosophies orientales. Ainsi les débats tapageurs des « nouveaux philosophes » sont aussi les débuts tâtonnants d'une interrogation et d'une recherche qui va marquer la période suivante »⁵³.

Mais en même temps, il ne faut pas oublier que Les Nouveaux Philosophes n'ont pas fait de contribution à la compréhension du politique du totalitarisme. Parce que leurs lectures de totalitarisme sont d'origine de la morale, ne sont pas d'origine de (le) politique⁵⁴. Même si ils font la dénonciation du totalitarisme, ils pensent comme suit : « le procès du totalitarisme menât à la haine de la politique, comme si le totalitarisme en figurait en quelque sorte l'excès »⁵⁵. La raison qu'ils attribuent aisément le titre totalitaire à toute sorte de projet concernant la politique et qu'ils pensent que la meilleure politique est antipolitique ; c'est que de par sa nature, la politique porte dans elle-même l'idée d'avenir. Quant à une politique orientée à l'objectif d'avenir, elle possède tous les dangers jusqu'à ce temps. Au lieu de cela, il faut vivre un recul devant la politique, il faut adopter une approche morale qui propose maintenant aussi un comportement juste et vertueux.⁵⁶ Miguel Abensour dit que la banalisation et la confusion que Les Nouveaux Philosophes apportent à l'approche de totalitarisme donnent lieu à une dénégation du phénomène et une résistance à la conceptualisation. Bien plus, à cause de ce sans contribution d'eux, comme Lefort l'indique, « le terme de totalitarisme est usé avant d'avoir pris sens »⁵⁷.

Lefort dit que le totalitarisme est une grande opportunité pour réexaminer la genèse des sociétés politiques étant le fait majeur de notre temps. Il ajoute aussi que quand il soumet à réexaminer le fait en parlant seulement de sa grandeur et ses possibilités, il ne sera pas différent de Les Nouveaux Philosophes⁵⁸. Lefort ne parle pas de Les Nouveaux Philosophes ou les représentants de la pensée postmoderne, en

⁵³ Morin, « Ce qui a changé dans la vie intellectuelle française », p. 78.

⁵⁴ Couture, « Le renouveau français de la philosophie politique », p. 9. De plus v., Morin, « Ce qui a changé dans la vie intellectuelle française », p. 78; Breckman, **Adventures of the Symbolic, Post-Marxism and Radical Democracy**, p.183.

⁵⁵ Miguel Abensour, « Réflexions sur les deux interprétations du Totalitarisme chez C.Lefort », **La démocratie à l'oeuvre**, sous la dir. de Claude Habib et Claude Mouchard, Paris, Éditions Esprit, 1993, p.81.

⁵⁶ Howard, **The Specter of Democracy**, p. 106.

⁵⁷ Lefort, « L'image du corps et le totalitarisme », **ID**, p. 160.

⁵⁸ **Ibid.**, p.160.

citant un par un leurs noms⁵⁹. Il combat plutôt avec le représentant de leur pensée⁶⁰. Si on résume ces critiques qu'on peut trouver dispersées dans les études de Lefort, sa critique la plus fondamentale est que même si d'une part ils vivent un éveil, la gauche non communiste, marxiste, ou marxisante, avait laissé à des conservateurs ou à des libéraux l'initiative de la formulation du problème totalitaire⁶¹. D'autre part, quand une différence de degré dans l'oppression est en cause, ils ne peuvent pas percevoir la différence du totalitarisme et de la démocratie. Surtout leur approche aux droits de l'homme dans le plan moral est un signe de ceci. « *...il y a l'idée tenace que la réalité se définit au niveau des rapports de propriété et des rapports de force : quant au droit, quand il y trouve plus qu'une rationalisation de ces rapports, il l'installe dans le sanctuaire de la morale, un sanctuaire que chaque individu porte en lui-même* »⁶². Pour Lefort, les droits sont constitutifs de la politique. Donc, selon Lefort, ils sont incompetents au moins autant que le point de vue marxiste pour comprendre le politique⁶³. À ce point, il faut aussi parler d'une autre cause d'inquiétude pour Les Nouveaux Philosophes : les considérer comme les représentants contemporains du retour au libéralisme⁶⁴. Lefort ne partage pas explicitement cette inquiétude générale avec nous. Lefort dit qu'ils sont les paresseux intellectuels, qu'ils s'adaptent facilement à toutes les modes et qu'on peut facilement combiner leurs idées -qu'ils considèrent comme science- avec le positivisme⁶⁵.

1.4. Les pensées du politique

Dans le chapitre appelé « Les pensées du politique », on a essayé de montrer une dimension de la division. Cette dimension est la division entre la société et soi-même comme un autre. Dans ce chapitre, par l'intermédiaire de Lefort, on parlera d'une deuxième dimension de la division sociale : les divisions internes de la société.

⁵⁹ Même si Lefort n'a pas cité le nom, ceux dont il parle est assez clair : Bernard Henri Levy, Andrew Glucksman vb. Flynn, **The Philosophy of Claude Lefort: Interpreting the Political**, p. 227.

⁶⁰ Howard assemble les idées de Les Nouveaux Philosophes dans trois points: a) Les valeurs de l'Ouest doivent toujours être défendues contre la menace totalitaire, b) L'Est et l'Ouest, tous les deux, dépendent de la domination de l'État, c) Les ressources nécessaires pour la résistance sont désormais épuisées dans la scène de politique mais peuvent être trouvées dans le cœur de l'individu vertueux ou moral, ou au paradis. Howard, "Claude Lefort: A Political Biography", p.17.

⁶¹ Lefort, « La logique totalitaire », **ID**, p.164-165.

⁶² Lefort, « Droits de l'Homme et Politique », **ID**, p.49. Pour l'approche de Les Nouveaux Philosophes à la vulgate de la critique marxiste du droit v., II. Chapitre

⁶³ **Ibid.**, p.49-52. Pour le constat à propos de Les Nouveaux Philosophes v., Flynn, **The Philosophy of Claude Lefort: Interpreting the Political**, p. 226-227.

⁶⁴ Lilla, "Introduction", p.14.

⁶⁵ Howard, **The Specter of Democracy**, p.81.

Cette division est un conflit interne dans la société qui existe entre les opprimés et les oppresseurs, entre les intérêts, entre les classes, entre les dirigeants et les dirigés. Lefort explique comme suit cette situation qu'il nomme une énigme : « ...c'est toujours à la même énigme qu'il renvoie: celle d'une articulation interne-externe, d'une division instituant en espace commun, d'une rupture qui est simultanément une mise en rapport, d'un mouvement d'extériorisation du social qui va de pair avec celui de son intériorisation »⁶⁶. Pour refléter les idées de Lefort sur le conflit, on va se référer à la relation qu'il noue avec Machiavel. En faisant ceci, on aura aussi parlé des raisons que Lefort affaiblit son lien avec le marxisme et qu'il ramène Machiavel des profondeurs de l'histoire.

1.4.1 La caractéristique constitutive du politique chez Machiavel

Avec les idées de Lefort sur Machiavel, on prendra aussi comme sujet à notre étude les deux concepts : la division et le régime. On traitera la division, surtout *La Société contre l'État* (1974) de Pierre Clastres qui est un anthropologue et ethnologue français, à propos des sociétés primitives américaines, pour la raison que les effets de cette étude sur la compréhension de Lefort sont assez clairs. Quant au régime, on l'expliquera par l'inspiration de Lefort par Leo Strauss. Lefort dit que, dans ces études de Clatres qui fait commencer l'anthropologie politique⁶⁷, il trouve la question du politique au cœur de la société primitive. Clastres, avec ces études faites sur les sociétés primitives, avait offert une alternative assez importante au point de vue structuraliste et marxiste qui domine la pensée française après la guerre⁶⁸. Marx avait défini la politique comme appartenant à la modernité et avait ajouté l'État et ses établissements à cette identité. Comme ça, il avait cru que cette situation propre à la modernité que la politique forme indépendamment de la société est le politique.

L'absence de l'État et ses établissements dans les sociétés primitives, penser qu'il existe le règlement non-historique, refuser la centralisation du pouvoir et ses

⁶⁶ Lefort, « Permanence du théologico-politique ? », **EP**, p.265.

⁶⁷ Bien plus Lefort, en acceptant facilement cette étiquette, l'utilise dans le titre du livre où il réunit excessivement ses études faites sur Marx et Machiavel. Lefort, **FH** ; Akt. Samuel Moyn, "Claude Lefort, Political Anthropology, and Symbolic Division", **Constellations**, Volume 19, N° 1, 2012, p. 40.

⁶⁸ Pour ces effets de Clastres v.; Samuel Moyn, "Of Savagery and Civil Society: Pierre Clastres and the Transformation of French Political Thought," **Modern Intellectual History** 1, n° 1 (2004): 55–80.

résultats ; amenaient la supposition qu'elles sont dépourvues de la dimension du politique. Clastres est contre l'argument que ces sociétés primitives ne peuvent pas être les sociétés politiques à cause de ces raisons. Ces sociétés sont au fond politique et en fait elles sont les sociétés contre l'État. Les participants de la société, avec leur propre libre arbitre, refusent la séparation du dirigeant et du dirigé. Là-bas, le politique et social sont l'un dans l'autre. Dans ces sociétés primitives qui refusent que le pouvoir est séparé, un lieu du pouvoir n'est pas le chef de tribu, c'est la société elle-même. Le chef de tribu, étant un représentant, ne transformait pas son service en un établissement de l'autorité appartenant à lui-même, une telle entreprise est refusée par les membres de tribu⁶⁹.

Lefort dit que, à cause de ces propriétés, elles réalisent la première dimension de la division, c'est-à-dire la première division. C'est-à-dire elles sont contre la division interne entre le dirigeant et le dirigé, autrement dit, elles refusent la division dans le corps social. On ne montre pas qu'elles ne connaissent pas la division. La division est celle qui est invisible hors de la société. Elle fonde ses propres associations avec celle qui est invisible. Avec l'apparition des états modernes, celle qui est invisible est admis par l'intermédiaire du pouvoir. *« Ce n'était pas le refus de l'histoire, ni celui du conflit social, qu'il jugeait au fondement de la communauté primitive, mais le refus d'un pouvoir susceptible de s'en détacher, le refus d'une division interne qui rendît possible à terme l'avènement de l'État »*⁷⁰. Lefort dit que même si les sociétés primitives ne sont pas réunies dans une forme de gouvernement, une intention commune aux sociétés primitives a une intention politique. C'est bien important qu'elles refusent la division interne qui assure l'avènement de l'État, de plus, qu'elles le traitent comme un choix. Bien plus, Lefort dit qu'elles ne sont pas les sociétés sans histoire, au lieu de qu'il proposera un autre terme : les sociétés stagnantes. Elles continuent leur manière de l'existence dans l'histoire en restant dans la même forme.⁷¹

« Dans l'un et l'autre cas, demeure impensé ce qui fait qu'une société primitive est société, le mouvement par lequel elle se rapporte à elle-même, à la fois s'institue comme une et se représente comme telle; bref, demeure impensée son existence politique. Ni d'un point de vue évolutionniste, ni d'un point de vue structuraliste ne fait

⁶⁹ Lefort, « Dialogue avec Pierre Clastres », **EEP**, p.306.

⁷⁰ **Ibid.**, p.311.

⁷¹ **Ibid.**, p. 309, 312; Lefort, « Sur Pierre Clastres », **TPE**, p.384-385.

question le statut du pouvoir. Or, c'est justement à prendre en compte la manière dont la société primitive détermine la place du pouvoir, qu'on peut s'affranchir d'une conception naïve et positiviste du développement de l'humanité et reposer en nouveaux termes le problème de l'histoire, en pointant une mutation: le passage d'un monde sans État (si diversifiées soient ses figures, depuis les anciens despotismes jusqu'aux démocraties ou aux totalitarismes modernes)»⁷².

Pour Lefort, ce point de vue alternatif de Clastres montre que le politique n'est pas une manière de l'existence qui existe seulement dans les sociétés modernes. De plus, c'est bien important pour comprendre aussi la manière dont le politique se couvrira dans la modernité. C'est pourquoi, il dit que, dans l'obituaire qu'il écrit pour Clastres, une proposition simple de Clastres comme « les sociétés primitives sont des sociétés » est vraiment important de ce point de vue⁷³. Ce moment qui détermine l'approche de Lefort à la critique de la démocratie et du totalitarisme est en même temps le moment où il lâche son lien avec Marx et s'intensifie à Machiavel. Un deuxième moment accomplit ceci. Lefort, pendant les événements de mai 68, trouve une autre division originaire de deuxième genre dans la société : les divisions internes de la société⁷⁴. Avec cette division, on peut seulement parvenir au politique démocratique. Parce que le politique démocratique s'appuie sur la compétition et le conflit entre les intérêts divers.

Lefort le saisit dans les études de Machiavel. Comme Lefort nous cite des livres de Machiavel appelés *Le Prince* (Chapitre IX) et *Les Discours* (Chapitre IV): « Il y a dans toute cité deux humeurs, celle du peuple et celle des grands: le peuple ne veut pas être commandé, opprimé par les grands; les grands veulent commander, opprimer le peuple »⁷⁵. Machiavel dit que le conflit entre les grands et le peuple ne se nourrit pas des moyens de production mais plutôt se nourrit des véritables désirs. Ce conflit est plus fondamental que les divisions de classes de la philosophie de Marx. Par exemple, Aristote, même si il avait conscience de la division, il ne pouvait pas comprendre une division universelle. La division qu'il fait entre les riches et les pauvres élimine plusieurs catégories dans la société. C'est exactement le même comme dans la division de Marx. Machiavel n'avait pas conscience seulement ce que

⁷² Lefort, « Sur Pierre Clastres », **TPE**, p.384-385.

⁷³ Claude Lefort, « Pierre Clastres », **Libre**, 4, 1978 , p. 51. Cit. Moyn, "Claude Lefort, Political Anthropology, and Symbolic Division", p. 40.

⁷⁴ Lefort, « Reculer les frontières du possible », **TPE**, p.425.

⁷⁵ Cit. de Machiavel, Lefort, « Machiavel et la vérité effective », **EEP**, p.166.

Lefort définissait comme la division, mais en plus, il le définissait comme primordial. La division entre deux désirs commander, opprimer et ne pas être commandé, opprimé, c'est-à-dire la vérité est convenable à se réaliser dans tous les niveaux de la société, elle est fondamentale et n'exclut aucune catégorie⁷⁶.

Selon Lefort, certaines ressemblances entre Marx et Machiavel sont bien frappantes. Tous les deux, quand le politique était en cause, ils n'acceptaient pas les explications morales ou théologiques et ils donnaient de l'importance à la division. Si on prend en considération l'étude de Lefort sur Machiavel qui dure de nombreuses années⁷⁷, en lâchant ses liens avec Marx, on peut clairement voir ce qui suit. Ce choix de Lefort procédait en même temps de la grande différence entre eux. Ce que Lefort ne peut pas trouver chez Marx et qui le dirige vers Machiavel était le conflit. En conclusion, même si tous les deux voient les conflits de classes dans la fondation de la société; Marx dit qu'on peut résoudre le conflit, quant à Machiavel, il dit qu'on ne doit pas le résoudre. Bien plus, Machiavel dit aussi que la résolution ne doit pas être désirable. Marx dit que le conflit se résoudra avec une société communiste sans classe, il espère une société délivrée de la division. Le prolétariat porte en lui-même cette promesse. Marx est loin de la société qui fait place à la division sociale et la compréhension de la démocratie qui permet à la légitimité du conflit dans la société⁷⁸.

Lefort dit comme suit comme un des plus importants facteurs qui séparent les chemins de lui-même et Marx : « *...dans le moment même où j'imaginai une abolition de la division sociale et trouvais dans le prolétariat le bon agent de l'Histoire* »⁷⁹. Quant à Machiavel, il parle du conflit entre les opprimés et les

⁷⁶ Lefort, « Machiavel et la vérité effective », **EEP**, p.167.

⁷⁷ Après que Lefort lâche son lien avec Marx, en consultation de Raymond Aron, il a fait une thèse d'état sur Machiavel qui commence dans les années 1950 et finit dans les 1970. Pour cette étude compréhensive v., Claude Lefort, **Le Travail de l'œuvre : Machiavel**, Paris: Gallimard, 1972.

⁷⁸ Miguel Abensour, **La démocratie contre l'État: Marx et le Moment Machiavélien**, PUF, 1997, p.85.

“Claude Lefort, l'insistance sur la division originaire du social qui tout à la fois englobe et dépasse le conflit de classe pour réapparaître dans toute cité humaine sous forme d'une opposition irréductible entre les grands et le peuple ; le désir de repenser à nouveaux frais le politique pour remédier à la lacune de Marx, en définissant l'institution politique du social comme une certaine mise en forme de la coexistence humaine où se met en scène la question du sens ; telle est la matrice d'une critique renouvelée de la domination totalitaire et d'une perception nouvelle de 'l'invention démocratique' mieux d'une nouvelle description de l'être-ensemble démocratique, sous le nom de 'démocratie sauvage'.” Abensour (1997), **La démocratie contre l'État**, p.103.

⁷⁹ Lefort, « L'image du corps et le totalitarisme », **ID**, p. 161.

opresseurs. On ne peut pas le calmer mais on peut de nouveau l'ouvrir à la négociation. Ce conflit, dans les lieux où il peut se mettre en relief, c'est-à-dire dans le mesure où le peuple peut résister contre les grands, les bonnes lois et la république vertueuse peuvent se montrer.⁸⁰ Lefort dit que vouloir enlever le conflit ou posséder son fantasme est vraiment très important dans la notion de totalitarisme. Quant à la permanence du conflit, c'est la caractéristique des sociétés modernes démocratique.⁸¹ Un tel ordre politique n'est pas fortuit, le conflit est constitutif du régime. Comme Lefort le résume en prenant de Machiavel, le conflit est « loin d'être destructrices de toute vie civile, en sont génératrices »⁸².

Une telle compréhension, au sens classique, c'est-à-dire au sens de régime idéal, fait douter une quelconque réaction normative. « ...*Machiavel abandonne l'idée d'une société harmonieuse, gouvernée par les meilleurs, dont la constitution serait conçue pour écarter le danger des novations et procéderait de la connaissance des fins dernières de l'homme et de la cité* »⁸³. Lefort montre comme un des indicateurs de refus de la tradition classique par Machiavel, c'est qu'il ne pense pas sur la nature humaine, mais il pense sur la cité. La cité est fondée par l'opposition de deux désirs. Ici, chaque cité, c'est-à-dire en fait chaque société politique se fondant via cette division, présente elle-même et se révèle en même temps comme le problème. Certaines réponses sont données à ce problème par les différents types de régime⁸⁴.

1.4.2. Strauss et le concept de *politeia*

Dans le chapitre ci-dessus, on a parlé de comment chaque société est fondée via la division et comment se présente elle-même plus tard comme un problème. Certains régimes correspondent à ce problème. On doit expliquer ce que Lefort veut dire en disant le régime. Lefort est en accord avec Strauss dans l'idée de régime. Lefort, dans la recherche du politique, en mettant en évidence le politique comme la forme de la société, ici il se réfère à la philosophie de politique classique. Lefort, en

⁸⁰ Tülin Bumin, "Machiavelli Okumaları", **Machiavelli, Makyavelizm ve Modernite**, éd.par Cemal Bâli Akal, Dost, 2012, p. 91.

⁸¹ Lefort, « Permanence du théologico-politique? », **EP**, p.265; Flynn, **The Philosophy of Claude Lefort-Interpreting the Political**, p.xxii.

⁸² Lefort, « Machiavel et la verité effective », **EEP**, p.169.

⁸³ **Ibid.**, p.171.

⁸⁴ **Ibid.**, p.166.

suivant le conseil de Strauss, traite la *politeia* comme le régime⁸⁵. Strauss dit que les modernes ne comprennent pas la *politeia* comme les classiques la comprennent. Il résume comme suit ce qu'on doit comprendre quand on dit *politeia* dans l'usage classique : « *Lorsqu'ils [les hommes] participent à une communauté politique, ils peuvent être « organisés » de multiples façons pour le contrôle des affaires communes. C'est d'abord et surtout cette organisation des êtres humains en matière de pouvoir politique qui définit la πολιτεία* »⁸⁶.

Strauss dit que dans l'usage moderne, on utilise *politeia* dans le sens de constitution. Cependant un tel usage juridique est assez différent que les classiques désirent. Les classiques l'utilisent contre les lois. Parce que la *politeia* est plus fondamentale qu'une loi quelconque, elle est même la source de toutes les lois. Les classiques l'utilisent avec la liaison « façon de vivre/ *way of life* » et « forme de gouvernement/ *form of government* »⁸⁷. Selon Strauss, ce qui cause ce malentendu sur la *politeia*, même son effacement, est l'essor de la philosophie de l'histoire et celui des sciences sociales. Lefort, en marchant sur les pas de Strauss, traite le régime –il est utile d'indiquer qu'il l'utilise lui-même souvent dans le sens de l'ancien régime– comme les façons de vivre d'une société et aussi une forme de gouvernement⁸⁸. Pour Lefort, l'effort de revitaliser de nouveau la notion de régime par une idée classique comme *politeia* va en parallèle avec l'effort de restaurer la philosophie politique. Lefort le traite pour expliquer la différence entre les régimes différents malgré la suppression du politique par le marxisme et les sciences sociales.

Après avoir indiqué cette caractéristique principale concernant les lectures de Strauss par Lefort, on doit exprimer ce qui suit. Premièrement, Lefort dit que ses objectifs sont communs avec Strauss. Dans son propre article nommé « La Question de la Démocratie », en disant « *Mon propos est de contribuer et d'inciter à une restauration de la philosophie politique* »⁸⁹, pour Strauss il dit: « *La tâche (pour*

⁸⁵ Lefort, « Avant-propos », **EP**, p. 8-9.

⁸⁶ Strauss, **Droit Naturel et Histoire**, p.128. [*The human beings making up a political community may be "arranged " in greatly different ways in regard to the control of communal affairs. It is primarily the factual "arrangement" of human beings in regard to political power that is meant by politeia.*"] Strauss, **Natural Right and History**, p. 136.]

⁸⁷ **Ibid.**, p.128-129.

⁸⁸ Lefort, « Avant-propos », **EP**, p. 8-9; Lefort, « La Dissolution des repères et l'enjeu démocratique », **TPE**, pp. 551-552; Lefort, « La question de la démocratie », **EP**, p.20. Lefort, « Permanence du théologico-politique », **EP**, p. 256.

⁸⁹ Lefort, « La Question de la Démocratie », **EP**, p.17.

*Strauss] serait donc de restaurer la philosophie politique »⁹⁰. De la même façon, il dit qu'il n'est pas nécessaire en fait de trop détailler ses critiques des sciences politiques et du marxisme, que Strauss le fait assez régulier via la castration de la pensée politique⁹¹. Ou bien, il dit que, grâce à Strauss, il demande une question qui est souvent sujet à ses recherches : « *Est-il possible de vivre sans repères et sans référent ultimes?* »⁹² Enfin, on doit ajouter ce que Lefort dit pour Strauss : « *À mes yeux, les réflexions critiques de Leo Strauss ont une indéniable pertinence* »⁹³. Mais quand même il ajoute aussi qu'il y aura des sérieuses réserves qu'il adressera à lui.*

Bien que Lefort s'adresse à Strauss presque dans tous les articles qu'il écrit à propos de Machiavel, après l'année 1980, les études qu'il fait en prenant comme sujet Strauss concernent plutôt son interprétation de modernité. Dans cette période, de plus, on peut aussi facilement voir que les points de vue de Lefort évoluent vers la théorie de démocratie. Ici, on parlera brièvement des pensées de Lefort sur la démocratie dont on parlera en détail dans les chapitres suivants, pour pouvoir mieux comprendre ses opinions concernant Strauss. Selon Lefort, la période dans laquelle on se trouve est caractérisée par la dissolution de toute figure indéterminée. Dans cette figure, la société incarne son unité. Cette période, c'est-à-dire l'éloignement du politique de la religiosité, est décrit par une dissolution des repères de la certitude. Cette situation que Lefort considère comme une mutation symbolique existe en deux formes : soit on accepte cette mutation symbolique et on permet à elle de refléter dans la démocratie, soit on refuse cette mutation symbolique et on permet à elle de refléter dans le totalitarisme. Selon Lefort, la démocratie et le totalitarisme sont les deux modes de vivre la modernité ou bien si on dit plus clairement, chacun des deux est le résultat de la modernité. Selon Strauss, celle qui subit la mutation dans la modernité est la notion de nature⁹⁴. Donc, après avoir vu ce que c'est cette différence théorique fondamentale qui procède des réserves que Lefort adresse à Strauss, on peut passer à ces réserves.

La première réserve que Lefort adresse à Strauss est sur la critique de la philosophie de l'histoire de Strauss. Strauss dit que la philosophie de l'histoire

⁹⁰ Lefort, « Trois notes sur Leo Strauss », **EEP**, p.285.

⁹¹ Lefort, « La question de la démocratie », **EP**, p.21.

⁹² Lefort, « La dissolution des repères et l'enjeu démocratique », **TPE**, p.551.

⁹³ **Ibid.**, p. 555.

⁹⁴ **Ibid.**, p. 560-561.

présente le cours de l'histoire. Lefort, même si la nouvelle expérience du cours de l'histoire fournit une lecture philosophique de l'histoire, critique Strauss parce qu'il ne le fait pas. Comme Strauss traite uniquement de cet aspect à cause de dénoncer la possibilité de jugement de l'histoire, ces nouvelles lectures sont échappées à sa vue. *« Au début du XIX^e siècle, ne l'oublions pas, cette lecture est, elle-même, l'effet d'une expérience neuve de l'histoire, de la découverte de l'irréversible –une notion qui était encore absente de l'univers classique, auquel s'attache avec tant de force, d'intelligence et de rigueur Leo Strauss »*⁹⁵.

Lefort relie cette expérience de l'irréversible avec la révolution française et américaine du XVIII^e siècle. Avant cette période, on relie l'idée de révolution avec retourner au passé et caser toutes les choses, quant à cette période, l'idée d'un impossible retour en arrière et aussi un sens neuf de l'avenir apparaissent. Dans les œuvres de plusieurs écrivains comme Tocqueville, Guizot, Michelet, cette nouvelle sensibilité se montre. Selon l'expression de Lefort *« l'expérience de l'irréversible inaugure la modernité »*⁹⁶ Strauss, en disant que le retour à la lettre de l'enseignement classique est impossible, dit que le monde dans lequel on vit est désormais sans précédent. Lefort, comme Strauss le fait, *« Le retour à la querelle des Anciens et des Modernes, si précieux soit-il, n'aura jamais pour effet de nous priver du sens de l'irréversible »*⁹⁷. Cette réserve, c'est-à-dire le sens de l'irréversible et de l'avenir cause l'apparition d'une autre expérience, c'est-à-dire l'humanité qui ne se trouve pas dans le monde classique. *« C'est la découverte de l'autre qui, en tant que tel, est aussi une sorte de semblable; mais c'est aussi, dans les sociétés que nous habitons, la sensibilité à une variété, à une profondeur des phénomènes qui ne se laissent pas recouvrir, une fois pour toutes, sous l'étiquette d'un régime »*⁹⁸.

Même si Lefort est en accord avec la notion de *politeia* de Strauss, certaines séparations via ce sujet sont en cause. Selon Strauss, la philosophie de l'histoire fournit la paralysie du jugement. Ceci est renforcé par les sciences sociales qui ont tendance au relativisme. Donc, le concept de l'homme moderne à propos de ce que c'est la *politeia* reste insuffisant. Lefort trouve assez pertinent ce genre de réactions au relativisme par Strauss. Une des différences de Lefort par rapport à Strauss, c'est

⁹⁵ *Ibid.*, p. 555.

⁹⁶ *Ibid.*, p. 555-556.

⁹⁷ Lefort, « Trois notes sur Leo Strauss », *EHP*, p.300.

⁹⁸ Lefort, « La dissolution des repères et l'enjeu démocratique », *TPE*, p. 556.

l'idée de l'humanité qui va en parallèle avec l'apparition des sciences sociales et qui ne se trouve pas dans le monde classique. C'est-à-dire, Lefort porte sur l'apparition des sciences sociales avec un résultat qu'il n'a pas en fait visé. Quant à un autre, c'est que Lefort s'approprie l'ethnologie avec un point de vue assez différent. La raison que Lefort les pense séparément, c'est-à-dire « l'apparition des sciences sociales et l'apparition de l'humanité » et « l'ethnologie et les sciences sociales », c'est que chacun des deux découvre la philosophie implicite. Cette sensibilité philosophique étant non élaborée, non thématisée, non déniée est trouvée par l'ethnologie. Eh bien, qu'est-ce que c'est que ce sens philosophique que l'ethnologue distingue ? On répond à cette question par les paroles de Lefort : « à savoir que, si je ne peux me quitter moi-même pour émigrer dans l'autre, je dois chercher toutefois à reconnaître la place de l'autre et me laisser interpeller par lui »⁹⁹. Cette idée d'Autre qui est indéfinie est assez importante en fonction du rôle qu'il joue dans la compréhension des droits de l'homme.

La deuxième réserve de Lefort à propos de Strauss concerne sa pensée de la société moderne qui ne pourra plus être une société politique. Selon Strauss, les formes de gouvernements ont désormais cessé de comprendre les sociétés. On ne doit pas signifier que Strauss refusera la différence entre le totalitarisme et la démocratie, Lefort est même sûr qu'il préfère le premier au lieu de l'autre. Lefort, pour Strauss : « ...il ne pense pas cette différence au sens où les Anciens envisageaient l'opposition entre une société saine et une société corrompue »¹⁰⁰. Tout comme chez Heidegger, Strauss ne prend pas comme sujet pour sa théorie la différence entre les différents régimes. Si une différence est en cause pour lui, c'est entre Platon ou Aristote et la modernité. Chez Heidegger, cette différence est entre les présocratiques et les modernes. Lefort, à propos de cette réserve, essaie de refléter les points de vue d'Arendt et Strauss via un thème heideggérien. Pour Lefort, comme on le voit ci-dessus, l'une des dimensions de l'expérience moderne est l'irréversible de l'histoire. Heidegger, en réunissant Strauss et Arendt sous un groupe, dit qu'ils ne refusent pas seulement la philosophie du progrès et d'une histoire cumulative, mais aussi ils étudient en détail un renversement de l'idée de progrès. En disant que la période moderne dans laquelle on se trouve est un moment d'ébranlement où l'humanité est prête soit à s'abîmer, Heidegger considère le sens de l'être, Arendt considère le sens

⁹⁹ *Ibid.*, p. 557.

¹⁰⁰ *Ibid.*

de l'action, Strauss considère la perte de l'étalon de la nature humaine comme la cause de cet ébranlement. Lefort ne pense pas le monde moderne dans le cadre de technologie contre ces écrivains qui acceptent que dans le monde moderne, la fonction nouvelle de l'État se transforme en un État gestionnaire ou l'État producteur à cause de l'essor de la technique. Il dit que Strauss le cite comme suit : « *Le problème politique devient un problème technique* »¹⁰¹. Lefort dit que grâce à cette nouvelle expérience, nos sociétés deviennent les sociétés politiques. Comme exemple à cela, Lefort cite les discussions qui ont lieu dans le public, les demandes et les conflits. Lefort maintient la même attitude en nous montrant aussi les droits de l'homme comme une expérience que la modernité vit politiquement¹⁰².

La troisième réserve de Lefort à propos de Strauss concerne le statut de la démocratie moderne. C'est que Strauss ne considère pas la démocratie moderne comme une nouvelle forme politique de société. En fait, ceci concerne vraiment la deuxième réserve. Il dit qu'en s'appuyant sur la distinction faite par Strauss entre Platon ou Aristote et les modernes, il n'essaie pas de discuter la démocratie moderne via les idées de Platon. Lefort parle de la compréhension de la démocratie de Platon. Platon montre la démocratie comme le théâtre d'une dissolution des repères de la vie sociale. C'est-à-dire, c'est une situation où toutes les structures hiérarchiques dans la société se défont : c'est une situation où les enfants n'obéissent pas à leurs parents, les élèves ne respectent pas leurs professeurs, les vieux sont l'amusement des jeunes. Pour Platon, la démocratie est en même temps le régime de la licence. Dans ce régime, la distinction des bons et des mauvais désirs disparaît. Lefort dit que cette expression n'est pas valable pour la démocratie moderne, au contraire, la démocratie moderne se présente comme la défense du droit et du rejet de l'arbitraire. Il dit que Strauss a aussi parfaitement conscience de ceci mais en ne fondant pas sa théorie sur ceci, il la laisse incomplète¹⁰³. Tandis que Strauss fonde la division sociale sur la nature humaine, Lefort, avec la leçon qu'il tire de Machiavel, la fonde sur la nature de la cité. Pour Strauss, la nature de la cité est formée par la division entre les meilleurs et le vulgaire. On a déjà dit que Lefort prend la division, du différend de Machiavel entre les dirigeants et les dirigés. « *Pour nous lecteurs, qui avons connu l'entreprise extraordinaire qui, sous le nom de communisme, se donna pour fin le*

¹⁰¹ Lefort, « Machiavel et la vérité effective », **EEP**, p.156.

¹⁰² Lefort, « La dissolution des repères et l'enjeu démocratique », **TPE**, p. 557-559.

¹⁰³ **Ibid.**, p. 559-560.

pleine émancipation du peuple, la leçon de Machiavel est pleinement confirmée par l'Histoire. De la déconstruction d'une classe dominante a surgi non une société homogène, mais une nouvelle figure de la division sociale »¹⁰⁴.

La leçon donnée par Machiavel concerne la nature du politique plutôt que les hiérarchies naturelles des gens et leurs désirs. Enfin, on doit aussi parler d'un constat de Lefort. Lefort, en précisant le rôle de la religion dans le processus démocratique, dit qu'il accorde au religieux un statut primordial dans la mise en forme du fait social.

« C'est, à mon sens, l'erreur de nombreuses sociologies de la religion que d'avoir considéré le phénomène religieux comme le produit de l'imagination des hommes ou comme le résultat du rapport que les hommes entretiennent avec la nature et un certain état de la technique. Ce type de sociologie qui prétend faire d'une culture l'expression des rapports sociaux me paraît erronée. En réalité, c'est de façon inaugurale que les hommes ont une religion ou font l'expérience d'un rapport avec ce qui les dépasse »¹⁰⁵.

Strauss, dans le travail de baisser les standards causés par la modernité, précise son objectif comme montrer que le conflit entre la religion et la philosophie se révèle au-delà de la moralité politique de la cité. Quant à Lefort, il dit que cette rupture qui se manifeste avec l'apparition de la révolution démocratique ne doit pas être interprétée dans le cadre de théologie-politique. Mais pour toutes les deux, entre la religion et la philosophie, il existe une approche qui cause un problème avec lequel on doit se confronter. Les sciences sociales nient ce problème. Ce problème est la distance de la société d'elle-même et la division inévitable de la société.

1.4.3. Le cas du Totalitarisme avec et contre Arendt

Lefort dit que même si Hannah Arendt est connue en Amérique pendant une période tôt de sa carrière, elle est longtemps ignorée en France¹⁰⁶. Dans cette période,

¹⁰⁴ Lefort, « Machiavel et la vérité effective », **EEP**, pp.173-174.

¹⁰⁵ Lefort, « La dissolution des repères et l'enjeu démocratique », **TPE**, 567-568.

¹⁰⁶ Dick Howard, dans sa laudatio, quand on donne le prix de Hannah Arendt à Lefort dans l'année 1998 en Allemagne, fait ce constat qui suit : Même si on donne ce prix à Lefort en Allemagne, même si Allemagne et France développent les relations intellectuelles depuis des siècles, malgré ses grandes et volumineuses études, on ne connaît pas encore Lefort en Allemagne. Howard explique ceci par les trois caractéristiques des dernières 30 années de la pensée allemande : 1. Montrer une résistance assez profonde aux critiques du totalitarisme faites par Lefort autant qu'Arendt ; (Lefort continuait son

même si plusieurs œuvres d'Arendt sont traduites en français, surtout l'intelligentsia de gauche n'est pas intéressée par ses études. Lefort lie l'invisibilité d'Arendt à l'influence du marxisme en France. Parce que « *...l'emprise du marxisme qui constituait un obstacle évident à l'accueil de ses idées* »¹⁰⁷. Lefort, en écrivant son article sur Arendt appelé « Hannah Arendt et la question politique » dans l'année 1985, dit que le désenchantement de certaines choses se manifeste désormais. Au moins, on ne considère pas désormais Marx comme un penseur qui renverse le rationalisme. Plutôt, on commence à le considérer comme un penseur qui développe le projet d'une domination de l'homme sur la nature et qui nourrit l'illusion de l'Un. C'est pourquoi que comme les conditions qui nourrissent le milieu intellectuel de la période où on ignore Arendt ont changé, Arendt doit désormais être visible¹⁰⁸.

Lefort, en faisant les études de la critique de la bureaucratie (1950), même si il dit qu'il n'est pas au courant des études d'Arendt sur le totalitarisme, il indique en particulier qu'il la découvre à une date précoce par rapport aux intellectuels français qu'il critique. Il ne cache pas non plus qu'il est influencé par ses études. Bien plus, Lefort dit qu'Arendt, Raymond Aron¹⁰⁹ et lui-même utilisent le terme totalitarisme, pas seulement pour définir ses variantes fascistes, mais aussi pour définir la variante socialiste. Lefort dit que dans les années 1940 et 1950, utiliser le totalitarisme en rapport avec l'union soviétique est un grand scandale. Quant' à nos jours, selon Lefort, une telle utilisation qui n'étonne personne est un signe que le terme vieillit sans pouvoir gagner le sens. Comme on croit que la menace de totalitarisme est finie, préférer de ne plus penser sur cela est si dangereux que ne pas penser sur cela pendant la période où on subit ses effets. Comme Lefort pense que la démocratie est

analyse du totalitarisme même quand le mur de Berlin est tombé en 1989) 2. Quand les théoriciens politiques et moraux, en se comportant garant, forment une théorie de démocratie, ils prennent soin de ne pas toucher aux tragédies du passé récent de l'Allemagne ; 3. La lourdeur de la pensée sociologique dans l'atmosphère intellectuelle allemande qui ne peut pas supporter la compréhension du politique de Lefort. Howard trouve similaire l'approche de la pensée allemande à Lefort et l'approche de la pensée française à Arendt. Les sujets, auxquels toutes les deux s'intéressent, procédant du totalitarisme, esseulent en fait ces deux penseurs dans la communauté intellectuelle. Howard, « Introducing Claude Lefort », p.20.

¹⁰⁷ Lefort, « Hannah Arendt et la question du politique », **EP**, p. 59.

¹⁰⁸ **Ibid.**, p. 60.

¹⁰⁹ Lefort dit que la personne qui change le destin d'Arendt en France, c'est Aron. Lefort énonce que ceci n'est pas étonnant. Parce que, bien qu'Aron soit un libéral authentique, il indique qu'il possède certains points de vue communs avec Arendt. Surtout la compréhension des régimes fascistes et stalinistes de ces deux et aussi eux qui se débarrassent des concepts traditionnels de la gauche et de la droite sont leurs points communs. La différence d'Arendt par rapport au libéralisme d'Aron est généralement son intérêt au phénomène révolutionnaire et en particulier à la révolution hongroise. Au lieu de traiter la révolution comme un simple sujet de curiosité, il le considère plutôt comme le temps du commencement ou du recommencement. **Ibid.**, p. 59.

un régime qui est ouvert à tourner en totalitarisme, il dit que le totalitarisme doit être clarifié ici et maintenant avec tous ses aspects¹¹⁰.

Pour Lefort, Arendt est un grand penseur qui considère le totalitarisme comme le fait majeur de notre temps, exactement comme lui-même. Une telle ressemblance ne doit pas signifier qu'il n'apporte pas de critique contre Arendt. En même temps, quand Lefort compare l'intelligentsia de notre temps avec intelligentsia de l'après-guerre, elle est: « ...incite à discréditer tout ce qui est de l'ordre de la violence, à rejeter la politique comme si elle se confondait avec la violence »¹¹¹. C'est pourquoi qu'Arendt est très important de ce point de vue aussi. De nos jours, une personne qui lit Arendt remarquera comment ces jours-là, il demande vivement les questions d'aujourd'hui et comment il fait l'effort de les répondre scrupuleusement. Bien sûr qu'Arendt n'est pas un écrivain qui répond à tous les attentes. Mais Lefort dit que de toute façon son esprit de l'exigence de penser doit être réfléchi aux études faites sur lui. Quand on compare Arendt avec plusieurs philosophes de ce siècle, il abrite beaucoup de possibilités dans ses études¹¹².

Lefort dit que ce qui forme cette exigence de penser d'Arendt, c'est un événement. Cet événement qu'Arendt expérimente lui-même et qu'il définit comme l'événement central de notre temps est la victoire du nazisme en 1933. Lefort cite qu'avec les paroles d'Arendt, son intérêt avec la politique et l'histoire se forme à partir de cette date. Lefort dit que ce n'est pas important que c'est un fait anecdotique ou un détail biographique, comme Arendt cite, son importance fondamentale est qu'on doit le considérer comme un moment où la philosophe trouve lui-même responsable. Donc, c'est une caractéristique qu'on trouve rare chez les philosophes de ce siècle. « ...elle se sentait responsable, appelée à répondre à la formidable interpellation du totalitarisme, elle prenait conscience de ce qui fait le ressort de toute pensée »¹¹³. Mais, comme on l'a vu dans les chapitres précédents, la plus grande critique de Lefort est que les intellects qui traitent les plus petites différences ontologiques en rusant de l'exploitation de Heidegger, Lacan, Jakobson et Lévi-Strauss; quand le totalitarisme est en cause, ils devient muets. Surtout la motivation

¹¹⁰ Lefort, « L'image du corps et le totalitarisme », **ID**, p. 159-160.

¹¹¹ Lefort, « Hannah Arendt et la question du politique », **EP**, 1986, p. 60.

¹¹² **Ibid.**, p. 60.

¹¹³ **Ibid.**, p. 61.

unique derrière la philosophie de la politique, même si le désir de s'affranchir de la servitude des croyances collectives est toujours de conquérir la liberté de penser la liberté dans la société, ils refusent de penser sur une nouvelle forme de société qui est sous le drapeau du totalitarisme. Lefort dit que leurs ruses sont suffisantes aussi pour donner des sens différents à l'idée de la liberté. Ils ont laissé la liberté au vague de l'opinion, c'est-à-dire aux fonds conformes aux propres désirs et intérêts de chacun. Lefort dit qu'ici les flèches de la critique sont pointés au plus à la gauche et à l'extrême gauche¹¹⁴. Lefort dit qu'aucun philosophe qu'il connaisse dans l'atmosphère qu'il décrit, fait l'effort d'expliquer le lien entre la pensée et l'événement autant qu'Arendt. Il indique que, dans ces conditions, le refus de l'étiquette de philosophe par Arendt n'est pas du tout par hasard. Il ajoute que, dans ses études, il trouve toujours une tension constante entre son désir d'élaborer une théorie et sa volonté d'être disponible devant l'événement¹¹⁵.

Le point fondamental de la critique de Lefort concernant Arendt, c'est qu'il ne fait pas assez de place à la démocratie dans sa théorie. Cette critique de Lefort procède de l'opposition tranchée entre le politique et le social faite par Arendt. La place où on verra nettement cette différence est l'approche d'Arendt au problème Juif et concernant cela son étude de totalitarisme au moyen de nazisme. On peut généralement résumer comme suit les lectures d'Arendt par Lefort : Selon Arendt, pour qu'on puisse comprendre l'expérience de nazisme qui est une variante du totalitarisme, on ne doit pas en priorité la réduire en conditions, faits et développements qui lui accordent la priorité. On doit penser le nazisme dans sa propre singularité. Pour pouvoir faire ceci, en laissant de côté les catégories de pensée ancienne, on doit de nouveau commencer à penser. Par le dire de Lefort, Arendt, en développant sa théorie, fait attention pour qu'elle ne reste pas inefficace devant n'importe quel événement et puisse expliquer ce qui est nouveau¹¹⁶.

Selon Lefort, on peut nettement voir cette opposition tranchée d'Arendt, surtout dans la différence entre l'égalité politique et l'inégalité sociale. Arendt pense tout à fait séparément l'égalité sociale et l'égalité politique l'un de l'autre. En effet, il refuse le sens politique de l'égalité sociale. Bien plus, quand l'égalité est en cause, en

¹¹⁴ Lefort, « La question de la démocratie », **EP**, p. 17-18.

¹¹⁵ Lefort, « Hannah Arendt et la question du politique », **EP**, p. 62.

¹¹⁶ Lefort, « Hannah Arendt: Antisémitisme et génocide des Juifs », **TPE**, p. 511-513.

disant qu'elle ne peut être que politique, il met face à face l'inégalité sociale et l'égalité politique¹¹⁷.

« ...tous ses ouvrages témoignent: qu'il s'agisse de la distinction entre travail, œuvre et action, ou bien entre pouvoir et violence, ou pouvoir et autorité, liberté et nécessité, vie active et vie contemplative, et enfin de la distinction entre le politique et le social...Mais il est, en l'occurrence, de grande importance de scruter la frontière qu'elle prétend dresser entre le champ social et le champ politique »¹¹⁸.

Lefort dit que cette différence est d'ailleurs déterminante via l'approche d'Arendt au problème Juif. Arendt prétend que la discrimination sociale qui est appliquée aux Juifs et l'antisémitisme qu'il considère comme un phénomène totalement politique et moderne sont sans rapport l'une avec l'autre. Si on le cite par les paroles de Lefort ; « ...l'auteur [Arendt] en est convaincue, de circonscrire ses causes et ses effets à distance du champ politique »¹¹⁹. Comme Lefort est un penseur qui prend en considération le problème de la démocratie, il défend qu'il ne peut pas traiter comme Arendt ni l'antisémitisme comme un phénomène pure politique, ni la discrimination sociale comme un phénomène qui n'a pas de résultats politiques.¹²⁰ La vraie raison de cette critique de Lefort est la différence faite par Arendt entre l'antisémitisme pré-totalitaire et totalitaire. L'antisémitisme est l'idéologie laïque qui apparaît au 19ème siècle. Donc, l'antisémitisme ne doit pas être confondue avec 'les vieux sentiments d'hostilité à l'égard des Juifs, d'origine religieuse' qui existaient avant cette date.¹²¹ Parce qu'au fond de l'antisémitisme : « Hannah Arendt croit repérer le premier signe d'une dissociation, interprétée en termes de race, dans la représentation que les Juifs élaborent de leur identité »¹²².

En bref, une théorie de la séparation a part dans ceci. Selon Arendt, l'antisémitisme pré-totalitaire apparaît avec l'essor de l'impérialisme. Portant sur le mensonge que les Juifs sont une communauté qui a pour but de la souveraineté du monde, il existe un pouvoir dominateur par vocation sans limites qui leur est

¹¹⁷ **Ibid.**, p. 516, 524; Lefort, « Hannah Arendt et la question du politique », **EP**, p. 69.

¹¹⁸ Lefort, « Hannah Arendt: Antisémitisme et génocide des Juifs », **TPE**, p. 516.

¹¹⁹ **Ibid.**, p. 505. On peut trouver l'édition précédente et identique de cet article, sous le titre de « Hannah Arendt et le Totalitarisme », par l'étiquette correspondante à **L'Allemagne Nazie et le Génocide Juif**, Gallimard, 1985, p.517-535.

¹²⁰ Lefort, « Hannah Arendt: Antisémitisme et génocide des Juifs », **TPE**, p. 506.

¹²¹ **Ibid.**, p. 506, 508.

¹²² **Ibid.**, p. 507.

appliqué. Dans cette époque où les Juifs perdent le financement des affaires de l'État, c'est presque impossible de parler de leurs forces politiques aussi. Selon Arendt, ceci est totalement la source de la haine qu'on éprouve contre les Juifs aussi. Parce que la richesse des Juifs cessant d'être une fonction réelle dans l'État, commence à être irritante. En bref, selon Arendt, les Juifs, tant que leurs relations privilégiées avec l'État donc avec le pouvoir continuaient, ne prenaient pas en considération les transformations dans le pouvoir, c'est-à-dire dans le domaine politique. L'antisémitisme pré-totalitaire apparaît complètement à la suite de la transformation des relations des Juifs avec l'État¹²³. Quant à l'antisémitisme totalitaire, dans cette époque, Arendt dit que les nazis utilisent les Juifs comme un moyen pour la totale domination. Autrement, il soutient qu'on ne peut pas parler d'un antisémitisme particulier comme celui d'avant. Ici, il dit qu'on témoigne comment Lefort, dans la théorie d'Arendt - comme on l'a mentionné ci-dessus -, développe une pensée pour la singularité sans établir des analogies et des généralités pour expliquer l'événement¹²⁴.

On peut résumer comme suit ce que Lefort considère incomplet dans le point de vue d'Arendt au problème de Juif. Selon Lefort, l'apparition de l'antisémitisme n'est pas en rapport avec l'impérialisme, elle est en rapport avec la démocratie, c'est-à-dire la révolution démocratique. Lefort dit que pour comprendre la relation de l'antisémitisme prétotalitaire et totalitaire, on doit voir les contradictions de la société démocratique. Donc, il dit qu'Arendt utilise assez largement le concept de l'impérialisme. Cela cause qu'il ne prend pas en considération les résultats de la fantasmagorie du complot contre le peuple et les phénomènes liés au développement de la démocratie comme l'émancipation et l'assimilation. Selon Lefort, la démocratie révèle « *l'essor d'une société qui a perdu les critères de l'ordre, de la hiérarchie, de la légitimité* »¹²⁵.

De plus, comme Arendt l'exprime, les nazis ne considéraient pas les Juifs comme seulement un instrument et un groupe séparé. Ils les percevaient comme une population infectée par nature. C'est-à-dire, les nazis, en considérant le corps social comme le corps naturel, en partant de l'idée que chaque partie de celui-ci représente

¹²³ **Ibid.**, p. 506.

¹²⁴ **Ibid.**, p. 511-513.

¹²⁵ **Ibid.**, p. 514.

le total, pensaient que les Juifs perturberaient la pureté de l'organisme total. Donc ils avaient la conviction qu'on devait les massacrer. Selon Lefort, cela montrait que le nazisme possédait un côté de la composante naturaliste autant qu'il possédait un côté de la composante artificialiste. Selon Lefort, la raison qu'Arendt ignorait ceux-ci était un résultat de son approche au politique, c'est-à-dire à la démocratie¹²⁶.

Lefort dit qu'Arendt refuse l'idée qu'il existe une continuité entre la démocratie bourgeoise et le totalitarisme. Arendt traite la politique comme à la faveur d'un retournement de l'image du totalitarisme. Donc, il détermine comme suit certains moments privilégiés qu'on peut traiter comme le modèle à la politique : « *le moment de la cité grecque dans l'Antiquité, et, dans les Temps modernes, le moment de la Révolution américaine et celui de la Révolution française* »¹²⁷. Il choisit ce qui suit comme les moments plus personnalisés : les conseils ouvriers en Russie en 1917 et en Hongrie en 1956. Lefort dit que dans cette attitude d'Arendt, il nous invite à penser la politique comme quelque chose qui surgit et disparaît. « *La politique, en quelque sorte, existe ou n'existe pas ; son surgissement ici et là est inexplicable ; il est le signe d'un commencement radical ; et, de plus, la politique ne surgit ici et là que pour disparaître sans laisser de traces* »¹²⁸.

Quant au plus grand inconvénient de ceci, c'est que la démocratie se réalise totalement dans le domaine de la politique. C'est pourquoi, le refus de l'idée de continuité entre la démocratie et le totalitarisme ignore aussi la relation entre la politique et le totalitarisme. Quant aux autres opinions d'Arendt qui soutiennent cette attitude, elles trouvent aussi leur reflet dans la différence qu'il fait entre l'égalité politique et l'inégalité sociale dont on parle ci-dessus via le problème de Juif. Quant à un autre point qu'on doit expliquer dans cette différence, c'est qu'en fait Arendt pense qu'on confond l'égalité politique et l'égalité sociale. Arendt les considère totalement indépendant de l'un l'autre. Selon Arendt, l'égalité n'est pas une fin en soi mais elle est une invention. Ici, ce qui est inventé, c'est que les individus sont égaux par naissance. Donc, l'égalité peut être uniquement politique, elle ne peut pas

¹²⁶ **Ibid.**, p. 515-516.

¹²⁷ Lefort, « Hannah Arendt et la question du politique », **EP**, p. 65.

¹²⁸ **Ibid.**, p. 71.

être sociale. Parce que pour Arendt, ce qui est réel, c'est les droits des citoyens, quant aux droits de l'homme, c'est une fiction¹²⁹.

Lefort dit qu'on ne peut pas penser l'égalité politique qui est indépendant des conflits d'intérêt, du combat de droit dans l'ordre social. De plus, il dit que le combat d'égalité sociale vise à obtenir l'égalité politique, les gains obtenus dans ce combat se réfléchiront à l'ordre du politique étant l'égalité politique. Il ajoute aussi que l'égalité politique ne sera établie que par cette façon. Lefort dit que de la même manière qu'Arendt, on ne peut pas penser le combat d'égalité au niveau économique. La critique faite par Lefort orientée à Arendt est comme suit :

« En ce qui concerne la critique arendtienne du concept de droits de l'homme, qui lui paraît dériver de la fiction d'une nature de l'homme, il est difficile de voir sur quels fondements philosophiques on pourrait établir que la reconnaissance mutuelle des hommes comme des semblables doive s'arrêter aux frontières de la cité. On ne voit pas, en particulier, ce qui pourrait justifier alors la condamnation, par nous, d'un régime totalitaire, sinon le fait brut, et comme accidentel, que ses conquêtes mettent en péril notre propre société »¹³⁰.

Lefort dit qu'une carence fondamentale dans la théorie d'Arendt est la source de tous les maux : il ne donne pas assez l'importance nécessaire à la démocratie. Lefort dit que ceci est le résultat qu'Arendt considère la démocratie comme quelque chose appartenant à la bourgeoisie. De plus, il dit qu'Arendt ne s'abstient pas de dire ce qui suit : « ...la philosophie politique de la bourgeoisie avait toujours été totalitaire »¹³¹. Lefort dit qu'on peut donner l'importance nécessaire à la démocratie uniquement par admettre le domaine de la politique qui est le domaine de la démocratie. Comme exactement chez Tocqueville, ceci ne peut être possible que par accepter que le combat d'égalité a des résultats sociaux et aussi politiques. Ceci nécessite d'accepter que l'égalité sociale et l'égalité politique sont liées l'une à l'autre. Selon Lefort, Arendt est certainement un philosophe unique malgré toutes les critiques qu'il s'adresse à lui. Parce que, premièrement, c'est très important qu'il détermine le totalitarisme comme un nouveau type politique et le sépare du despotisme, de la tyrannie et de la dictature moderne dans le cadre de la

¹²⁹ **Ibid.**, p. 66,68 .

¹³⁰ **Ibid.**, p. 70.

¹³¹ **Ibid.**, p. 69.

problématique classique. Il le montre en invalidant la différence qui est utilisée pour séparer les régimes dans la philosophie politique classique. Cette différence est ‘celle entre régimes soumis à des lois et régimes sans lois ; entre pouvoir légitimité et pouvoir arbitraire’. Il montre comment l’idée de la loi est dans le cœur du totalitarisme. La version du communisme du totalitarisme détermine la fonctionnalité de la loi de l’histoire, quant à sa version du nazisme, elle détermine la fonctionnalité de la loi de la nature¹³². Cependant, il détermine la terreur de masse comme le critère principal du totalitarisme. Même si Lefort le critique à propos que ceci est un critère important du totalitarisme mais ne pourra pas être son critère principal, il pense que c’est très explicatif¹³³.

2. Démocratie moderne et totalitarisme

Pour Lefort ; Arendt, Strauss et Heidegger sont des rares philosophes qui essaient de comprendre le procès de la modernité. Cet effort est très important, parce que selon Lefort ; « *Du point de vue politique, le procès de la modernité est le procès de la démocratie* »¹³⁴. Dans le chapitre précédent, on avait parlé des critiques faites par Lefort apportées à Strauss dans cette manière, on a essayé de traiter Arendt dans ce chapitre. Quand Heidegger est en cause, Lefort, en le considérant seulement comme un membre de cette trinité, montre une attitude distante¹³⁵. On avait déterminé que dans l’entreprise de revitalisation de la philosophie politique, les flèches de la critique orientées par Lefort sont les marxistes, les Nouveaux Philosophes et les sciences politiques. Sa critique la plus fondamentale apportée à eux est via le politique. Lefort, en développant sa théorie, se sert des divers points fréquentés. On a essayé de les déterminer comme Machiavelli, Tocqueville, Strauss et Arendt dans la principale forme. Même si on peut ajouter des autres philosophes à ce deuxième groupe, ce qu’on vise dans cette étude, c’est comment il développe la théorie de démocratie et sa critique du totalitarisme. C’est pourquoi, on a essayé au

¹³² Claude Lefort, « Loi de mouvement et idéologie selon Hannah Arendt », **La Complication: Retour sur le Communisme**, Fayard, 1999, p.103-104.

¹³³ Claude Lefort, “Thinking with and against Hannah Arendt”, **Social Research**, Vol. 69, N°2 (Summer 2002), p. 447. Lefort soutient que l’idée de totalitarisme d’Arendt ne pourra pas être comprise sans lire le chapitre appelé « Idéologie et terreur: un nouveau type de régime » qu’il ajoute plus tard à son livre appelé Les origines du totalitarisme. Les deux articles qu’il écrit récemment « Loi de mouvement et idéologie selon Hannah Arendt » (1999) et “Thinking with and against Hannah Arendt” (2002) concernent totalement la reconnaissance de la pensée d’Arendt -à condition que les critiques mentionnées ci-dessus restent secrets-.

¹³⁴ Lefort, « Hannah Arendt et la question du politique », **EP**, p. 71.

¹³⁵ Lefort, « La dissolution des repères et l’enjeu démocratique », **TPE**, pp. 557-559.

possible de parler de ceux qui nourrissent cette vise par leurs contributions positives ou négatives. Donc, cette différence qu'on fait est très fondamentale et comme on dit, on peut être augmenté par divers ajouts. Dans le chapitre suivant, on traitera les critiques de Lefort sur la démocratie et le totalitarisme.

2.1. Les caractéristiques de la démocratie moderne

Selon Lefort, l'avènement de la société totalitaire et la destruction de la démocratie sont en relation l'un avec l'autre. Avant de passer à cette relation, on doit voir comment Lefort définit la démocratie. Lefort dit que tout au long de sa théorie, il vise en fait à un but : mettre en relief la singularité de la démocratie. Selon Lefort, la singularité de la démocratie est déterminée par deux caractéristiques. On a essayé de traiter le conflit -ensemble avec la division- qui est une de ces caractéristiques, avec Machiavel dans le chapitre précédent. On essaiera d'expliquer une autre caractéristique ¹³⁶ que Lefort nomme la dissolution des repères de la certitude, dans ce sous-chapitre en profitant des études de Tocqueville. Lefort dit qu'on peut trouver cette caractéristique dans le système monarchique sous l'Ancien Régime étant historique. On a en fait implicitement touché à cette caractéristique dans le chapitre concernant Strauss -en expliquant pourquoi Lefort traite la notion *politeia* comme dans l'utilisation classique-. Ici, on essaiera de montrer ceci explicitement.

2.1.1. La division et la dissolution des repères de la certitude

Lefort dit que l'aspect qui sépare Tocqueville de ses contemporains, c'est qu'il traite la démocratie comme une forme de société. Selon Lefort, Tocqueville, généralement dans ses études, est un philosophe qui suit la trace du principe générateur de la démocratie dans l'état social, c'est-à-dire l'égalité des conditions. Toutefois, il est un philosophe qui traite la démocratie non seulement avec cette dimension, mais aussi qui l'étudie dans tous les sens. À savoir qu'il sentit d'avance le point positif et aussi le point négatif de la démocratie : « ...la contrepartie du positif- ce qui se fait signe nouveau de liberté- ou du négatif –ce qui se fait signe

¹³⁶ Lefort considère le conflit et la dissolution des repères de la certitude comme la singularité et la nouveauté de la démocratie. Lefort, « La dissolution des repères et l'enjeu démocratique », **TPE**, p. 562.

*nouveau de servitude »*¹³⁷. Donc, Lefort dit qu'on ne peut jamais nier les contributions de Tocqueville à la démocratie en faisant l'examen de l'individu, de l'opinion, de la loi, du pouvoir. Mais cela la vérité que depuis Tocqueville, il existe une résistance générale intellectuelle devant l'inconnue de la démocratie. Selon Lefort, quant à ce que Tocqueville est infructueux de sentir et ce qu'on peut saisir à peine maintenant ; « ...c'est le travail qui se fait ou se refait à chaque fois depuis le second pôle où se pétrifie la vie sociale »¹³⁸. Selon Lefort, cette situation de ne pas sentir ne procède pas d'un défaut de Tocqueville, procède plutôt d'une caractéristique de la démocratie : c'est que la démocratie est la société historique. De plus, tant que l'aventure démocratique continue, cette forme de société continuera de tolérer et accepter l'indétermination aussi. Mais le totalitarisme, étant l'opposé exact de la démocratie, est la société sans histoire. Quant au totalitarisme, il est contre à cette indétermination et constitue soi-même par être contre.

*« La société démocratique moderne m'apparaît, de fait, comme cette société où le pouvoir, la loi, la connaissance se trouvent mis à l'épreuve d'une indétermination radicale, société devenue théâtre d'une aventure immaîtrisable, telle que ce qui se voit institué n'est jamais établi, le connu reste mine par l'inconnu, le présent s'avère innommable, couvrant des temps sociaux multiples décalés les uns par rapport aux autres dans la simultanéité- ou bien nommables dans la seule fiction de l'avenir; une aventure telle que la quête de l'identité ne se défait pas de l'expérience de la division. Il s'agit là par excellence de la société historique »*¹³⁹.

Lefort dit que 'le totalitarisme comme idéologie' place la société sans histoire justement dans le cœur de la société historique. Pour cela, on doit prioritairement voir comment Lefort définit l'idéologie. L'idéologie est une sorte de discours qui se substitue à une certaine société. Cette société appartient à l'époque moderne. Il se révèle depuis les ruines du féodalisme et fournit sa formation par le développement des sociétés industrielles dans l'Est et aussi dans l'Ouest. Quand cette formation continue, le discours à propos de la politique et la société n'est plus d'un ton théologique ou transcendant et aussi il n'est plus dépendant à une représentation d'un autre monde. En même temps, ce discours va en parallèle avec l'apparition des outils de production qui transforme et qui change rapidement les relations sociales. Cette

¹³⁷ Lefort, « La question de la démocratie », **EP**, p. 23.

¹³⁸ **Ibid.**, p. 23.

¹³⁹ Lefort, « L'image du corps et le totalitarisme », **ID**, p. 174.

société susmentionnée est ouverte, indéterminée et historique. L'idéologie ne cache pas seulement les divisions dans les sociétés modernes, elle cache aussi leur caractéristique ouverte, indéterminée et historique¹⁴⁰. C'est à-dire que la naissance du totalitarisme ne peut pas être expliquée par l'histoire empirique.

Quant à la naissance de la démocratie, elle indique une mutation d'ordre symbolique, si on veut expliquer par d'autres termes, c'est la nouvelle position du pouvoir. Ici, on doit faire un commentaire au nom de Lefort. Lefort, comme plusieurs penseurs, ne parvient pas aux principes de la démocratie moderne par le siècle des Lumières, il parvient par la monarchie du Moyen Âge. Pour Lefort, la démocratie est un régime et emporte les tendances de disparition. Tocqueville avait vu l'arrivée de la révolution démocratique sous l'Ancien Régime. Lefort dit parallèlement qu'il traitera la démocratie de la même façon. Si on l'exprime différemment, la démocratie doit son apparition au système monarchique sous l'Ancien Régime. Lefort avait trouvé la force motrice de la démocratie, comme Tocqueville le disait, qui se développait depuis ce temps-là jusqu'à aujourd'hui, dans l'égalisation des conditions. Lefort dit que même si cela est important, elle éclipse une mutation essentielle. Comme on l'indique ci-dessus, ce qui rendra évident la singularité de la démocratie est caché dans ces éléments monarchiques¹⁴¹.

2.1.2. La dimension symbolique du pouvoir comme « lieu vide »

Lefort clarifie ces éléments monarchiques et l'origine théologico-politique à l'aide des études d'Ernst Kantorowicz*.

« La société d'Ancien Régime se représentait son unité, son identité comme celle d'un corps – corps qui trouvait sa figuration dans le corps du roi, ou mieux s'identifiait à celui-ci, tandis qu'il s'y rattachait comme à sa tête...L'image du corps roi comme corps double, à la fois mortel et immortel, individuel et collectif, s'est d'abord étayée sur celle du Christ »¹⁴².

¹⁴⁰ Thompson, "Editor's Introduction", p.16.; Lefort, « Esquisse d'une genèse de l'idéologie dans les sociétés modernes », **FH**, p.510, 546.

¹⁴¹ Lefort, « L'image du corps et le totalitarisme », **ID**, p. 174.

* L'étude que Lefort mentionne: Ernst Kantorowicz, **The King's Two Bodies, As Study in Mediaeval Political Theology**, Princeton University Press, 1957.

¹⁴² Lefort, « L'image du corps et le totalitarisme », **ID**, p. 171.

Lefort définit la monarchie comme la sécularisation du corps mystique de Jésus-Christ par le roi. Ici, il existe un corps double : un corps naturel et un corps sacré. Le roi est une intersection séculière et émotionnelle. Le corps naturel du roi est considéré comme l'image de l'union du roi, tandis que son autre corps qui est divin ou sacré est considéré comme l'image du Dieu. La monarchie prend sa légitimité, du dieu. C'est-à-dire, le pouvoir était incorporé dans la personne du roi ou du prince. « *Son pouvoir faisait signe vers un pôle inconditionné, extra mondain, en même temps qu'il faisait, dans sa personne, le garant et le représentant de l'unité du royaume* »¹⁴³. Donc, ce qui était incorporé dans le prince ou le roi était le pouvoir qui donnait corps à la société. Avec les révolutions démocratiques, quand la tête du roi se sépare de son corps, son corps naturel et aussi son corps sacré sont détruits. Lefort dit que même si cette figure du souverain est disparue, cette situation d'être incarné continue longtemps dans l'investie du sacré, la communauté politique, la communauté nationale, le corps mystique¹⁴⁴. Comme on a déjà dit même si cette figure du souverain est disparue, la place qu'elle occupe n'est pas disparue, elle est restée vide. La légitimité ne venait plus du dieu ou de transcendantal mais a commencé à venir du peuple. « *La légitimité du pouvoir se fonde sur le peuple; mais à l'image de la souveraineté populaire se joint celle d'un lieu vide, impossible à occuper, tel que ceux qui exercent l'autorité publique ne sauraient prétendre se l'approprier* »¹⁴⁵.

Mais ce qui est appelé le peuple était inconnu et divers. D'ailleurs, ce lieu du pouvoir était vide et inoccupable. Ce lieu ne peut être ni occupé ni incarné par un groupe ou un individu. La démocratie continue en fait la tension entre deux principes. D'un côté, le pouvoir vient du peuple, d'un autre côté, le pouvoir n'appartient à personne. Lefort dit que dans la compréhension de la démocratie moderne, les signes qui relient la société à ce qui est sentimentale sont aussi disparus. Dans la démocratie, tout est soumis à l'investigation. Comme c'est un mode de vie qui gagne discursivement et temporairement toute sa légitimité, elle subit en permanence des attaques du totalitarisme. Pour Lefort, le totalitarisme est une contre-révolution malgré cette énorme incertitude de la démocratie. Le totalitarisme fait ceci en essayant de remplir ce lieu vide, en incarnant l'existence du peuple dans le corps

¹⁴³ Lefort, « La question de la démocratie », **EP**, p. 23.

¹⁴⁴ Lefort, « L'image du corps et le totalitarisme », **ID**, p. 171.

¹⁴⁵ Lefort, « La logique totalitaire », **ID**, p. 92.

du leader. En faisant ceci, il ne se réfère à aucune transcendantale ou à ce qui est sentimental, il remplit complètement cet espace social. Ceci signifie qu'il désactive le différend et la division.

« Or, nous nous sommes, pour notre part, depuis longtemps attaché à cette singularité de la démocratie moderne : de tous les régimes que nous connaissons, elle est le seul dans lequel soit aménagée une représentation du pouvoir qui atteste qu'il est un lieu vide, qui maintienne ainsi l'écart du symbolique et du réel. Cela, par la vertu d'un discours d'où ressort qu'il n'appartient à personne ; que ceux qui l'exercent ne le détiennent pas, mieux, ne l'incarnent pas ; que cet exercice requiert une compétition périodiquement renouvelée, que l'autorité qui en a la charge se fait et se refait en conséquence de la manifestation de la volonté populaire »¹⁴⁶.

Le domaine du pouvoir politique est totalement séparé de la société et le domaine de l'activité économique, de la loi et de la connaissance etc. Le pouvoir politique n'est pas seulement séparé mais aussi son entourage est tracé/limité. Il ne prend plus sa légitimité, des idées comme la loi sacrée, il prend du peuple (l'image de la souveraineté populaire). L'idée de « ce pouvoir comme un lieu vide » est la ligne directrice de la démocratie. Dans le totalitarisme, l'image de la souveraineté populaire est actualisée par le parti. Le parti prétend qu'il est identique au peuple. Sous la couverture de cette identification, il essaie d'occuper un lieu vide. Après un certain temps, quand le pouvoir n'est plus un lieu vide ; on lui donne une réalité considérable. Il essaie de dominer l'activité économique, la loi et la connaissance etc. Il essaie de tirer la société civile dans l'État. Il efface toutes les formes de la division sociale ou le différend. La caractéristique indéterminée et l'incertitude de la forme démocratique de l'État sont en relation avec un lieu vide qui reste vide, incomplétable et ouvert¹⁴⁷.

2.2. Le totalitarisme en tant que régime

Nous avons mentionné dans les paragraphes précédents que Lefort vient d'une tradition de gauche, que ses premières études portaient sur la bureaucratie et le stalinisme, qu'il se situait dans un milieu trotskyste et qu'il se définissait comme marxiste. La motivation qui a conduit Lefort à étudier la nature du totalitarisme est

¹⁴⁶ Lefort, "Permanence du Théologico-Politique", **EP**, p. 265.

¹⁴⁷ Thompson, "Editor's Introduction", p.21.

née d'une critique de cette classe intellectuelle dans laquelle il était impliqué. En effet, selon Lefort, lorsque l'intelligentsia de gauche a été confrontée à la variante communiste du totalitarisme, elle a été particulièrement réticente à la définir. Lefort déclare que dans la littérature française, Jacques Bainville, penseur, conservateur, nationaliste et l'un des fondateurs de l'Action française, a employé en 1933 l'adjectif « totalitaire » tant pour les variantes de droite que de gauche en le définissant comme « une nouvelle forme de société¹⁴⁸ ». Lefort, en citant Bainville en exemple, insiste particulièrement sur le fait qu'il ne porte pas de jugement isolé. Toutefois, Lefort soutient qu'il est indéniable que pendant l'entre-deux-guerres et même après la Seconde Guerre mondiale, les critiques du totalitarisme ont été formulées par les conservateurs et les libéraux. Le concept n'a jamais été employé par la pensée de gauche. « *Le nouveau concept fut considéré comme un concept de droite, forgé au service d'un dessein réactionnaire* »¹⁴⁹. En soutien à l'idée de Lefort, Jean Luc-Nancy affirme que :

« On l'ignorait si bien qu'on méconnaissait l'enjeu de ce qui s'était passé et se passait encore au titre de ce qu'on se mettrait à nommer les « totalitarismes ». Car sous ce terme dont la validité a été si souvent discutée, et dont au moins le caractère générique doit rester sujet à caution, on avait pris très tôt — trop tôt, trop vite, en fait dès avant l'invention du mot — le pli de désigner d'une part le mal politique absolu opposé à la démocratie, d'autre part un mal purement survenu, tombé sur la démocratie comme de nulle part ou bien d'un dehors déjà en lui-même mauvais (perversité d'une doctrine ou bien folie d'un homme) »¹⁵⁰.

Lefort soutient que ceux qui sont inaptes à considérer le totalitarisme ignorent également la distinction entre le politique et la politique. L'absence d'une telle distinction a conduit à l'incapacité de répondre à la question de savoir si le régime actuel en est un nouveau ou la continuité des précédents.

« Le totalitarisme suppose la conception d'une société qui se suffit à elle-même et, puisque la société se signifie dans le pouvoir, celle d'un pouvoir qui se suffit à lui-

¹⁴⁸ Lefort, « La Logique Totalitaire », **ID**, 1994, p. 85-86. « Désormais, écrit l'auteur, un seul parti a droit à l'existence en Allemagne. Il va de soi que c'est le parti national-socialiste. De même le fascisme en Italie, le bolchévisme à Moscou. C'est une nouvelle forme de société politique. L'État Dieu ne souffre pas de dissidence, car il est représenté par une minorité qui possède tous les pouvoirs, le reste de la population se composant de citoyens passifs. La conception totalitaire s'achève d'ailleurs par l'épuration. » Voir Lefort, « La Logique Totalitaire », **ID**, p. 85-86.

¹⁴⁹ Lefort, « La Logique Totalitaire », **ID**, p. 86.

¹⁵⁰ Jean-Luc Nancy, **Vérité de la Démocratie**, Paris : Galilée, p.16-17.

même. Bref, c'est lorsque l'action et la science du dirigeant ne se mesurent, qu'au critère de l'organisation, lorsque la cohésion ou l'intégrité du corps social s'avère dépendre exclusivement de l'action et de la science du dirigeant, que nous sortons des cadres traditionnels de l'absolutisme, du despotisme ou de la tyrannie »¹⁵¹.

Lefort soutient qu'une conception du totalitarisme qui ne s'écarte pas des variations classiques et donc considérée comme dépourvue de particularités aboutirait d'emblée à ce qui suit : dès lors que les symptômes du totalitarisme commenceront à réapparaître, ils ne seront ni repérés ni empêchés.

Lefort traite du totalitarisme depuis son usage étymologique jusqu'à son usage quotidien. Bien que le terme de totalitarisme n'ait été initialement utilisé qu'en relation avec les régimes fascistes, Lefort souligne que lui-même mais aussi Arendt et Aron qui l'ont précédé ont également employé ce terme en référence aux régimes socialistes¹⁵². En résumé, pour citer Lefort, le totalitarisme signifie pour lui :

« Un régime dans lequel la violence étatique s'abat sur l'ensemble de la société, un système de coercition généralisée, détaillée [...] guère davantage. Il ne devient pas le support d'une nouvelle pensée politique, d'un nouveau déchiffrement de l'histoire des sociétés modernes ou de l'Histoire en général »¹⁵³.

Par ailleurs, selon Lefort, le totalitarisme est un régime qui peut être compris non seulement lorsqu'il se dissocie de ses variantes classiques, mais également par l'examen de son rapport à la démocratie. « *Le totalitarisme ne s'éclaire à mes yeux qu'à la condition de saisir la relation qu'il entretient avec la démocratie* »¹⁵⁴. Dans la mesure où Lefort considère le totalitarisme et la démocratie comme deux régimes propres à la modernité et situés aux extrémités opposées l'un de l'autre, nous tenterons d'analyser, dans la section suivante, le phénomène du totalitarisme conjointement à la démocratie.

¹⁵¹ Lefort, « La Logique Totalitaire », **ID**, p. 100-101.

¹⁵² Cet article de Lefort date de 1979. Voir Lefort, « L'image du corps et le Totalitarisme », **ID**, p. 159.

¹⁵³ **Ibid.**, p. 160.

¹⁵⁴ **Ibid.**, p. 170.

2. 2. 1. Le rejet de la division

Lefort soutient que le totalitarisme comporte deux moments indissociables : *« Or, qu'on considère ces deux moments de l'entreprise totalitaire, en fait, indissociables : l'annulation des signes de la division de l'État et de la société et celle de la division sociale interne »*¹⁵⁵. Ces moments représentent en réalité la singularité du totalitarisme. Car, selon Lefort, lorsqu'on considère les démocraties modernes, le domaine du pouvoir politique est séparé en tant qu'unité de l'ensemble des domaines de la société, de l'activité économique, de la loi, de la connaissance, etc. Le pouvoir politique est non seulement isolé mais également circonscrit/limité. Il ne tire plus sa légitimité d'idées telles que la loi divine, mais du peuple. Lefort soutient que cette idée de pouvoir, conçu comme un lieu vide, est la ligne directrice de la démocratie.

Lefort affirme que dans le totalitarisme, contrairement à la démocratie, l'image de la souveraineté populaire a été actualisée à travers le parti étant donné que ce dernier prétend toujours être à l'image du peuple. Sous ce voile d'identification, le parti tente d'occuper ce lieu vide. Plus tard, lorsque le pouvoir cesse d'être un lieu vide, le totalitarisme tente d'établir une réalité et une tangibilité dans cet espace. Par ailleurs, Lefort ajoute que le totalitarisme cherche à placer l'activité économique, le droit et le savoir sous son contrôle. Selon lui, le but du totalitarisme, qui tente d'attirer la société civile dans l'État, est en réalité de supprimer toute forme de division sociale ou de conflit. Ceci renvoie également à la caractéristique indéterminée et incertaine de la forme démocratique de la société qui engendre la non-occupation et le maintien du lieu vide¹⁵⁶.

Lefort affirme que l'analyse des régimes monarchiques, desquels émergent les démocraties, révèle que les principes du savoir et du droit s'entremêlent dans le pouvoir et que ce dernier est lui-même intégré à la personnalité du roi. La séparation de la tête du roi de son corps suite aux révolutions démocratiques a entraîné la disparition de son corps naturel et sacré. Lefort précise que bien que la figure du souverain se soit évanouie, son lieu n'a pas disparu¹⁵⁷.

¹⁵⁵ Lefort, « La Logique Totalitaire », **ID**, p. 100.

¹⁵⁶ Thompson, « Editor's Introduction », p.21.

¹⁵⁷ Lefort, « L'image du corps et le totalitarisme », **ID**, p. 171.

Ainsi, selon Lefort, la démocratie moderne établit son pouvoir dans ce lieu qui persiste. Le pouvoir existe en réalité en entretenant une tension entre les thèses selon lesquelles il vient du peuple d'une part, et d'autre part, n'appartient à personne. Selon Lefort, la redistribution périodique de l'exercice du pouvoir, nommée élection, fait que celui-ci n'appartient à personne ni à aucun groupe entièrement et ne sera jamais pleinement représenté. Le pouvoir demeure à un niveau symbolique et seuls les mécanismes d'usage du pouvoir sont visibles¹⁵⁸. L'idée du pouvoir dans la démocratie moderne comme un lieu vide ainsi que la séparation de ce pouvoir de la connaissance et de la loi, c'est-à-dire « une dissolution des repères de la certitude », sont les principes essentiels de la démocratie moderne. Le totalitarisme est une attaque, soit une contre-révolution face à l'incertitude du lieu vide du pouvoir en démocratie. Cela signifie que le totalitarisme est le rejet de la division sociale et une tentative de cessation du conflit. Ceci est le refus de la division entre l'État et la société civile, de la division des classes et de la division des fonctions. C'est également la négation de la différence entre l'ordre du pouvoir, de la loi et de la connaissance. Comme nous l'avons exposé et le soutient également Lefort, cette différence est fondatrice de la démocratie¹⁵⁹.

« Mais si l'image du peuple s'actualise, si un parti prétend s'identifier avec lui et s'appropriier le pouvoir sous le couvert de cette identification, cette fois, c'est le principe de la différence des normes qui régissent les divers types de rapports entre les hommes, mais aussi des modes de vie, de croyances, d'opinions qui se trouve nié — et, plus profondément, c'est le principe même d'une distinction entre ce qui relève de l'ordre du pouvoir, de l'ordre de la loi et de l'ordre de la connaissance. Il s'opère alors une sorte d'imbrication dans la politique de l'économique, du juridique, du culturel. Phénomène qui est justement caractéristique du totalitarisme »¹⁶⁰.

C'est ainsi que Lefort indique le rejet des divisions internes et externes comme les facteurs qui font de la démocratie moderne un régime propice à la transformation en un régime totalitaire. La compréhension de Lefort du politique porte sur la manière dont la division se présente et la façon dont elle est vécue dans les régimes. Lefort insiste sur le fait que ces divisions doivent être préservées dans tous les domaines afin que les démocraties ne tombent pas dans le piège totalitaire. Il précise

¹⁵⁸ Lefort, « La question de la démocratie », **EP**, p. 27.

¹⁵⁹ Lefort, « Philosophe ? », **EEP**, p. 348 — 349.

¹⁶⁰ Lefort, « La Logique Totalitaire », **ID**, p. 93.

par ailleurs que cette division ne doit pas être vécue de manière rigide et qu'elle doit acquérir la continuité par le conflit.

2. 2. 2. Le conflit artificiel et la division : L'« Autre » et le « peuple-Un »

Dans les chapitres précédents, nous avons tenté d'explicitier l'argument de Lefort selon lequel il n'existe aucune sorte de division dans le totalitarisme. Cependant, Lefort avertit sur le fait qu'une situation spécifique au totalitarisme est susceptible d'être comprise comme l'existence d'une division dans celui-ci. Il souligne que la personnalité du chef totalitaire s'est muée au-delà de son corps naturel et transcendant en un corps politique figurant le peuple-Un. De plus, Lefort mentionne que le totalitarisme exige un Autre pour assurer le fonctionnement de ce corps et maintenir son unité. Lefort souligne que dans le totalitarisme, l'Autre a des caractéristiques maléfiques et est également dépeint comme une représentation de l'ennemi extérieur¹⁶¹.

Lefort indique que la constitution du peuple-Un requiert la production permanente de l'ennemi, à l'attribution à ce dernier des idées qui mettraient le système en péril, d'où un processus de création continue dans ce sens. Cet ennemi peut être quiconque qui ébranlerait l'unité et l'intégrité du système en place : ceux qui représentent les puissances de la société précédente (les koulaks, les bourgeois, etc.) ou les agents secrets du monde impérialiste. Lefort soutient que cette relation entre le peuple-Un et l'Autre est en réalité une mesure de protection du système. En effet, comme le rapporte Lefort, l'Autre est un parasite et un déchet qui doit être constamment détruit. L'existence de celui-ci provoque une fièvre dans le corps politique. Toutefois cette fièvre est bénéfique dans la mesure où elle indique que le corps lutte. *« Cette image [du corps politique dans le totalitarisme] qui, d'une part, exige l'exclusion de l'Autre maléfique et, simultanément se décompose en celle d'un tout et d'une partie qui vaut à la place du tout, d'une partie qui réintroduit paradoxalement la figure de l'autre, l'autre omniscient, tout-puissant, bénéfique, le militant, le dirigeant, l'Égocrate »*¹⁶².

¹⁶¹ Lefort, « L'image du corps et le totalitarisme », **ID**, p.166.

¹⁶² **Ibid.**, p. 168-169.

La raison pour laquelle le totalitarisme, qui s'oppose aux différentiations sociales, nécessite cette distinction entre l'interne et l'externe, est qu'il établit en réalité son unité à travers celle-ci. Lefort révèle que si le totalitarisme rejette toute division, cette distinction entre le peuple-Un et l'Autre est perçue comme si une division existait. Il appelle à ne pas confondre ceci avec la division entre le transcendant et la société qui prévalait dans les sociétés prémodernes. Lefort affirme que dans le totalitarisme, la division entre le peuple-Un et l'Autre est artificielle, organique et de l'ordre du fantasme. Il prévient que l'aspect le plus essentiel est que le chef ne tire pas sa légitimité de l'Autre à l'instar d'autres régimes¹⁶³.

Lefort exprime à chaque occasion que le problème du totalitarisme occupe une place importante dans sa réflexion. La raison la plus évidente de cette préoccupation est qu'il considère le totalitarisme comme le plus grand événement politique du XX^e siècle. Par ailleurs, Lefort envisage le totalitarisme comme une nouvelle approche du politique. Cela l'a également mené à réaliser des recherches sur la genèse des sociétés politiques. La détermination du fait que la démocratie et le totalitarisme soient propres à la modernité et la distinction de ceux-ci de leurs formes classiques antérieures sont essentielles dans ces analyses¹⁶⁴. Nous avons évoqué le fait que Lefort recherchait les signes du politique tout au long de ses travaux¹⁶⁵. Il est important de ne pas ignorer le fait que Lefort a un objectif plus grand en plus de cette recherche, qui est de révéler la singularité de la démocratie. Cette caractéristique, selon lui, est que la démocratie se distingue des autres régimes de par son acceptation de la division avec le conflit dans tous les sens du terme et en tout lieu. Une fois la démocratie réalisée de cette manière, elle se renouvellera constamment, et ce par le biais des droits.

3. Les droits de l'homme en tant que principe générateur de la démocratie

En considérant le conflit (avec la division) et la « dissolution des repères de la certitude » comme les deux caractéristiques de la démocratie moderne, Lefort distingue cette dernière de ses formes précédentes. Toutefois, il fait valoir que

¹⁶³ **Ibid.**, p. 166-167 ; Lefort, « La logique totalitaire », **ID**, p. 105.

¹⁶⁴ Lefort, « L'image du corps et le Totalitarisme », **ID**, p. 159-160.

¹⁶⁵ Ceci est la raison pour laquelle Lefort est souvent qualifié de penseur du politique. Martin Plot (éd.), **Thinker of the Political**, Royaume-Uni : Palgrave Macmillan, 2013.

certaines appréhensions à ce sujet devraient également être résolues. Si la démocratie moderne est le théâtre d'une incertitude radicale et conduit à l'acceptation à la fois du conflit et de la « dissolution des repères de la certitude », et en outre, si le pouvoir est en mesure de continuer à gouverner sans rejeter le conflit, il conviendrait alors de s'interroger sur les moyens que la démocratie moderne dispose pour contenir les tendances totalitaires en son sein¹⁶⁶. Lefort associe l'ensemble de ces dimensions paradoxales de la démocratie moderne à l'idée du « droit » qui émerge dans l'Histoire.

Cette approche de Lefort a établi à cette période en France le fondement des débats sur les droits de l'Homme. Nous avons cherché à examiner cet argument dans les sections précédentes. Soutenant que le politique doit être considéré comme la base des droits de l'Homme, Lefort estime qu'il existe un lien étroit entre la diffusion du marxisme dans la pensée de la gauche française et le dénigrement des droits de l'Homme. Selon lui, ces droits, qui étaient auparavant perçus par les intellectuels de gauche comme résolument individuels et formels ont commencé, une fois le voile du marxisme levé, à être considéré comme étant ni formels ni fondamentaux mais en lien avec l'homme bourgeois, c'est-à-dire avec l'homme égoïste. Lefort soutient que si le marxisme trahit son fondateur sur de nombreux sujets, il reste fidèle à Marx en ce qui concerne les droits de l'Homme. Il affirme en particulier que cette loyauté peut être observée dans le traitement des droits de l'Homme par Marx en tant que prétexte pour la société bourgeoise en vue de dissimuler le conflit de classe, et quant au domaine des droits, comme un système de domination et d'exploitation.

Selon Lefort, une telle approche idéologique de Marx des droits de l'Homme l'a amené à négliger la dimension symbolique de ces droits. Le marxisme a également poursuivi cette conception. Lefort soutient que cette conception dominante a toutefois été abandonnée lorsque les débats sur les droits de l'Homme ont émergé dans les années 1980. Le sujet des droits étant évoqué derechef, Lefort affirme qu'il distingue une nouvelle sensibilité dans le politique et le juridique. Pour lui, ceci est fondamentalement en rapport avec la séparation entre le pouvoir et la loi

¹⁶⁶ Lefort, « La dissolution des repères et l'enjeu démocratique », **TPE**, p. 560-561. Comme s'interroge explicitement Lefort : « [...] le totalitarisme ne se laisse-t-il pas concevoir comme une réponse aux questions que véhicule la démocratie, comme la tentative de résoudre ses paradoxes? » Lefort, « L'image du corps et le totalitarisme », **ID**, p. 174.

dans la démocratie moderne. De cette manière, les droits ont acquis la dimension du politique et un environnement propice a été créé pour diverses luttes¹⁶⁷.

En analysant l'approche des droits de l'Homme de Lefort, il est notable que ses critiques concernant les droits de l'Homme ne s'adressent pas uniquement aux marxistes. Comme nous l'avons évoqué dans la section précédente, il pointe également les Nouveaux Philosophes qu'il accuse de substituer la morale aux concepts de la philosophie politique¹⁶⁸. Pourtant, les Nouveaux Philosophes ont joué un rôle très important dans la formation d'un consensus antitotalitaire dans la gauche française dans les années 1970 en réponse à la déception face au marxisme et la révolution. Lefort reconnaît leur influence tout en leur reprochant leur incapacité à faire la distinction entre la politique et le politique. Bien que les Nouveaux Philosophes désignent la politique comme la source du mal, ils ne voient pas le politique en dehors de la politique. De plus, selon Lefort, ils considéraient les droits de l'Homme comme appartenant au domaine de la morale et de la conscience. Ils préconisent le retrait de toutes les activités en rapport avec la politique et l'orientation vers des approches morales qui encouragent une attitude juste et vertueuse. Lefort accuse ce groupe qui, selon ses propres termes, a mis la philosophie sur le marché et pense avoir le luxe de parler du totalitarisme plus aisément que quiconque, provoquant en réalité une résistance au terme, voire la tombée en désuétude de celui-ci sans même être employé. Du reste, selon Lefort, les Nouveaux Philosophes n'ont eu qu'un succès limité dans la définition du phénomène du totalitarisme dans la pensée française en comparaison à d'autres intellectuels, et, bien qu'ils aient connu un éveil, ils ont cédé la formulation du problème totalitaire aux conservateurs et aux libéraux, obscurcissant ainsi leur succès¹⁶⁹.

Pour Lefort, bien que n'étant pas entièrement liés à la politique, les droits de l'Homme ne constituent pas un domaine distinct de celle-ci. Lefort évite la conception du totalitarisme en tant que nouvelle adaptation des relations de propriété et de pouvoir comme dans le marxisme¹⁷⁰. Il maintient également une distance avec

¹⁶⁷ Lefort, « Droits de l'homme et politique », **ID**, p. 46-47.

¹⁶⁸ Howard, « Claude Lefort : A Political Biography », p. 17 ; sur l'étendue des innovations que les Nouveaux Philosophes ont également apportées à la pensée française, voir Morin, « Ce qui a changé dans la vie intellectuelle française », p. 78.

¹⁶⁹ Lefort, « Droits de l'homme et politique », **ID**, p. 46-47.

¹⁷⁰ **Ibid.**, p. 49.

la compréhension qui sous-estime la dimension collective des droits de l'Homme en affirmant que chaque individu est un « refuge moral », comme nous pouvons le retrouver chez les Nouveaux Philosophes. Lefort considère que les droits de l'Homme sont essentiels à la fois en termes de remise en question de la logique du pouvoir totalitaire et en termes de possession par la révolution démocratique de son propre contenu par l'établissement d'une politique des droits de l'Homme. Lefort considère que les droits de l'Homme sont le reflet politique des revendications et des luttes qui se manifestent dans le domaine politique.

Dans le chapitre I, nous avons tenté d'analyser l'importance de la Solidarité polonaise dans la réémergence des droits de l'Homme dans la pensée française et les contributions de Lefort à ce moment. Selon Lefort, les opposants soviétiques ou les travailleurs polonais qui ont recours aux droits de l'Homme n'avaient pas la prétention nécessaire permettant de leur donner la qualification de « faire de la politique », de telle manière que : « [...] ils n'avaient pas d'ambitions politiques, qu'ils ne cherchaient pas à renverser le pouvoir en place, ni à proposer un nouveau programme de gouvernement, ni à créer un parti d'opposition, ni à opposer au marxisme une nouvelle doctrine »¹⁷¹. Ces groupes ont montré que même là où il existe un contrôle social et étatique le plus strict, certains combats pour les libertés fondamentales pouvaient être menés et les frontières reculées. En prenant le risque de cette lutte, ils ont également permis la remise en question de la logique du totalitarisme¹⁷². Au lieu d'agir avec une conscience collective en vue de la destruction ou de la conquête du pouvoir de l'État, ils ont cherché à assurer la reconnaissance mutuelle de leurs droits et libertés en développant et en maintenant leur autonomie dans la sphère sociale de manière indépendante du pouvoir de l'État.

Lefort soutient que la pensée de gauche a été prise au dépourvu face à cette nouvelle forme de lutte politique et s'est trouvée dans l'incapacité de suivre « ces nouveaux signes du politique »¹⁷³. Selon lui, les luttes pour les droits de l'Homme sont les « principes générateurs » de la société démocratique. Dans les sociétés

¹⁷¹ *Ibid.*, p. 48.

¹⁷² Lefort a fait valoir que la « logique du totalitarisme » ne peut pas être discernée dans le contexte polonais, et que tout le concernant devrait être recherché auprès des Soviétiques. Néanmoins, il souligne l'importance de l'interruption de cette logique précisément là où elle veut se répandre, et que le défi lancé à la bureaucratie soviétique est apparu avec la Solidarité polonaise. Lefort, « Reculer les Frontières du Possible » *TPE*, p. 428.

¹⁷³ Lefort, « Droits de l'homme et politique », *ID*, p. 70-71, 76.

démocratiques, à défaut de l'établissement de ces droits par les lois et les institutions spécifiques, ce sont les droits qui mobilisent les institutions et créent des lois à la suite des luttes suscitées par la « conscience des droits¹⁷⁴ ». Ces droits ont aussi un aspect « incertain » dans la mesure où ils évoluent avec le temps d'une part, et d'autre part, de nouveaux droits émergent et conduisent à de nouveaux modes de lutte. Ces diverses formes de lutte qui émergent dans différentes couches de la société et portées par différents groupes — le droit à une rémunération juste et égale, le droit à l'objection de conscience, le droit à la sécurité sociale, le droit de vivre à l'abri du danger nucléaire, etc. — n'ont pas tendance à se transformer en action pour abolir l'autorité politique en s'assemblant en un seul projet unifié et complet¹⁷⁵.

Lefort défend fermement les initiatives prises par des groupes qui font preuve d'une grande implication sur les aspects de la vie sociale qui les concernent, et considère celles-ci comme le vrai visage de la démocratie. Pour autant, il est également conscient des difficultés et des dangers que représente une tentative de généralisation de ces initiatives au niveau de la société dans son ensemble. Selon Lefort, le caractère sauvage de la démocratie acquis avec les révolutions est le moteur de ces luttes pour les droits de l'Homme. Le terme « démocratie sauvage » mentionné en premier par Lefort doit être recherché dans le rapport qu'il établit avec les droits de l'Homme¹⁷⁶. Lefort affirme que tout est sujet à discussion dans les démocraties modernes du fait d'« une désintringation entre la sphère du pouvoir, la sphère de la loi et la sphère de la connaissance ». La dimension symbolique de la démocratie moderne, où le pouvoir ne se réduit pas à l'économie, à la production ou même à la socialité, est établie par les droits¹⁷⁷.

¹⁷⁴ *Ibid.*, p. 69.

¹⁷⁵ *Ibid.*, p. 70, 74 ; Lefort, « Les droits de l'homme et l'État-providence », *EP*, p. 56-57.

¹⁷⁶ Bien que Lefort évoque le caractère sauvage de la démocratie, il n'utilise l'expression « démocratie sauvage » qu'à quelques passages. C'est Miguel Abensour qui confère ainsi de la visibilité au concept et la traite en comparaison avec son concept « la démocratie insurgeante ». Il a toutefois ajouté ce concept à la préface de la deuxième édition de son ouvrage **La Démocratie Contre L'État. Marx et Le Moment Machiavélien** et non pas dans la première édition. Voir Abensour, **La Démocratie Contre L'État. Marx et Le Moment Machiavélien**, Paris : Le Félin Poche, 2004.

« ... Claude Lefort, l'insistance sur la division originaire du social qui tout à la fois englobe et dépasse le conflit de classe pour réapparaître dans toute cité humaine sous forme d'une opposition irréductible entre les grands et le peuple ; le désir de repenser à nouveaux frais le politique pour remédier à la lacune de Marx, en définissant l'institution politique du social comme une certaine mise en forme de la coexistence humaine où se met en scène la question du sens ; telle est la matrice d'une critique renouvelée de la domination totalitaire et d'une perception nouvelle de « l'invention mieux d'une nouvelle description de l'être-ensemble démocratique, sous le nom de « démocratie sauvage » ». » Abensour, (1997) **La Démocratie Contre L'État**, p. 103.

¹⁷⁷ Lefort, « Les droits de l'homme et l'État-providence », *EP*, p.32

Face à l'échec du mouvement politique en Pologne à aboutir à la transformation politique majeure espérée, Ferry et Renaut, estimant que le prestige obtenu par les droits de l'Homme serait ainsi mis à mal, considèrent que le lien entre ces droits et la politique devrait être substitué par le lien à établir entre ces droits et les acquis sociaux. Lefort affiche une perspective optimiste dans la première phase qu'il conserve dans les périodes ultérieures. Il affirme que la lutte politique doit se définir comme l'exigence de ses propres droits et considère qu'il est plus pertinent d'associer les droits aux pratiques plutôt qu'aux institutions.

« Il m'importait avant tout de combattre une interprétation, communément répandue, qui réduit les droits de l'homme aux droits individuels et, du même coup, ramène la démocratie à la seule relation qu'entretiennent ces deux termes, l'État et l'individu. Or ma conviction demeure que nous n'avons quelque chance d'apprécier le développement de la démocratie et les chances de la liberté qu'à la condition de reconnaître dans l'institution des droits de l'homme les signes de l'émergence d'un nouveau type de légitimité et d'un espace public dont les individus sont autant les produits que les instigateurs ; à la condition de reconnaître, simultanément, que cet espace ne saurait être englouti par l'État qu'au prix d'une mutation violente qui donnerait naissance à une nouvelle forme de société. Qu'on me permette donc de revenir brièvement sur l'interprétation »¹⁷⁸.

Gauchet souligne en particulier que Lefort a bien interprété les crises apparues dans la première phase du débat. Néanmoins, Gauchet lui adresse une critique implicite pour son incapacité à analyser correctement les individus et les institutions à travers la politique des droits de l'Homme. Justine Lacroix affirme que ces critiques sont également soutenues par Pierre Manent qui est associé à la droite¹⁷⁹. Ces critiques sont formulées du fait que Lefort considère les droits comme du ressort du domaine du politique. Contrairement aux approches libérales et conservatrices, il ne considère pas les droits comme une obligation qui est distribuée ou conférée par l'État et les institutions similaires par le biais de la politique et du droit.

Comme l'exprime Howard, la plus grande réussite de Lefort, outre la détermination des caractéristiques de la démocratie moderne, est précisément d'avoir

¹⁷⁸ *Ibid.*, p. 51.

¹⁷⁹ Lacroix, « A Democracy without a People? », p. 681.

fait obstacle au glissement sémantique entre le politique et la politique derrière les approches mentionnées ci-dessus¹⁸⁰. En outre, Lefort a abordé les droits de l'Homme en tant que principe générateur de la démocratie et en tant que force repoussant les limites du totalitarisme. Une approche des droits de l'Homme fondée sur le politique est le principal facteur assurant le maintien de la distance entre la démocratie et le totalitarisme.



¹⁸⁰ Howard, « Introducing Claude Lefort », p. 63.

TROISIÈME PARTIE:
JACQUES RANCIÈRE : LES DROITS DE L'HOMME ET
LA POLITIQUE COMME UNE SITUATION RARE

La proposition initiale du livre de Jacques Rancière appelé *La Méésentente* (1995) est une question : « *La philosophie politique existe-t-elle ?* »¹ Cette question n'est pas une question posée par Rancière. Après les années 1980, certainement, la plupart des discussions concernant la philosophie politique touche directement ou indirectement à cette question. Rancière déclare que poser une telle question est incongru pour deux raisons : Primo, « *La première est que la réflexion sur la communauté et sa fin, sur la loi et son fondement est présente à l'origine de notre tradition philosophique et n'a cessé de l'animer* »². Ce constat ressemble à l'interrogation de Marcel Gauchet la philosophie politique qui a obtenu d'urgence et les causes d'être appelé au service. Gauchet déclare qu'il y a un aspect qui monte continuité de la situation d'humanité de la politique depuis que la philosophie existe. La philosophie politique existe depuis que la philosophie existe³. Le problème pour Gauchet et aussi pour Rancière concerne les causes de la philosophie politique qui joue un rôle de premier plan surtout dans ces derniers temps. Quant à La deuxième raison que Rancière trouve la question incongrue montre l'intérêt de la philosophie politique à ces événements actuels.

« ...depuis quelque temps, la philosophie politique affirme bruyamment son retour et sa vitalité nouvelle. Entravée longtemps par le marxisme qui faisait de la politique l'expression ou le masque de rapports sociaux, soumise aux empiétements du social et des sciences sociales, elle retrouverait aujourd'hui, dans l'effondrement des marxismes

¹ Jacques Rancière, « Avant-propos », **La Méésentente : Politique et Philosophie**, Galilée, 1995, p. 9. (Dans la suite de ce texte, **La Méésentente : Politique et Philosophie** sera désignée par l'abréviation « **M** ».)

² **Ibid.**

³ Gauchet, « Les tâches de la philosophie politique », p.275.

d'État et la fin des utopies, sa pureté de réflexion sur les principes et les formes d'une politique elle-même rendue à sa pureté par le recul du social et de ses ambiguïtés »⁴.

La raison que Rancière se focalise sur une telle question même si il la trouve incongrue est parallèlement le résultat d'un certain événement qui compose ses œuvres après les années 1980. On peut expliquer cette période appelée la mature politique de Rancière par deux événements fondamentaux dont un est général et l'autre est plus personnel⁵. Ces deux événements ne sont pas indépendants l'un de l'autre. Mais comme ses acteurs sont différents et aussi ce sont importants pour former les pensées de Rancière, on les traitera comme deux événements différents. Cette question incongrue et ces événements sont un commencement qui amène à la comptabilité de la philosophie politique qui est en fait à la base des études de Rancière. C'est pourquoi, nous aussi on fait commencer la partie de Rancière de notre étude par cette question. Cette question initiale de l'avant-propos de *La Méésentente* nous donne des indices sur comment on doit faire une lecture de Rancière. Premièrement, Rancière est un philosophe qui pense sur la philosophie politique. Mais son approche à la philosophie politique n'est pas positive. En fait, -si on résume brièvement- il relie les événements politiques actuels qui tombent dans l'impasse, à la tradition philosophique qui procède des philosophes de politique qui essaient de réprimer la politique.

Avant de passer à ces deux événements, on doit traiter ce qui suit. Il y a deux sortes de tensions dans la pensée de Rancière sur la philosophie politique. Ces tensions sont les résultats de ces événements. La première de ces tensions est la tension primordiale entre la politique et la philosophie. Ici, la philosophie politique essaie d'éliminer la politique pour pouvoir réaliser elle-même. Quant à la deuxième, c'est la tension spatiale entre la politique et la police*. Le politique nâit obligatoirement de cette tension. Ordinairement de cette tension, la notion centrale de

⁴ - Rancière, « Avant-propos », **M**, p. 9.

⁵ Oliver Davis, **Jacques Rancière**, Polity Press, 2010, p. 74-75. Dans cette période, Rancière est au premier plan avec ses études précédentes sur la politique et la pédagogie concernant l'opposition entre la politique et la police, la compréhension de la politique démocratique, les notions de subjectivation et de partage du sensible. En ce qui concerne le sujet, pour la liaison entre l'évolution du monde de pensée de Rancière -même si il ne l'appelle pas la Mature Politique- avec les événements actuels v. Slavoj Žižek, "Afterword: The Lesson of Rancière", **The Politics of Aesthetics The Distrubition of the Sensible**, trad. et intro. par Gabriel Rockhill, Continuum, 2011, pp. 69-70.

* Pour l'explication détaillée à propos de ce que c'est La Police v. chapitre 2.2.1. **Définition de la police.**

Rancière est la politique et il l'accentue doublement de cette manière. Ces tensions se nourrissent de deux événements. Pour mieux dire, Rancière se bat sur deux fronts: dans les discussions de la philosophie politique, il se bat avec la philosophie qui abat la politique - ceci fait via soit le retour de la politique, soit la fin de celle-ci - et les théoriciens de la justice distributive -Rancière pense que leurs idées sont importées du monde anglo-saxon- et la demande d'embrasser la démocratie libérale comme si c'est le plus grand produit de la philosophie politique. Ces fronts sont en même temps les événements qui composent les études de Rancière. C'est pourquoi on essaiera de traiter ces événements avec ces tensions. Parce qu'on peut dire qu'une troisième tension se forme pendant que ces événements composent ces tensions. Cette tension entre la démocratie et l'oligarchie est le prolongement de ces deux premières tensions. Bien analyser ces tensions facilitera atteindre les idées de Rancière sur les droits de l'homme.

1. L'interprétation des crises de la philosophie politique dans la pensée française

Avant de passer aux tensions intellectuelles de Rancière, on traitera les événements dont ces tensions se nourrissent. Dans ces événements, le thème général est le retour de la philosophie politique. Dans ces discussions où il existe ceux qui discutent le retour de la philosophie politique et en même temps ceux qui discutent la fin de la politique, le gagnant est ceux qui célèbrent le retour de la philosophie politique. Parce qu'avec ce retour, on commence à discuter le retour des autres notions. En bref, le problème sera en fait fondé via les variations de réponses à la question qu'on a posée au début "*La philosophie politique existe-t-elle ?*".

1.1. Première crise

On peut résumer comme suit l'événement général qui forme la pensée de Rancière : avec la destruction des régimes communistes, surtout en France, avec le retour de la philosophie politique, les philosophes arendtiennes et néo-aristotéliennes qui déclarent la fin de la politique et même le retour de la politique apparaissent⁶. Une activité fait former l'analyse théorique de cet événement pratique.

⁶ Même si le livre **Aux bords du politique** est publié en 1990, il écrit les articles dedans dans une telle atmosphère, au sujet de ceux-ci, pour ses propres explications v. Jacques Rancière, « Préface »,

Cette activité est une file de séminaires dont le thème principal est “Le retrait du politique” dans le Centre de Recherches Philosophiques sur le Politique dont les fondateurs sont Jean Luc-Nancy et Philippe Lacoue-Labarthe nommés comme les penseurs post-fondationnalistes en 1980. Ils ont invités les penseurs de l’époque à ces séminaires. Ils attendaient des participants d’interroger le rôle du politique dans la discussion traditionnelle de l’agrément ou le conflit entre la philosophie et la politique. En bref, ils ont appelé les participants à discuter ce que c’est l’essence du politique.⁷ L’invitation de séminaire de Nancy et Lacoue-Labarthe est comme suit :

« Comment (et peut-on), aujourd’hui, interroger ce qu’il faut nommer par provision / essence du politique ? Une telle recherche, dont la nécessité se passe de commentaires, exige sans doute la construction d’un nouvel objet et ne saurait se confondre ni avec un travail d’ « études politiques » ni avec une entreprise de « philosophie politique ». La philosophie elle-même s’y trouve, au premier chef, mise en cause ; ce qui ne présuppose pas pour autant qu’on puisse lui substituer un discours positif (sociologique, économique, technologique) ou normatif (éthique, esthétique - ou « politique ») »⁸

Jean-François Lyotard, Claude Lefort, Alain Badiou, Jacob Rogozinski, Philippe Soulez, Luc Ferry et Étienne Balibar cette invitation de Centre a participé à cette invitation de Centre⁹. Quant à Rancière, il a donné un séminaire appelé “La Représentation de l’Ouvrier ou la Classe Introuvable” qui est composée de sélections de son livre appelé *Le Philosophie et ses Pauvres* (1983) qui serait publié l’année prochaine là-bas¹⁰.

Dans un reportage, Rancière explique comme suit ses idées sur cette activité à laquelle il a participé : *« Les années 1980 s’annonçaient bien comme un « retour au politique » mais ce retour au politique et, plus précisément, à la « philosophie politique » se sont vite égales à un retour à l’ordre en soi... »*¹¹. Le souci principal

Aux bords du politique, La Fabrique-Éditions, 1998, p.7. (Dans la suite de ce texte, **Aux bords du politique** sera désignée par l’abréviation « BP ».)

⁷ Nancy et Lacoue-Labarthe, « Avertissement », **Rejouer le politique**, p. 9.

⁸ Nancy et Lacoue-Labarthe, « Avertissement », **Rejouer le politique**, p. 9-10.

⁹ Marchart, “The Second Return of the Political: Democracy and the Syllogism of Equality”, **Critical Dissensus**, p. 129.

¹⁰ V., Jacques Rancière, « La représentation de l’ouvrier ou la classe introuvable », **Le Retrait du politique**, éd.par Jean-Luc Nancy et Philippe Lacoue-Labarthe, Galilée, Paris, 1983, p. 89-111.

¹¹ “The 1980s did announce themselves as a ‘return to the political’ but this return to the political and, more emphatically, to ‘political philosophy’ quickly became equated with a return to order per se...” Jacques Rancière, et David Panagia, “Dissenting Words: A Conversation with Jacques Rancière”, **Diacritics**, Vol. 30, N°2 (Summer, 2000), p.119. V. aussi, Jacques Rancière, “The Thinking of

des philosophes qui déclare ce retour est, en laissant les questions idéologiques (c'est-à-dire émancipatrice), de faire la discussion du politique via « Comment on vie ensemble de la meilleure façon ? » avec les termes éthiques et de préciser le but de la politique comme consensus¹². Dans cette discussion, Rancière déclare explicitement qu'il a comme sujet une idée précise de la politique en elle-même¹³. Rancière dit que, ce qui manque dans leur comportement est comme suit. Dans ces discussions, la discordance entre le retour de la philosophie politique et son objet c'est-à-dire le retour de la politique n'est pas en cause. Dans ces discussions, on ignore la politique puisqu'elle reste généralement en arrière-plan par rapport au politique. Bien plus, même si on pense à l'égalité qui est le principe unique de la politique et qui doit être obligatoirement prioritaire, le politique la dépasse¹⁴. Rancière nous montrera qu'en réalité, leur comportement n'est pas nouveau dans l'histoire de philosophie. Dans les chapitres suivants, on verra ceci dans les lectures de la philosophie politique de Rancière. Dans ces discussions, selon Rancière, il n'y a pas quelque chose de nouveau et même il existe une harmonie avec ce qui est traditionnel. Tandis que pour la politique Rancière déclare :

« Au temps où la politique était contestée au nom du social, du mouvement social ou de la science sociale, elle se manifestait pourtant dans une multiplicité de modes et de lieux, de la rue à l'usine ou à l'université. La restauration de la politique s'énonce aujourd'hui dans la discrétion de ces modes ou l'absentement de ces lieux »¹⁵.

De cette manière, on purifie la politique qui est ignorée de son sens fort. On emprisonne la politique dans les assemblées, les offices d'État où on applique les décisions, les hauts organes judiciaires. Contre ceux qui le soutiennent, Rancière dit que ce n'est pas exactement le cas. La chose qu'on peut trouver dans ces places n'est pas la politique, c'est la police. Dans les places dont on parle, l'affaire de la politique est l'adaptation ponctuelle aux exigences du marché mondial et de répartition équitable des profits et des coûts de cette adaptation¹⁶. On rétrécit le domaine de la

Dissensus: Politics and Aesthetics", Reading Rancière, éd. par Paul Bowman et Richard Stamp, Continuum, 2011, p.2.

¹² Davis, **Jacques Rancière**, p.99

¹³ Rancière, "The Use of Distinctions", **Dissensus on Politics and Aesthetics**, éd. et trad. par Steven Corcoran, Continuum, 2010, p. 206. (Dans la suite de ce texte, **Dissensus on Politics and Aesthetics** sera désignée par l'abréviation « **DPA** ».)

¹⁴ **Ibid.**, p. 206.

¹⁵ Jacques Rancière, « Avant-propos », **M**, p. 10.

¹⁶ **Ibid.**

politique en deux manières : selon la politique « mettre le politique au premier plan » ou « ignorer la politique c'est-à-dire par la philosophie politique, en modifiant la politique, mettre le régime de police à sa place ». Rétrécir le domaine de la politique ne doit pas signifier qu'on ne l'utilise pas comme une notion à cette période. Ici, ce que Rancière s'exprime, c'est qu'on rejette en arrière-plan la véritable utilisation de la politique. Rancière déclare qu'il mettra ce sens au premier plan.

Rancière déclare qu'avec les discussions du retour de la philosophie politique, il fait les études sur la politique dans l'atmosphère d'une autre discussion. Rancière dit qu'il a écrit son livre *Aux Bords du Politique* (1990) dans une période où on mentionne la fin de la politique et aussi le retour de la politique. Il déclare que ces deux pensées contraires signifient en fait la même chose :

« ...la politique désormais était affranchie de toute promesse d'émancipation sociale, de tout horizon d'attente eschatologique. Elle était rendue à sa nature de gestion avisée des intérêts d'une communauté. La meurtrière égalité cédait la place au calcul des équilibres économiquement profitables et socialement tolérables »¹⁷.

La fin de la politique comme un état du social et le retour de la politique comme un état du dispositif étatique ont le but de démolir la politique. En fait le consensus concernant la police est exactement ce nom vulgaire de cette annulation. Le consensus sert à la réduction de la politique à la police. Ceux qui parlent de la fin ou du retour de la politique parlent d'un choix de la philosophie du début. Le but de cette mention est la forme ultime d'une dépolitisation du politique¹⁸. Selon Rancière, repenser le politique est plus facile que la politique. Parce que quand on parle du politique, ce n'est pas nécessaire de parler de la cuisine gouvernementale, on parle plutôt des principes de la loi, du pouvoir et de la communauté. Parce que l'instance de l'objet du politique est la vie commune¹⁹. Rancière, dans son article appelé « Dix thèses sur la politique (1996) » :

« Cette interrogation sur le 'propre' de la politique doit en effet être soigneusement distinguée des propositions aujourd'hui répandues sur le retour de la politique. On a vu fleurir, ces dernières années, dans le cadre du consensus étatique, des affirmations

¹⁷ Rancière, « Préface », **BP**, p.7.

¹⁸ **Ibid.**, p.9.

¹⁹ **Ibid.**, p.10.

proclamant la fin de l'illusion du social et le retour à une politique pure. Ces affirmations s'appuient généralement sur une lecture des mêmes textes aristotéliens, vus à travers les interprétations de Leo Strauss et de Hannah Arendt »²⁰.

Rancière, dans cette atmosphère, parle de la densité de ces lectures qu'on fait en s'appuyant sur les commentaires via les textes antiques de Hannah Arendt et Leo Strauss. Il déclare que dans ces lectures, on ne présente pas de nouvelles approches à la démocratie, à la loi, au droit et à l'état de droit. Le but de ces lectures est sécuriser les démocraties libérales par les grandes doctrines classiques²¹. Le premier événement est bien important pour Rancière de mettre la barrière de l'opposition de la philosophie/la police et la politique.

1.2. Deuxième crise

On peut résumer comme suit le deuxième événement qui contribue à l'évolution de la pensée politique de Rancière. Ceci -Selon Rancière soi-disant- concerne le rôle du retour de la philosophie politique dans la pensée française. On disait que la philosophie politique revivait de nouveau avec les études de John Rawls en Amérique du Nord. Ils existaient certaines discussions qui étaient provoquées via la démocratie et les droits de l'homme, par les penseurs comme Alain Renaut et Luc Ferry (ministre à l'époque de Chirac) qui jouent le rôle de pionnier pour l'importation de ces études en France²². *« Le retour à la « philosophie politique » dans la prose de Ferry, Renaut et d'autres tenants de ce qu'on appelle, de votre côté de l'Atlantique, la « nouvelle pensée française » identifiait simplement le politique à l'État, plaçant ainsi la tradition de la philosophie politique au service des platitudes d'une politique du consensus ; tout cela sous la rubrique de vouloir restaurer et protéger le politique contre les empiétements du social »²³.*

²⁰ Rancière, « Thèses sur la politique », **BP**, p.165.

²¹ Pour l'exemple de Rancière à propos de comment on utilise ces commentaires dans les événements actuels v. Jacques Rancière, "Does Democracy Mean Something ?", **Adieu Derrida**, éd. par Costas Douzinas, Palgrave Macmillan, 2007, p. 97. V. aussi Jacques Rancière, **La Haine de la Démocratie**, La Fabrique-Éditions, 2005, p. 30. (Dans la suite de ce texte, **La Haine de la Démocratie** sera désignée par l'abréviation « **HD** ».)

²² Samuel A. Chambers, "Police and Oligarchy", **Jacques Rancière Key Concepts**, éd. par Jean-Philippe Deranty, 2010, p. 58 et Marchart, "The Second Return of the Political: Democracy and the Syllogism of Equality", p.130.

²³ Rancière et Panagia, "Dissenting Words: A Conversation with Jacques Rancière", p.119. *"The return to 'political philosophy' in the prose of Ferry, Renaut, and other proponents of what is referred to, on your side of the Atlantic, as 'New French Thought' simply identified the political with the state, thereby placing the tradition of political philosophy in the service of the platitudes of a politics of*

Ceci concerne en fait la consécration du retour de la philosophie politique avec la perspective libérale et la mise au premier plan des principes républicains. On peut voir les effets de ce deuxième événement sur Rancière dans le développement de l'idée d'égalité et aussi dans la critique des droits de l'homme. Ce deuxième événement est bien important pour plutôt refléter sa troisième tension.

2. Les tensions de la philosophie politique

Dans ce chapitre, on parlera les trois tensions de Rancière comme les résultats de ces événements dont on a mentionné ci-dessus. Rancière lui-même ne fait pas cette classification qu'on fait. Il nous présente plutôt ces trois tensions comme l'opposition de la notion : la philosophie et la politique, la police et la politique et aussi l'oligarchie et la démocratie. On a préféré de faire ce genre de classification pour mieux suivre la tendance de sa pensée.

2.1. Première tension : La philosophie politique réprimant la politique

Rancière exprime la tension entre la philosophie et la politique et aussi entre la politique et la police, en donnant les exemples de Platon. En même temps, il se sert de Platon pour montrer que tous les régimes politiques ont des caractéristiques oligarchiques et la démocratie est différente de ceux-ci. Le choix de Platon est en fait le résultat d'une critique que Rancière adresse à Strauss. Dans les études de Strauss via Platon, ceux qui sont au premier plan sont somme suit : Socrate qui est le professeur de Platon est le premier philosophe, Platon est le premier philosophe qui écrit systématiquement sur les sujets politiques et aussi ce qui est plus important, c'est qu'il est le premier philosophe politique classique qui cherche la réponse à la question « Quel est le meilleur régime ? » Il sépare la philosophie politique de Strauss comme les classiques et les modernes²⁴. Rancière ne choisit pas Platon comme son philosophe principal à cause des critères de Strauss. Selon Rancière, l'importance de Platon, différent de Strauss, dans la philosophie politique est comme suit : Pour la première fois, Platon réduit la politique en police. Il fait ceci en utilisant

consensus; this occurring all the while under the rubric of wanting to restore and protect the political against the encroachments of the social.”

²⁴ Strauss, “What is Political Philosophy?”, p.40.

la philosophie. Cette réduction concerne en même temps les autres tensions de Rancière²⁵.

Selon Rancière, cette réduction faite par Platon est comme suit. Dans la troisième livre de son œuvre appelé *La République*, il fonde l'ordre social hiérarchique où il établira durablement un état idéal. En fondant cet ordre, il a la conscience de la force menaçante de langue qui peut le bouleverser avec des autres menaces. Rancière nous explique comme suit comment Platon profère cette menace. Comme on le sait, il existe trois classes dans l'ordre social que Platon forme dans son état idéal. Il forme ces trois classes avec une langue mythologique qu'il fera expliquer aux fondateurs de la cité. Dans ce conte ou dans « un mensonge sur la noblesse »²⁶, chacun naît avec un certain métal dans leurs âmes. Selon les métaux que les gens qui vivent à la cité possèdent dans leurs âmes (il possède une âme d'or, d'argent, ou de bronze et de fer), on précise leurs positions dans la cité, dans l'ordre social. C'est-à-dire les métaux qu'ils possèdent précisent ce qu'ils ont pour leurs parts dans l'ordre social²⁷. Donc, dans l'état idéal de Platon, ceux qui possèdent le métal d'or sont le groupe assez petit appelé « le philosophe roi » (la classe du gardien), ceux qui ont le métal d'argent est un groupe plus large appelé « le guerrier » et ceux qui ont le métal de fer et de bronze est le groupe qui est encore plus large « cultivateur ou artisan ». La justice dans la cité dépend d'appliquer ou ne pas appliquer cet ordre fictif. Bien plus, la justice est cet ordre, cette structure, cette hiérarchie. En bref la justice pour Platon signifie ce qui suit : la fidélité absolue et le respect à cet ordre social de l'inégalité hiérarchique. La domination n'est pas seulement dans le centre du régime idéal de Platon, mais aussi dans le cœur de la notion de justice²⁸.

Platon, au nom de justice, par une structure mythologique, en faisant expliquer ce « un mensonge sur la noblesse » aux fondateurs de l'état idéal, injecte la hiérarchie dans eux. Ce qui est important pour Rancière n'est pas que Platon mentit pour créer un régime juste, mais qu'il mentit pour protéger l'ordre qu'il a créé. Dans

²⁵ Chambers, "Police and Oligarchy", p. 59.

²⁶ Jacques Rancière, **Le philosophe et ses pauvres**, Flammarion, 2007, p. 38. (Dans la suite de ce texte, **Le philosophe et ses pauvres** sera désignée par l'abréviation « **PP**».)

; Rancière, "The Thinking of Dissensus: Politics and Aesthetics", p.15.

²⁷ Rancière, « Avant-propos », **M**, p. 65.

²⁸ Chambers, "Police and Oligarchy", pp. 59-60.

La République, Rancière se focalise sur un passage²⁹ de Platon qui n'est pas vraiment célèbre. Ce passage montre qu'il est contre à ceux qui essaient de diffuser le noble discours de la philosophie. Selon Platon, l'ordre de l'État est seulement protégé quand ceux qui ne possèdent pas 'ordre du discours' laisse l'état³⁰. C'est pourquoi, Platon éloigne les sophistes et les poètes de la cité. Les sophistes peuvent apprendre le discours de la philosophie à tout le monde, quant aux poètes, ils peuvent le transmettre aux larges masses. Dans toutes les deux situations, la pureté de l'ordre philosophique de Platon est menacée. Si la circulation de l'écriture cause l'impureté, l'anarchie attend à la porte de Platonique Callipolis. En même temps tout ce que Rancière considère comme la politique démocratique menace la philosophie politique de Platon. Parce que personne sauf le philosophe ne doit savoir la différence entre la vérité et le mensonge. Ceux qui essaient d'avoir la connaissance du philosophe, terminent le projet que l'ordre philosophique, c'est-à-dire l'ordre policier, essaie d'établir. La philosophie de Platon, en établissant l'ordre policier qui démolit la politique avec ce but est en fait toujours indéfendable contre le risque de la politique. C'est pourquoi, pour Rancière, la politique est toujours impure et c'est pourquoi que la politique est scandaleuse. Si la philosophie essaie d'éteindre un tel scandale, son but, c'est éliminer toute l'impureté. C'est pourquoi ;

« ... ce qu'on appelle "philosophie politique" pourrait bien être l'ensemble des opérations de pensée par lesquelles la philosophie essaie d'en finir avec la politique, de supprimer un scandale de pensée propre à l'exercice de la politique. Ce scandale théorique n'est lui-même que la rationalité de la mécontente. Ce qui fait de la politique un objet scandaleux, c'est que la politique est l'activité qui a pour rationalité propre la rationalité de la mécontente » ³¹.

Le dénouement de l'histoire qui est dit par la philosophie politique est comme suit : la relation entre la philosophie et la politique ne représente pas seulement

²⁹ Ce passage : "Car voyant la place inoccupée, mais pleine de beaux noms et de beaux titres, des hommes de rien, à la manière des échappés de prison qui se réfugient dans les temples, désertent avec joie leur profession pour la philosophie, alors qu'ils sont très habiles dans leur petit métier. Aussi bien, par rapport aux autres arts, la philosophie, même à l'état où elle est réduite, conserve-t-elle une éminente dignité qui la fait rechercher par une foule de gens de nature inférieure, et chez qui l'exercice d'un métier mécanique a usé et mutilé l'âme en même temps que déformé le corps. Et cela n'est-il pas inévitable ? Si fait. A les voir ne dirais-tu pas quelque forgeron chauve et de petite taille qui, ayant gagné de l'argent et s'étant récemment libéré de ses fers, court au bain, s'y dégrasse, revêt un habit neuf, et paré comme un fiancé, va épouser la fille de son maître que la pauvreté et l'isolement ont réduite à cette extrémité ?" Platon, *La République*, VI, 495 d-e ; citant Rancière, *PP*, p. 65-66.

³⁰ *Ibid.*

³¹ Rancière, « Avant-propos », *M*, p.15.

l'échange et la tension mais représente aussi l'accord et l'antagonisme. Si la philosophie interdit la politique dans la cité pour renforcer et soutenir l'ordre social hiérarchique qui est construit par les philosophes, ceci seulement procède de désaccord fondamental entre la politique et la police. C'est-à-dire, la tension entre la philosophie et la politique est la tension entre la police et la politique qui est l'ordre social construit par la philosophie. On peut dire que la politique apparaît de cette tension. On peut dire que la politique est née de cette tension³².

Rancière essaie de définir en priorité la philosophie politique dans ce milieu où il existe des discussions de retour de la philosophie politique. Selon Rancière, la philosophie politique n'est ni un genre, un territoire, une spécification de la philosophie, n'est ni la réflexion sur sa rationalité immanente pour la politique. C'est le nom de la rencontre. C'est le paradoxe ou le scandale de la politique qui se fait connaître. Ce paradoxe ou ce scandale est l'absence de fondement propre de la politique³³. La philosophie politique commence avec la révélation de ce scandale. Cette révélation continue durant toute la philosophie politique, avec l'apparition de certaines idées/fondations comme une alternative à la politique qui n'a pas de fondation. Selon Rancière, ces fondations/idées -en fait les problèmes- qui composent la philosophie politique peuvent être résumées en deux phrases : « ... *l'égalité n'est pas la démocratie...la justice n'est pas la conduite du tort* »³⁴. Tout le problème dans la philosophie politique concerne comment on interprète ce vide entre ces deux propositions³⁵.

2.1.1. Les trois formes de la philosophie politique : L'archi-politique, la para-politique et la méta-politique

Pour Rancière, la philosophie politique particulièrement « ...*pourrait bien être l'ensemble des opérations de pensée par lesquelles la philosophie essaie d'en finir avec la politique...* »³⁶ Elle a surtout le but de 'masquer' la différence entre la politique et la police³⁷. Dans une perspective post-fondationaliste, en formant cette

³² Chambers, "Police and Oligarchy", pp. 59-60.

³³ Rancière, « De l'Archi-politique à la Méta-politique », **M**, p.95.

³⁴ **Ibid.**, p.96.

³⁵ **Ibid.**, p.96-97.

³⁶ Rancière, « Avant-propos », **M**, p.15.

³⁷ **Ibid.**, p.16.

base pour réaliser ce masque, la philosophie politique décrit la politique avec un principe assez essentiel : « ...la philosophie politique, pour autant qu'elle veut donner à la communauté un fondement un, est condamnée à réidentifier politique et police, à annuler la politique dans la geste qui la fonde »³⁸.

Rancière, même si il est un penseur qui écrit sur la philosophie politique, son approche à ce sujet n'est pas comme un historien de la philosophie. Dans sa propre approche de la philosophie politique, il n'a pas des attitudes comme parler des idées politiques des philosophes, différencier les classiques et les modernes comme Strauss ou bien faire la classification des régimes politiques. Commençant par Platon, Rancière étudie toute la tradition de la philosophie politique via comment la politique l'élimine. En bref, il s'intéresse à comment les philosophes interprètent ce vide auquel on a touché ci-dessus. Il divise la philosophie politique en trois : l'archi-politique, la para-politique et la méta-politique. Ce sont les notions qui sont créées par Rancière³⁹. « Sous ces trois formes - archipolitique, parapolitique et métapolitique - les rencontres de la philosophie et du politique ont été des rencontres conflictuelles où la démarche première de la philosophie a été d'extraire du politique la qualité inhérente de dissension soit en le supprimant (Platon), soit en pacifiant elle (Aristote), ou en la déplaçant (Marx) pour donner au politique son « vrai fondement »⁴⁰. Ces formes qui apparaissent à mesure que la politique est réprimée sont en même temps les formes de la police.

Selon cette définition générale ci-dessus ; l'archi-politique se trouve dans la tentative de Platon à établir une communauté fondée sur la manifestation intégrale fondée sur la manifestation intégrale de ses logos sous forme matérielle. Les activités des citoyens individuels sont déterminées par les places désignées et les rôles assignés à eux-mêmes dans le corps communal. « La configuration démocratique de la politique est ainsi remplacée par l'ordre de police d'un nomos vivant qui sature

³⁸ Rancière, « Dix thèses sur la politique », **BP**, p. 183.

³⁹ Méta-politique n'est pas en fait une notion inventée par Rancière. Il a fait certains ajouts à son existence. Avec une approche ranciérienne, en courbant et pliant cette notion actuelle, en la mettant dans une forme de la philosophie, il veut qu'on le pense avec deux autres notions. Pour l'utilisation historique de la notion et la contribution de Rancière v., Bruno Bosteels, « L'article Metapolitics », **Encyclopedia of Political Theory**, ed. par Mark Bevir, SAGE Publications Inc., 2010, pp. 878-879.

⁴⁰ "Under these three forms -archipolitics, parapolitics, and metapolitics- the encounters between philosophy and the political have been conflictual encounters whereby philosophy's primary move has been to extract the inherent quality of dissension from the political either by suppressing it (Plato), by pacifying it (Aristotle), or by displacing it (Marx) in order to grant the political its 'true foundation'." Rancière et Panagia, "Dissenting Words: A Conversation with Jacques Rancière", p.119.

toute la communauté et qui empêche toutes les ruptures dans l'édifice sociale »⁴¹. Quant à para-politique, il l'illustre par Aristote. « C'est le résultat de la tentative d'Aristote à équarrir le cercle en intégrant l'anarchie égalitaire du dèmos dans l'ordre constitutionnel de police »⁴². Quant à métapolitique, elle se montre elle-même dans la critique de Marx. Cette critique procède du traité de Marx des droits et de la représentation différemment que la réalité sociale. « Cela ainsi oscille entre deux extrêmes : la condamnation des illusions idéologiques de la para-politique et l'appel à une incarnation commune de la vérité sociale qui est strictement homologue avec l'archi-politique »⁴³.

En conclusion, si on parle du retour de la philosophie politique, la politique qui est réprimée sera en cause. Avec la discussion du retrait du politique qui commence à Centre, la cause de l'inquiétude de Rancière, c'est que le choix antique entre la philosophie et la politique s'anima de nouveau. Le problème, c'est que cette fois-ci quelle forme de la philosophie politique marchera. Comme Rancière analyse davantage la situation existante via la théorie de démocratie, il ne parle pas souvent de versions modernes des formes de la philosophie politique. Slavoj Žižek nous donne la réponse à cette question. Il apporte des contributions importantes à 'la série du refus de la politique' de Rancière. Il résume comme suit les trois formes de la philosophie politique ranciérienne : L'archipolitique « les tentatives « communautariennes » pour définir un espace social homogène traditionnel, clos et organiquement structuré, qui ne laisserait aucun vide où pourrait émerger le moment/événement politique. » La parapolitique « la tentative de la dépolitiser la politique... On tente d'accepter le conflit politique, mais on le reformule en tant que compétition, au sein de l'espace de la représentation, entre des agents/ partis reconnus, pour l'occupation (temporaire) de la place pouvoir exécutif. » Et la métapolitique est « (Marxist ou socialiste utopie) le conflit politique est pleinement affirmé, mais en tant que théâtre d'ombres où sont joués les événements qui ont leur place sur l'Autre Scène (celle des processus économiques). La « vraie » politique a donc pour but ultime son auto-annulation, la transformation de l'« administration

⁴¹ Rancière, « De l'Archi-politique à la Méta-politique », **M**, pp.97-111.

⁴² **Ibid.**, pp.112-119.

⁴³ **Ibid.**, pp. 120-131.

des choses » au sein d'un ordre rationnel et parfaitement transparent à lui-même de la Volonté collective »⁴⁴. Il indique qu'il ajoutera une quatrième forme à celles-là.

« La quatrième forme, version la plus astucieuse et la plus radicale du désaveu (et que ne mentionne pas Rancière) est ce que je suis tenté d'appeler l'ultra-politique : la tentative de dépolitiser le conflit en le portant à l'extrême par le biais de la militarisation directe de la politique, en la reformulant comme une guerre entre « Nous » et « Eux », notre Ennemi, là où il existe pas de terrain commun pour le conflit symbolique. Il est profondément symptomatique que, plutôt que de lutte des classes, la droite radicale parle de guerre des classes (ou des sexes) »⁴⁵.

Žižek utilise l'ultra-politique, surtout dans la période de l'après-guerre, pour les régimes de droites, fascistes et populistes. En partant de la notion du politique de Carl Schmitt, il exemplifie cette forme. En même temps, il pense qu'on a aussi saisi le même air pendant les événements de 11 septembre. En partant de l'idée de démocratie de Rancière, il compose l'ultra-politique.

2.1.2. La critique des philosophes politiques

Comme exactement Arendt, Rancière parle de la tension entre la philosophie et la politique et enracine la source de cette tension au grec antique. Comme on l'a mentionné ci-dessus, le critique de Rancière à Arendt concerne comment on cite comme référence ses œuvres pour établir le retour de la philosophie politique qui le sujet dominant des années 1980 et concerne autant donner l'autorisation à la politique d'être réprimée⁴⁶. Il déclare qu'il écrit l'article appelé *Dix Thèses sur la Politique* (1996) surtout pour critiquer l'idée de la sphère politique et le mode de vie politique arendtien⁴⁷. Comme cette critique, une autre similarité de Rancière avec Arendt, c'est qu'il refuse le titre de philosophe de politique⁴⁸.

⁴⁴ Slavoj Žižek, **Le sujet qui fâche : Le centre absent de l'ontologie politique**, trad. par Stathis Kouvelakis, Flammarion, 2007, p. 254-255.

⁴⁵ Žižek, **Le sujet qui fâche**, p. 256.

⁴⁶ Rancière, "The Use of Distinctions", **DPA**, p. 206.

⁴⁷ Ibid. V. aussi Rancière, "The Thinking of Dissensus: Politics and Aesthetics", **Reading Rancière**, p. 3.

⁴⁸ Jacques Rancière, "Afterword", **The Philosopher and the Poor**, éd.par Andrew Parker, Duke University Press, 2003, p. 227. Pour le reportage qu'il a fait avec Günter Gaus à propos de le refus d'Arendt v. Hannah Arendt, "What Remains? The Language Remains. A Conversation with Günter Gaus", **Essays in Understanding, 1930-1954: Formation, Exile, and Totalitarianism**, éd.par Jerome Kohn, Schocken Book, NY, 1994, p.2.

« Je ne suis pas un philosophe politique. Mon intérêt pour la philosophie politique ne relève pas d'un intérêt pour les questions [du] fondement de la politique. Pour moi, étudier la philosophie politique, c'était étudier précisément... ce que la philosophie politique considérait et désignait comme le problème ou l'obstacle... pour une philosophie politique, parce que j'ai eu l'idée que ce qu'[elle] trouvait relativement [au] fondement pourrait bien être la politique elle-même »⁴⁹.

Le refus de Rancière d'être le philosophe de politique ne concerne pas seulement une simple étiquette mais concerne plutôt le refus de deux traditions. Comme Rancière l'indique et comme Descartes l'affirme, il ne considère pas la philosophie politique comme une ramification naturelle de l'arbre-philosophie en priorité. Parce que dans la tradition de philosophie occidentale, quand la philosophie et la politique se rencontre à Athènes, Platon les oblige à un choix : « *la politique des politiques ou celle des philosophes* »⁵⁰. C'est pourquoi que quand le retour de la philosophie politique est annoncé, Rancière déclare que ce qu'on veut dire avec ça, c'est anéantir de nouveau la politique. « *...philosophie politique pourrait bien être l'ensemble des opérations de pensée pas lesquelles la philosophie essaie d'en finir avec la politique...* »⁵¹. Après cette fracture historique, selon Rancière, tous les philosophes de politique, de Platon à Aristote, de Marx à Arendt, essaient d'établir l'ordre hiérarchique du philosophe au lieu du désordre anarchique de la politique.

Rancière dit qu'il n'est pas le philosophe de politique, ceci concerne aussi le deuxième événement. Avec ce refus, il fait une évolution idéologique contre la discussion « Le républicanisme pur ». Il refuse totalement les théoriciens de la justice distributive de la philosophie politique et leur compréhension de l'égalité passive et la tradition liée à ceci. C'est-à-dire qu'on peut s'approcher sa pensée politique à mesure qu'on peut montrer ce refus via les raisons philosophiques et aussi politiques de Rancière. Au début, Rancière, accepte qu'il règle ses comptes avec ces deux traditions et en même temps, comme la raison qu'il ne se considère pas lui-même comme le philosophe de politique, il montre les notions qu'il étudie. « *Je ne parle absolument pas au nom des membres d'un corps et une discipline en particulier.*

⁴⁹ "I am not a political philosopher. My interest in political philosophy is not an interest in questions of [the] foundation of politics. Investigating political philosophy for me, was investigating precisely ... what political philosophy looked at and pointed at as the problem or obstacle ... for a political philosophy, because I got the idea that what [it] found in [the] way of foundation might well be politics itself." Jacques Rancière, "Comment and Responses", *Theory and Event* 6(4), 2003, p.10.

⁵⁰ Rancière, « Avant-propos », *M*, pp.10-11.

⁵¹ *Ibid.*, p.15.

J'écris pour briser les frontières qui séparent les spécialistes - de la philosophie, de l'art, des sciences sociales, etc »⁵².

2.2. Deuxième tension : Entre la politique et la police

On a essayé de parler de la première tension de Rancière dans le chapitre ci-dessus. Dans ce chapitre, on parlera de la deuxième tension entre la police et la politique. La philosophie et la police sont similaires du point de vue de leurs objectifs. Du point de vue de la relation qu'ils ont avec la politique, la différence entre ces deux est brièvement comme suit : la philosophie réprime la politique au niveau théorique, tandis que la police au niveau pratique. C'est pourquoi, les trois formes de la philosophie politiques qu'on a mentionnées sont en même temps les formes de la police.

2.2.1. Définition de la police

Rancière déclare que cette définition qui est considérée habituellement et souvent comme la politique, désigne en fait tout à fait autre chose.

« ...l'on confond généralement sous le nom de politique, alors que l'activité politique n'est rien d'autre que l'activité qui les partage. On appelle généralement du nom de politique l'ensemble des processus par lesquels s'opèrent l'agrégation et le consentement des collectivités, l'organisation des pouvoirs, la distribution des places et fonctions et les systèmes de légitimation de cette distribution »⁵³.

La politique est compréhensible de cette manière parce que de nos jours, on le réduit simplement en administration bureaucratique et en gestion économique ou on le considère de cette manière. Rancière déclare qu'il donnera un nouveau nom à cette distribution et au système de ces légitimations qui sont largement dénommés la politique, c'est : la police⁵⁴. On peut expliquer cette attitude de Rancière par la réalité qu'il est un penseur qui efface les significations connues des notions en les courbant

⁵² *"I don't speak for members of a particular body or discipline. I write to shatter the boundaries that separate specialists - of philosophy, art, social sciences, etc."* Jacques Rancière, "Art of the Possible: Fulvia Carnevale and John Kelsey in Conversation with Jacques Rancière", **Artforum** 45(7), 2007, p.257.

⁵³ Rancière, « Le tort : politique et police », **M**, p.51.

⁵⁴ **Ibid.**

et les dramatisant⁵⁵. Rancière dit qu'il faut analyser la réalité centrale même si elle possède des faux noms. Parce que, selon Rancière, le total de l'ordre social hiérarchique qui entoure chacun de nous chaque jour et dans lequel on vit, c'est l'ordre policier.

Après de nous présenter le terme police, Rancière fait des explications supplémentaires pour éliminer des certaines difficultés. En priorité, il ne faut pas confondre avec la basse police, le véhicule de patrouille, les coups de matraque des forces de l'ordre et les inquisitions des polices secrètes et même avec l'appareil d'État⁵⁶. Il dit que l'utilisation connue de la police -les agents d'applications de la loi- a un sens plus étroit. Il utilise la définition plus large du mot police qui apparaît concernant l'état dans les expressions allemands et italiens du 17ème siècle, c'est-à-dire, il l'utilise comme dispose le sensible dans lequel les corps sont distribués en communauté. Rancière rappelle qu'il utilisera le terme comme technique du gouvernement comme Michel Foucault a fait avant lui. Cette définition devient célèbre avec l'apparition de l'économie politique en Allemagne. L'ordre policier dépasse la culture, la politique et l'économie. Comme Foucault le dit, 'tout est policier' dans l'ordre policier s'étend jusqu'à la relation entre les gens et ceux qu'ils possèdent, c'est-à-dire, on cause l'emplacement hiérarchique des gens et l'arrangement des choses d'une manière matérielle⁵⁷. Le large lien social des applications de loi avec la santé, l'aisance, la culture dans les sociétés occidentales au début, rétrécit avec le temps. On ne peut pas traiter la police comme différent des agents de l'ordre public mais on ne doit pas laisser son coté qui applique la loi, qui assure l'ordre et qui arrange les morceaux⁵⁸. En fait, une puissante l'ordre policier n'a pas quasi besoin d'officier de police. Quand on regarde *La République* de Platon où on peut comprendre le mieux la police et l'oligarchie de Rancière, on remarque que dans son état idéal, il n'existe pas de tribunaux, d'agents d'application de la loi, brièvement de médiateurs qui assureront l'ordre de la société. Il soutient l'ordre avec l'organisation hiérarchique et un mythe qui crée cette hiérarchie. Rancière soutient la différence entre l'utilisation large et l'utilisation étroite de la police. Il dit que la police, qui est utilisée comme ordre, a assez peu d'affaires avec la tyrannie ou la

⁵⁵ Davis, **Jacques Rancière**, p. 76.

⁵⁶ Rancière, « Le tort : Politique et Police », **M**, p.51.

⁵⁷ **Ibid.**, p.51, 55

⁵⁸ **Ibid.**p.51.

violence physique⁵⁹. Au centre de cette discussion, si on résume que Rancière comprend de la police : c'est l'organisation de la société, la distribution et le partage de différents morceaux qui forment le total de la société. La distribution des propriétés et des services, la division des rôles et des occupations/des affaires des personnes, la gestion de l'économie, en bref tout est un part de l'ordre policier. « *La Police n'est pas une fonction sociale mais une constitution symbolique du social. L'essence de la police n'est pas la répression, pas même le contrôle sur le vivant* »⁶⁰.

Selon Rancière, l'une des propriétés de l'ordre policier est qu'il est inévitable. Chaque société vit dans une l'ordre policier. Rancière indique qu'en développant une argumentation de la politique, avec l'opposition de la politique et la police qu'il obtient, son but n'est pas éliminer l'ordre ni faire un appel à la mobilisation contre la police. D'ailleurs, Rancière dit qu'on sentira son but par son utilisation du mot police et l'adjectif policier comme neutre et non péjoratif⁶¹. De plus, Rancière ne restreint pas son utilisation de police avec seulement son sens de l'élaboration des politiques, il l'utilise aussi comme la législation parlementaire, les décrets, les décisions juridiques et la vaste gamme d'arrangements économiques⁶². De nos jours, le domaine des pratiques qu'on voit comme la politique mais qui est en fait la police est très large. On peut voir que ce domaine s'élargit jusqu'aux principes de groupes d'intérêt libéraux, aux actions des bureaucrates et des législateurs, aux élections et à l'aide aux pauvres. Par exemple, la technocratie de nos jours est un modèle moderne de la police. Rancière ajoute que les sondages sont parallèlement une utilisation assez normale de la police. « *Le régime de l'opinion sondée et de l'exhibition permanente du réel est aujourd'hui la forme ordinaire de la police dans les sociétés occidentales* »⁶³.

Rancière nous représente avec les exemples ci-dessus comment l'ordre policier est inévitable. Mais il n'oublie pas d'ajouter ce qui suit. Rancière déclare que l'approche de l'ordre policier, à cause de son propriété d'être inévitable, à la police n'est pas comme par exemple l'approche de projet marxiste orthodoxe au

⁵⁹ Rancière, « Dix thèses sur la politique », **BP**, p.174.

⁶⁰ **Ibid.**, p.176.

⁶¹ Rancière, « Le tort : politique et police », **M**, p.52.

⁶² **Ibid.**, p.51.

⁶³ **Ibid.**, p.54.

capitalisme. En bref, il ne la résilie pas. Mais il dit qu'il faut aussi ajouter ce qui suit : l'inévitabilité de l'ordre policier ne veut pas dire continuer d'être neutre contre l'ordre policier, ni de quitter la position critique à propos de la police, ni de réduire tous les polices ordres au même niveau. En dehors l'absence de pureté, sauf l'ordre policier, ne veut pas dire que tous les polices ordres sont au même niveau. C'est-à-dire que tous les polices ordres ne sont pas les mêmes et il existe leurs bonnes et leurs mauvaises versions⁶⁴. Rancière, en décrivant les polices ordres qu'il voit dans les démocraties européens alentour, souligne qu'on vit dans l'ordre policier mais pourtant malgré cela on ne vit pas dans les camps non plus. Il dit qu'au moins, certains d'entre nous possèdent de bonnes polices ordres⁶⁵. Rancière, malgré il dit qu'il y a les différences entre les polices ordres, il ne parle pas de ce que c'est ces différences, il nous présente seulement ce constat.

2.2.2. Le partage du sensible

Comme on l'a mentionné ci-dessus, la police est l'arrangement de l'ordre social, le partage des places, des rôles et des occupations: « *La police est ainsi d'abord un ordre des corps qui définit les partages entre les modes du faire, les modes d'être et les modes du dire, qui fait que tels corps sont assignés par leur nom à telle place et à telle tâche...* »⁶⁶. Comme il y a la distribution de ce qu'on fait, ce qui se passe, ce qu'on parle, l'ordre policier détermine qui prend/prendra place, qui ne prend pas/ne prendra pas place dans la société. De plus, il dit qui est visible et qui est dicible. « *C'est un ordre du visible et du dicible qui fait que telle activité est visible et que telle autre ne l'est pas, que telle parole est entendue comme du discours et telle autre comme du bruit* »⁶⁷. De cette manière, il détermine l'intelligibilité de n'importe quelle part. En bref, l'ordre policier partage aussi les rôles et les sans rôles, c'est-à-dire il détermine qui sera compté et qui ne sera pas compté. Si tu n'as pas de place/part dans l'ordre policier, on montre que tu as l'inintelligibilité. Rancière appelle ceci un partage du sensible⁶⁸. C'est en même temps l'essence de la police.

⁶⁴ **Ibid.**, p.53-54.

⁶⁵ **Ibid.**, p.81.

⁶⁶ **Ibid.**, p.52.

⁶⁷ **Ibid.**

⁶⁸ Même si Rancière parle souvent et méticuleusement de la notion police dans **La Méésentente** (1995) et **Aux Bords du Politique** (l'édition 1998), il l'utilise assez rarement dans ses études de dernière

« On appellera partage du sensible la loi généralement implicite qui définit les formes de l'avoir-part en définissant d'abord les modes perceptifs dans lesquels ils s'inscrivent...Ce partage est à entendre au double sens du mot : ce qui separe et exclut d'un côté, ce qui fait participer, de l'autre. Un partage du sensible, c'est la manière dont se détermine dans la sensible le rapport entre un commun partagé et la répartition de parts exclusives. Cette répartition qui anticipe, de son évidence sensible, la répartition des parts et des parties présuppose elle-même un partage de ce qui est visible et de ce qui ne l'est pas, de ce qui s'entend et de ce qui ne s'entend pas»⁶⁹.

Dans l'ordre policier, cette idée de qui ne sera pas compté ou qui ne partagera pas est cohérente avec la compréhension de la politique. Parce que, comme l'essence de la police est d'être un partage du sensible caractérise par l'absence de vide et de supplément, dans les lieux où il existe la police, l'harmonie parfaite des fonctions, des places et des modes d'existence est en cause et il n'y a pas de places pour aucun vide. Dans ce principe policier qui prend place dans le centre de la pratique étatique, selon un partage du sensible, « il n'y a pas » est exclu. La politique intervient comme « cet arrangement en le supplémentant d'une part des sans-part identifiée au tout même de la communauté »⁷⁰.

2.2.3. La logique de l'arkhè

Rancière déclare que la politique interrompt la logique de l'arkhè de la police. Rancière explique ce sujet par une critique qu'il fait via Arendt. Il dit que dans « Qu'est-ce que la politique ? »⁷¹ de Arendt, il prend le mot *arkhein* comme seulement commencement/commandement. Il ajoute que quand il associe cela avec la liberté, il manque quelque chose dans l'organisation *praxis*. Ce qui manque est comme suit : Si il existe une chose qui commence, il existe ceux qui le suivent et ceux qui viennent par derrière. Cette situation ne rend pas possible l'égalité. Une

période, surtout dans **La Haine de la Démocratie** (2005). L'absence de la police dans ses études de dernière période fait penser que, le partage du sensible en le contenant, on l'utilise dans un sens plus large. Samuel Chambers, "The Politics of Police: From Neoliberalism to Anarchism, and Back to Democracy", **Reading Rancière Critical Dissensus**, éd.par Paul Bowman et Richard Stamp, 2011, d.n.:8, p.39.

⁶⁹ Rancière, « Dix thèses sur la Politique », **BP**, p.176.

⁷⁰ **Ibid.**

⁷¹ Hannah Arendt, **Qu'est-ce que la politique ?**, trad.par. Sylvie Courtine-Denamy, Paris : Éditions du Seuil, 1995.

telle logique de l'*arkhè* suppose une supériorité précise qui applique son propre pouvoir via une infériorité précise⁷².

*« Hannah Arendt l'a rappelé, ce mot [arkhè], en grec, veut dire à la fois commencement et commandement. Elle en conclut logiquement qu'il signifiait pour les Grecs l'unité des deux. L'arkhè est le commandement de ce qui commence, de ce qui vient en premier. Elle est l'anticipation du droit à commander dans l'acte du commencement et la vérification du pouvoir de commencer dans l'exercice du commandement. Ainsi se définit l'idéal d'un gouvernement qui soit l'exhibition en acte de la légitimité de son principe. Sont propres à gouverner ceux qui ont les dispositions qui les approprient à ce rôle, propres à être gouvernés les dispositions complémentaires des premières »*⁷³.

Alors, qu'est-ce que c'est cette logique de l'*arkhè*? Rancière explique cela avec les exemples qu'il prend de III. Livre de *Les Lois* de Platon. Selon cet exemple, Platon fait un inventaire des titres correspondants à gouverner. Rancière dit que, les quatre premiers de sept titres qu'il constate dans le livre sont les titres traditionnels de gouverner qui sont déterminés par les différences qui viennent de la naissance. Ceux qui ont le droit de gouverner sont comme le pouvoir des parents sur les enfants, des vieux sur les jeunes, des maîtres sur les esclaves et des nobles sur les vilains. Le cinquième titre a la caractéristique qui résume ces différences naturelles : Le pouvoir de la nature supérieure, des plus forts sur les plus faibles. Quant au sixième titre, il est assez précieux dans les yeux de Platon : le pouvoir de ceux qui savent sur ceux qui ne savent pas⁷⁴. De cette manière, selon Rancière, dans le classement de ceux qui ont le droit de gouverner et ceux qui sont obligés d'être gouvernés, on a « ...*quatre couples de titres traditionnels, et deux couples théoriques qui prétendent à leur relève : la supériorité de nature et le commandement de la science* »⁷⁵. Le point commun de ces six titres, c'est que, ceux qui ont le droit de gouverner et ce qui ne l'ont pas possèdent un titre. La logique de l'*arkhè* est en service dans ces six titres. Ceux qui ont le droit de gouverner sont ceux qui possèdent cet *arkhè*/origine, c'est-à-dire ce titre. Platon nous donne encore un septième titre. C'est la méthode de tirage appelé 'choix du dieu'. Ici, il n'existe aucun titre ou *arkhè* qui détermine ceux qui ont

⁷² Rancière, « Dix thèses sur la politique », **BP**, p.167.

⁷³ Rancière, « La politique ou le pasteur perdu », **HD**, p.45.

⁷⁴ Rancière, « Dix thèses sur la politique », **BP**, p.168-169 et Rancière, « La politique ou le pasteur perdu », **HD**, p.46-47.

⁷⁵ Rancière, « Dix thèses sur la Politique », **BP**, p.169.

le droit de gouverner et ceux qui ne l'ont pas. Ce qui existe ici n'est que le paradoxe d'un titre qui est absence de titre. « ...le titre d'autorité " aimé des dieux " : le choix du dieu hasard, le tirage au sort, qui est la procédure démocratique par laquelle un peuple d'égaux décide de la distribution des places »⁷⁶. Rancière, citant qu'il n'a pas dit grande chose à propos de ce constat de Platon, déclare que peut-être ce choix de dieu de Platon est en fait la démocratie qu'il dit que le dieu peut sauver⁷⁷.

On retournera de nouveau à Platon dans les pages suivantes où Rancière déclare que l'essence de la démocratie est la politique. Alors, on disait que la politique interrompait la logique de l'*arkhè*, c'est-à-dire la logique de commencement / commandement. Dans les chapitres suivantes, on parlera de l'une des deux propriétés de la politique : avoir-part (*metexis* ou au fait de commander et d'être commandé). -L'autre est l'égalité (le commandement sur des égaux)-. Ce que la politique interrompt ici, c'est que toutes sortes d'avoir-part sont interrompues dans la pratique de l'*arkhè*. Quant à l'ordre de police, en attribuant les positions définies aux membres dans la société, il attend que leurs manières de conduite et de pensée soient convenir à ces positions attribuées. Parce que selon l'ordre de police « la société y consiste en groupes voués à des modes de faire spécifiques, en places où ce s'occupations s'exercent, en modes d'être correspondant à ces occupations et à ces places »⁷⁸. La politique est une différence dans laquelle cette distribution des parties et des parts sociales est perdue. C'est pourquoi qu'aucun sujet ne donne la priorité à la politique et aussi ce n'est pas quelque chose qui peut être obtenue par le rassemblement des communautés qui sont formés par le total des sujets. La politique ne se révèle jamais à cause d'une telle nécessité. C'est une exception du principe de fonction de l'assemblée comme communautés ou bien c'est « un accident toujours provisoire dans l'histoire des formes de la domination »⁷⁹.

2.2.4. Définition de la politique

Dans le cadre de discussions du retour de la philosophie politique en France, Rancière relie la cause de parler de la fin de la politique et le retour de la politique à

⁷⁶ Rancière, « La politique ou le pasteur perdu », **HD**, p.47.

⁷⁷ Rancière, « Dix thèses sur la politique », **BP**, p.169.

⁷⁸ **Ibid.**, p.177.

⁷⁹ **Ibid.**, p.174.

ce changement sémantique entre les termes de la politique et la police. Selon Rancière, la politique est en priorité : « *une activité toujours ponctuelle et provisoire* »⁸⁰. Même si il ne donne pas raison aux discussions de la fin de la politique à cause de mettre au premier plan le social, il dit qu'on perçoit au moins cette propriété de la politique dans ces discussions. Ce qui fait ressentir aux gens de s'éloigner du centre de leurs mécanismes de décision et ne pas pouvoir agir librement procède complètement de la situation rare de la politique. Quant à la discussion du retour de la politique, elle procède de l'approche étatique appelée souvent dans la vie quotidienne la politique qui est en fait la police⁸¹.

Après avoir essayé de donner la définition de la police et avoir montré l'intention des discussions de la fin/le retour de la politique, on peut passer à ce que c'est la politique de Rancière. Dans son article appelé « Dix Thèses sur la Politique », Rancière, en nous disant ce que n'est pas la politique, nous donne sa définition. C'est pourquoi que les définitions de la politique appartiennent en fait à la police. On avait essayé de donner une méthode pareille à ceci en disant ce que n'est pas la police au-dessus. C'est-à-dire, si on avance avec une approche de manière de Rancière, on peut facilement dire que dans ce sous-chapitre aussi, chaque définition qui n'est pas la politique est la police.

*« La politique n'est pas l'exercice du pouvoir...On fait d'emblée l'économie de la politique si on l'identifie avec la pratique du pouvoir et la lutte pour sa possession. Mais on fait aussi l'économie de sa pensée, si on la conçoit comme une théorie du pouvoir ou une recherche du fondement de sa légitimité. Si la politique est quelque chose de spécifique, et pas simplement un mode d'agrégation plus considérable ou une forme de pouvoir distinguée par son mode de légitimation, c'est qu'elle concerne un sujet qui lui est propre et qu'elle le concerne sous la forme d'un mode de relation qui la définit en propre »*⁸².

Rancière dit qu'on rencontre le sujet dont on parle ici à Aristote. Aristote, dans le premier livre de *La Politique*, quand il sépare le commandement politique comme le commandement sur des égaux, des autres commandements ou bien dans son III. Livre, quand il définit le citoyen comme « *à part au fait de commander et à celui*

⁸⁰ **Ibid.**, p.185.

⁸¹ **Ibid.**, p.185.

⁸² **Ibid.**, p.164.

d'être commandé »⁸³, on rencontre ce sujet. On peut obtenir ici les deux points principaux dans la compréhension de la politique de Rancière : L'égalité (le commandement sur des égaux) et avoir-part (au fait de commander et d'être commandé) qui est cohérent à ceci. D'abord, on explique avec les termes aristotéliens, l'état d'être avoir-part de ce sujet. « ...il y a un nom de sujet (*politès*) qui se définit par un avoir-part (*metexis*) à un mode d'agir (*celui de l'arkheîn*) et au pâtir qui correspond à cet agir (*l'arkhesthai*) »⁸⁴. Aucun sujet ne donne la priorité à la politique et la politique n'est pas non plus la forme de relation entre ces sujets. Rancière refuse la réponse à la question comment les gens vivent en communauté, par la philosophie politique classique comme essayant de fonder la politique dans les relations entre les sujets. Selon Rancière, la politique se trouve dans le paradoxe du sujet qui domine et aussi qui est dominé et qui est l'agent d'une action et la matière sur laquelle s'exerce cette action.

Rancière fonde la propre politique selon la définition de sujet d'Aristote, ceci nécessite de résoudre le problème qui suit. Si on résume généralement la critique de la philosophie politique de Rancière, on voit ; en priorité, la philosophie politique suit un choix depuis Platon. Ce choix est la politique qui est réprimée diversement au nom de la philosophie. Rancière avait séparé en trois ces formes de répressions comme les formes de la police dans la philosophie politique. Dans cette catégorie ce qui correspond à Aristote est la para-politique qui rend inefficace la politique. La pacification de la politique veut dire la polymérisation sociale des affects perturbateurs de la multitude⁸⁵. L'approche de Rancière à Aristote, quand on le compare avec Platon, possède une affirmation précise exactement comme Arendt. Mais d'après ce qu'on comprend de la définition au-dessus, qu'est-ce qu'il rate Aristote tandis qu'il s'approche autant à obtenir la politique ? Qu'est-ce qu'il a fait pour mériter la critique de Rancière ? Si on peut répondre à cette question, on peut comprendre la cause de la catégorisation de para-politique rancérienne. Selon Rancière, dans la politique⁸⁶ qu'Aristote définit comme 'l'essence de la démocratie', il cherche ce qui suit. « *Aristote imagine de corriger la démocratie elle cherchait le principe des artifices par lesquels la pratique démocratique elle-même fait pièce aux*

⁸³ **Ibid.**

⁸⁴ **Ibid.**

⁸⁵ Rancière, « Préface », **BP**, p.9.

⁸⁶ On traitera cette définition tôt dans les pages suivantes.

lois de la domination et repousse les passions du rassemblement haineux »⁸⁷. De cette manière, Aristote cherchait un principe avec lequel il peut tourner à l'envers la tradition de la philosophie politique qui commençait avec Platon. Dans cette tradition mentionnée, on considérait la politique comme l'art de diriger de la vie des communautés, quant à la démocratie, on la considérait comme le style de vie de la majorité. Mais la logique de cette tradition ne pouvait pas être tournée à l'envers. Parce qu'en priorité, il fallait accepter ce qui suit.

« La politique n'est pas l'art de diriger les communautés, elle est une forme dissensuelle de l'agir humain, une exception aux règles selon lesquelles s'opère le rassemblement et le commandement des groupes humains. La démocratie n'est ni une forme de gouvernement ni un style de vie sociale, elle est mode de subjectivation par lequel existent des sujets politiques »⁸⁸.

Parce que l'acceptation de ceci voulait dire la rupture avec le politique comme essence une de l'être-en-commun. C'est-à-dire, quant à l'autre inquiétude de Rancière concernant Aristote, c'est que ceux qui parlent du retour de la philosophie politique augmentent de plus en plus depuis ces dernières trente années. Même si on nous semble une inquiétude assez indirecte, Rancière constate qu'avec ce retour, il rencontrera quelqu'un par la répression de la politique de la manière aristotélicienne. Parce que Rancière dit qu'il y a une forte probabilité de la réalisation du système politique démocratique à la période mentionnée par rapport aux autres périodes. Il s'inquiète de rater encore une fois cette occasion au nom de la philosophie. Rancière dénomme cette situation qui caractérise la philosophie politique « le cercle vicieux fondamental ». Quant à la raison qui fait lui penser que ce cercle fonctionnera de nouveau, c'est les lectures d'Aristote, faites par ceux qui parlent du retour de la philosophie politique, via Arendt et Strauss.

« Cela signifie qu'il n'existe pas de vie politique, mais une scène politique. L'action politique consiste à présenter comme politique ce qui était considéré comme "social", "économique" ou "domestique". Elle consiste à brouiller les frontières. C'est ce qui se passe chaque fois que les agents "domestiques" — les ouvriers ou les femmes par exemple — reconfigurent leur contestation en une contestation relative au commun, c'est-à-dire concernant les lieux qui en relèvent ou qui n'en relèvent pas et les personnes qui sont capables ou incapables d'avancer des énonciations et des

⁸⁷ Rancière, « Préface », **BP**, 1998, p.11.

⁸⁸ **Ibid.**, p.12.

démonstrations sur le commun. Il est dès lors évident que la politique existe lorsqu'il existe un désaccord sur ce qu'est la politique, quand la frontière séparant le politique du social ou le public du domestique est remise en cause. La politique est une manière de redéfinir la partition entre le politique et le non-politique. C'est pourquoi elle se produit généralement dans un contexte "déplacé", dans un lieu qui n'est pas censé être politique »⁸⁹.

Dans ces lectures, on pense qu'il y a un mode de vie propre à l'existence politique pour l'interprétation de la relation entre la politique et le sujet politique, dans le cercle vicieux fondamental qui est propre à la philosophie politique⁹⁰.

2.2.5. Le processus de la politique : L'égalité

Dans cette chapitre, on discutera comment apparaît la politique qui apparaît rarement et qui n'est pas nécessaire, selon la police. Selon Rancière, la politique apparaît par le rencontre de deux processus hétérogènes. Le premier, c'est le processus policier, quant à l'autre, c'est le processus de l'égalité. « ...l'activité politique est toujours un mode de manifestation qui défait les partages sensibles de l'ordre policier par la mise en acte d'une présupposition qui lui est par principe hétérogène, celle d'une part des sans-part, laquelle manifeste elle-même, en dernière instance, la pure contingence de l'ordre, l'égalité de n'importe quel être parlant avec n'importe que autre être parlant »⁹¹. Pour que la politique se réalise en interrompant la logique de l'arkhè qui appartient à la police, on doit expliquer l'idée d'égalité ranciérienne.

Rancière est contre que plusieurs théoriciens de la politique considèrent l'égalité comme une chose donnée, offerte aux gens, par l'état ou les institutions comme l'état. Surtout les penseurs des théories modernes de la justice distributive

⁸⁹ "This means that there is no political life, but a political stage. Political action consists in showing as political what was viewed as 'social', 'economic' or 'domestic'. It consists in blurring the boundaries. It is what happens whenever 'domestic' agents – workers or women, for instance – reconfigure their quarrel as a quarrel concerning the common, that is, concerning what place belongs or does not belong to it and who is able or unable to make enunciations and demonstrations about the common. It should be clear therefore that there is politics when there is a disagreement about what is politics, when the boundary separating the political from the social or the public from the domestic is put into question. Politics is a way of re-partitioning the political from the non-political. This is why it generally occurs 'out of place', in a place which was not supposed to be political." Rancière, "The Thinking of Dissensus: Politics and Aesthetics", **Reading Rancière**, p.4.

⁹⁰ Rancière, « Dix thèses sur la politique », **BP**, pp.165-166.

⁹¹ Rancière, « Le tort: politique et police », **M**, p.53.

comme Amartya Sen, John Rawls et Robert Nozick déclarent que l'égalité n'est pas une chose demandée par les gens comme étant politique, mais plutôt c'est une chose distribuée aux gens par les institutions. Dans cette théorie, on se focalise sur comment on distribuera aux gens les privilèges/bénéfices et les fardeaux de la société. Le privilège/le bénéfice concerne la prospérité, les services de santé, le travail, l'éducation et les droits que la société possède ; quant aux fardeaux, ils concernent la protection, le fournissement des fonds pour divers besoins ou bien la distribution des aides difficiles que la société subit. Dans cette attitude qui est appelée l'égalité passive « *la question centrale devient qui a quoi plutôt que comment les gens participent à la création de leur vie commune. Cela néglige la capacité d'action collective et autonome des gens et émousse le caractère démocratique de l'engagement politique* »⁹². La plupart des critiques envers cette théorie distributive vient des milieux gauches. Rancière, en tournant la perception de l'égalité passive à l'égalité active, fait gagner un grand volume à ces discussions.⁹³ Rancière ne critique pas les lectures d'Aristote seulement via Strauss et Arendt. Il s'inquiète en pensant que la para-politique d'Aristote domine aussi via cette compréhension d'égalité.

On traitera comment Rancière -même si qu'il n'appelle pas- réalise l'égalité active. La compréhension d'égalité de Rancière ne concerne pas la distribution. C'est pourquoi il inverse la pensée de la théorie libérale de la politique ou les théories modernes de la justice distributive : l'égalité ne peut qu'être réalisée avec la distribution. Pour Rancière, l'égalité est un processus qui est créé par *dèmos*. « *...l'activité politique est toujours un mode de manifestation qui défait les partages sensibles de l'ordre policier par la mise en acte d'une présupposition qui lui est par principe hétérogène, celle d'une part des sans-part, laquelle manifeste elle-même, en dernière instance, la pure contingence de l'ordre, l'égalité de n'importe quel être parlant avec n'importe que autre être parlant* »⁹⁴.

⁹² “ *the central issue becomes who has what rather than how people participate in the creation of their common lives. This neglects people's capacity for collective and autonomous action, and blunts the democratic character of political involvement.* ” Todd May, **The Political Thought of Jacques Rancière Creating Equality**, Edinburgh University Press, 2008, p.5.

⁹³ May, **The Political Thought of Jacques Rancière Creating Equality**, p. 4-5. Ce livre de May est important du point de vue qu'il cite l'histoire de l'égalité active et passive -on ne pourra pas entrer dans les détails- via la pensée anglo-saxon. Un autre livre de May est surtout important du point de vue que l'idée de l'égalité active de Rancière est adaptable à divers cas- l'égalité entre les algériens qui ont émigré à Montréal, la subjectivation dans la première intifada de Palestine, les zapatistes etc. – voir aussi Todd May, **Contemporary Political Movements and the Thought of Jacques Rancière**, Edinburgh University Press, 2010.

⁹⁴ Rancière, « Le tort : politique et police », **M**, p.53.

La hiérarchie de la politique et de l'ordre social existant que le peuple obtient avec l'action politique démocratique, comme Rancière l'a dit, n'est pas naturelle ou inévitable mais c'est contingent. *Dèmos* contrecarre ces hiérarchies au nom de l'égalité. Ce n'est pas la demande de l'égalité du peuple. Ce sont plutôt les pratiques politiques du peuple. Selon Rancière, l'égalité « *n'est pas un donné que la politique mette en application, une essence que la loi incarne ni un but qu'elle se propose d'atteindre. Elle n'est qu'une présupposition qui doit être discernée dans les pratiques qui la mettent en œuvre* »⁹⁵.

Rancière, en disant la politique, il mentionne en réalité la politique démocratique, c'est-à-dire, la politique de *dèmos*. Rancière, quand il compare la politique et la police, il ne veut pas dire qu'il n'y a pas quelque chose de politique dans la police. Il essaie de montrer l'opposition, dans la différence entre la politique démocratique et la politique hiérarchique de l'ordre policier. L'ordre policier est un ordre hiérarchique et là-bas, certains sont convenables pour diriger et certains ne sont pas convenables. Bien sûr qu'il n'existe pas seulement deux groupes dans l'ordre policier. Il existe beaucoup de divisions hiérarchiques : la race, le sexe, la class etc. Mais pourtant, entre ces hiérarchies il existe toujours simplement ceux qui ont la part et ceux qui ne l'ont pas et aussi, ceux qui prennent les décisions et ceux qui obéissent à celles-ci. Dans la théorie libérale de la politique, l'état ou les autres instituts dominants sont ceux qui distribuent n'importe quelle sorte d'égalité. C'est pourquoi, on a précisé que ces théories sont appelés les théories de la justice distributive. Elles assurent à chaque membre de la société, au sujet de la distribution égale des index de valeurs. C'est la relation entre celui qui gouverne et distribue et celui qui est gouverné et reçoit. La hiérarchie de l'ordre policier n'est pas non plus différente de la hiérarchie de la théorie libérale de la politique. Dans la plupart des pays démocratiques, ceux qui distribuent et prennent les décisions, demandent à ceux qui n'ont pas de part de voter pour eux, pour confirmer la distribution et les décisions. D'ailleurs, la plupart de ceux qui votent sont ceux qui ont la part. Rancière, en disant que tous les ordres sociaux possèdent la hiérarchie et la domination, précise particulièrement que tous les ordres politiques (en même temps tous les régimes politiques) essaient de naturaliser l'inégalité dans cet ordre social (en même temps l'ordre policier).

⁹⁵ **Ibid.**, p.57.

2.3. Le résultat de tensions : La méésentente (*Dissensus*)

A Rancière, au sujet de l'égalité, on doit distinguer ce qui suit : « *il y a une différence entre demander à être traité de manière égale pour se penser égal et demander à être traité de manière égale en agissant comme si l'on était égal* »⁹⁶. Dans la première de ces deux distinctions, le pouvoir de l'égalité est dans la main du distributeur ; quant à la deuxième, c'est dans la main des acteurs, du peuple ou du *dèmos*. Dans chaque mouvement politique démocratique, il existe un différend entre ceux qui agissent au nom de leurs égalités et l'ordre social qui suppose leurs inégalités. Rancière nomme ce différend une méésentente et il le définit comme suit : « *Par méésentente on entendra un type déterminé de situation de parole : celle où l'un des interlocuteurs à la fois entend et n'entend pas ce qui dit l'autre* »⁹⁷. Dans les lignes qui suivent, il écrit ce qui suit :

« *La situation extrême de méésentente est celle où X ne voit pas l'objet commun que lui présente Y parce qu'il n'entend pas les sons émis par Y composent des mots et des agencements de mots semblables aux siens. Comme on le verra, cette situation extrême concerne, au premier chef, la politique* »⁹⁸.

Son livre *La Méésentente* est traduit en anglais comme *Disagreement*. Rancière veut qu'on comprenne deux choses à propos du mot la méésentente. La première « le fait de ne pas entendre, de ne pas comprendre », la deuxième « querelle, désaccord ». Il dit qu'elle ne peut pas être traduite en anglais à cause de ses deux significations⁹⁹. C'est pourquoi, Rancière dit que c'est une faute de traduire la méésentente comme *disagreement*. Même si Rancière admet cette utilisation d'après la traduction mot-à-mot, il énonce qu'elle a une signification plus large comme on a écrit au-dessus. Il ajoute qu'il préfère particulièrement le mot « la méésentente » en raison de la situation du mot « entendre » en français, c'est-à-dire, ses significations de « ouïr », « écouter », « comprendre » et « vouloir dire », c'est pourquoi il choisit un mot qui dérive du mot entendre. La méésentente n'est pas l'opposition entre deux choses, c'est

⁹⁶ “*There is a difference between asking to be treated equally in order to think of oneself as equal and demanding to be treated equally by acting as though one is equal.*” Todd May, « Wrong, disagreement, subjectification » **Jacques Rancière Key Concepts**, éd. par Jean-Philippe Deranty, 2010, p.73.

⁹⁷ Rancière, « Avant-propos », **M**, p.12.

⁹⁸ **Ibid.**, p.14.

⁹⁹ Jacques Rancière, “Introducing Disagreement”, **Angelaki Journal of Theoretical Humanities**, trans.par. Steven Corcoran, 9:3, 2005, p.5.

la manière de comprendre autrement la même chose. C'est pourquoi, dans les livres de Rancière qui sont traduits en anglais ou dans ses œuvres qu'il écrit en anglais – Même si Rancière écrit ses œuvres principales en français, la plupart de ses reportages faite pendant le dernier période et ses articles sont en anglais– on rencontre deux mots qui signifient la mésentente: *disagreement* et surtout dans ses dernières études *dissensus*. *Dissensus* est le mot utilisé par Rancière comme signifier surtout la mésentente pour écarter la confusion de cette traduction¹⁰⁰. On ne doit pas signifier qu'il n'utilise pas en même temps la mésentente et *dissensus* dans ses œuvres écrits en français. Si une telle utilisation est en cause, on peut faire la distinction comme suit : la mésentente est politique dissensus.

Après donner l'usage terminologique rancérienne et la définition de la mésentente, on doit se focaliser sur son importance. Chez Rancière, comme la plupart du temps, la signification donne la priorité au terme. Rancière dit qu'il se fait l'idée de la mésentente par le livre de La Politique d'Aristote.

« Aristote nous explique que les esclaves comprennent la langue, mais ne la possèdent pas. C'est ce que veut dire le dissensus. La politique existe parce que parler n'est pas la même chose que parler, parce qu'il n'y a même pas de convention sur ce que signifie un sens. Le dissensus politique n'est pas une discussion entre des personnes parlantes qui confronteraient leurs intérêts et leurs valeurs. C'est un conflit sur qui parle et qui ne parle pas, sur ce qui doit être entendu comme la voix de la douleur et ce qui doit être entendu comme un argument sur la justice. Et c'est également ce que signifie la "guerre des classes" : non pas le conflit entre des groupes qui ont des intérêts économiques opposés, mais le conflit sur ce qu'est un "intérêt", la lutte entre ceux qui se présentent comme capables de gérer des intérêts sociaux et ceux qui sont censés être uniquement capables de reproduire leur vie »¹⁰¹.

¹⁰⁰ Jean-Phillipe Deranty, "Disagreement", *Encyclopedia of Political Theory*, ed. Mark Bevir, SAGE Publications Inc., 2010, pp.392-393.

¹⁰¹ "Aristotle tells us that slaves understand language but don't possess it. This is what dissensus means. There is politics because speaking is not the same as speaking, because there is not even an agreement on what a sense means. Political dissensus is not a discussion between speaking people who would confront their interests and values. It is a conflict about who speaks and who does not speak, about what has to be heard as the voice of pain and what has to be heard as an argument on justice. And this is also what 'class war' means: not the conflict between groups which have opposite economic interests, but the conflict about what an 'interest' is, the struggle between those who set themselves as able to manage social interests and those who are supposed to be only able to reproduce their life." Rancière, "The Thinking of Dissensus: Politics and Aesthetics", *Reading Rancière*, p.2

Rancière déclare comment on comprendra la parole comme le discours et aussi le bruit grâce à Platon. Aristote dit que les esclaves sont exactement comme les animaux qui possèdent seulement le cri (*phoné*) et qui exprime le plaisir ou le peine. La différence entre eux, c'est que les esclaves communiquent les uns avec les autres grâce à ce plaisir ou peine, c'est-à-dire ces sentiments. Cette parole qu'ils utilisent est en fait le bruit. Quant à la parole qui est le discours, c'est celle que les seigneurs utilisent. On sert à expliquer ce qui est utile et ce qui est nuisible, ce qui est juste et ce qui n'est pas juste et même ce qui est visible et ce qui est dicible, ce qui est invisible et ce qui est indicible. Selon Aristote, les esclaves ne s'intéressent pas en fait à la langue, ils sont plutôt comme les animaux, ils peuvent faire du bruit. Ils comprennent assez la langue de leurs seigneurs pour obéir aux ordres. De plus, ils possèdent certains bruits animaux et hurlements qui ressemblent à la langue entre les esclaves. Bien sûr que quand les esclaves font du bruit, ils pensent qu'ils parlent. Mais les élites ou les oligarques ne considèrent pas ces voix/bruits comme le discours parce qu'ils n'admettent pas les esclaves qu'ils considèrent comme leurs ouvrages, comme des êtres qui parlent. Si on comprend ces bruits, c'est-à-dire si on les admet, on doit les considérer comme notre égal, les considérer comme des êtres humains. Ceux qui sont sur le haut de l'ordre police ne considèrent jamais les bruits comme le discours. C'est la mésentente. Quand on retourne encore à ceux qui sont sur le haut de l'ordre police, ce sont généralement les sociétés modernes qui pensent être démocratique, ne pensent pas que le *dèmos* possède la capacité de discours. Pour mieux dire, même si ils possèdent la capacité de parole, on pense qu'ils ne diraient pas quelque chose qui mérite d'être écouté. Comme ce qui est nommé *Dèmos* ne peut pas être compris, leurs intérêts sont surveillés par ceux qui comprennent¹⁰².

La politique s'oppose à la police. Dans l'ordre police, comme chacun connaît l'emploi et la distribution de rôle convenables à son capacité et agit convenablement, il n'existe pas de différend/combat. Mais quand on étudie Rancière, il existe ce différend/combat, cette mésentente dans l'essence de la politique. Ce qu'on nomme l'activité politique concerne ce différend et cette division symbolique dans la société. Effacer le tort de Rancière se trouve au centre de ce combat. « *...ce qui fait le caractère politique d'une action, ce n'est pas son objet ou le lieu où elle s'exerce mais uniquement sa forme, celle qui inscrit la vérification de l'égalité dans*

¹⁰² Rancière, « Le tort: politique et police », **M**, p.52. ; Rancière, “ The Thinking of Dissensus: Politics and Aesthetics”, **Reading Rancière**, p.2.

l'institution d'un litige, d'une communauté n'existant que par la division »¹⁰³. On avait déjà dit que l'essence de la police est un partage du sensible. Dans la police qui détermine quel sujet est visible et quel sujet est invisible selon les parts distribuées dans la société, le différend politique crée en fait la politique. La politique, c'est intervenir à ce qui est visible et énonçable. Contre le *dissensus* de la politique (la méésentente), il existe le *consensus* de la police. Grâce au consensus, la philosophie politique réduit la politique en police. On veut dire en même la disparition de la politique dans les soi-disant démocraties (c'est-à-dire dans les oligarchies). Selon Rancière, Arendt et les autres ; Jean-François Lyotard, Alain Badiou, Jean-Claude Milner, Giorgio Agamben montrent que le *consensus* est une certaine idée de la démocratie¹⁰⁴.

*« ...le consensus est un certain régime du sensible. Il est régime où les parties sont présumées déjà données, leur communauté constituée et le compte de leur parole identique à leur performance linguistique. Ce que présuppose donc le consensus, c'est la disparition de tout écart entre partie d'un litige et partie de la société. C'est la disparition du dispositif de l'apparence, du mécompte et du litige ouverts par le nom de peuple et le vide de sa liberté. C'est en bref la disparition de la politique »*¹⁰⁵.

La politique ne possède pas sa propre étendue et ses propres sujets. La fonction de la politique est de faire connaître les sujets et ses opérations et de les rendre visible. Le processus de cette révélation montre que « l'essence de la politique » ou « le travail essentiel de la politique est la méésentente ». On explique ceci à partir d'une donnée empirique que Rancière nous a donnée : Dans une manifestation qui se produit dans l'espace public, l'intervention de la police se réalise en dispersant les manifestants et en les rappelant que ce n'est pas l'espace de manifestation mais c'est l'espace de circulation. Pour ceux qui sont sensibles, c'est l'espace de la circulation. Pour ceux qui ne sont pas sensibles, c'est où la politique se manifeste. La politique reconstitue les figures de ce qu'on fera, ce qu'on verra, ce qu'on nommera dans cette espace. C'est pourquoi la politique ne possède ni lieu propre, ni sujets naturels. Les sujets et les lieux de politique change constamment. Une manifestation n'est pas politique à cause qu'une certaine communauté s'assemble ou qu'on concerne les

¹⁰³ Rancière, « Le tort: politique et police », **M**, p.55.

¹⁰⁴ Rancière, "The Use of Distinctions", **DPA**, p.212.

¹⁰⁵ Rancière, « Démocratie ou consensus », **M**, p.143.

intérêts et les idées d'une certaine communauté. Mais c'est politique en raison que l'opposition entre deux partages du sensible est en cause.

*« [la politique] est le litige institué sur le partage du sensible, sur ce nemeîn qui fonde tout nomos communautaire. »*¹⁰⁶ et *“Il est la manifestation d'un écart du (partage) du sensible à lui-même. La manifestation politique fait voir ce qui n'avait pas de raisons d'être vu, elle loge un monde dans un autre, par exemple le monde où l'usine est un lieu public dans celui où elle est un lieu privé, le monde où les travailleurs parlent, et parlent de la communauté, dans celui où ils crient pour exprimer leur seule douleur »*¹⁰⁷.

Selon Rancière, la politique est une possibilité et aussi une possibilité rare *« la politique est une activité toujours ponctuelle et provisoire »*¹⁰⁸. Mais la politique n'existe pas partout mais peut exister partout : une élection, une grève, une manifestation. Ce ne sont définitivement pas le politique. Parce que, quand on considère la politique comme une forme de la méésentente, on ne peut pas la réduire en toute essence de la communauté¹⁰⁹.

À propos de la méésentente, pour mettre en évidence explicitement sa différence avec *consensus*, Rancière dit en permanence que la méésentente n'est pas l'opposition de divers groupes ou idées¹¹⁰. *« Le dissensus signifie une différence entre le sens et le sens : une différence dans le même, une similitude de l'opposé »*¹¹¹. La méésentente n'est pas un différend pour lequel l'un dit noir, l'autre dit blanc ; au contraire c'est, ne pas comprendre la même chose que tout le monde qui dit que c'est blanc. La méésentente nous donne en même temps le style de pensée de Rancière. *« La méésentente n'est pas seulement un objet de ma théorisation. C'est aussi sa méthode. S'adresser à un auteur ou à un concept, c'est d'abord pour moi préparer la scène à une méésentente tester un opérateur de différence. Cela signifie aussi que mes opérations théoriques visent toujours à recadrer la configuration d'un problème »*¹¹².

¹⁰⁶ Rancière, « Dix thèses sur la politique », **BP**, p.178.

¹⁰⁷ **Ibid.**, p.179.

¹⁰⁸ **Ibid.**, p.185.

¹⁰⁹ Rancière, « Le tort: politique et police », **M**, p.55.

¹¹⁰ Jacques Rancière, “Who is the Subject of the Rights of Man?”, **South Atlantic Quarterly** 103(2/3): 2004, p. 299, 304.

¹¹¹ “Dissensus means a difference between sense and sense: a difference within the same, a sameness of the opposite.” Rancière, “The Thinking of Dissensus: Politics and Aesthetics”, **Reading Rancière**, p.1.

¹¹² “Disagreement is not only an object of my theorization. It is also its method. Addressing an author or a concept first means to me setting the stage for a disagreement, testing an operator of difference.

Cette méthode est très importante en termes de nous montrer en même temps comment fonctionne le style de pensée rancière.

3. Le politique comme le rencontre de deux processus hétérogènes

Les penseurs post-fondationnalistes mettent le politique plutôt au premier plan dans leurs théories ; quant à Rancière, le politique est considéré comme une catégorie résiduelle par rapport à la politique. Rancière tourne le politique, pour le protéger contre les dangers de la philosophie politique, vers la politique. Pendant ce retour, il nous présentait un nouveau terme : la police. La police est organisée par le partage des lieux, des parts, des emplois et des rôles. Au contraire, la politique domine avec « la part des sans-part » qui trouble l'ordre de police. Comme l'exprime lui-même Rancière, quand on pense le politique, il accepte la confusion de la politique/la police¹¹³. Rancière dit qu'il explique l'idée de la politique existante des années 1980, en la séparant en deux notions : la politique et la police¹¹⁴. Il dit que dans l'atmosphère de ces jours-là, on entend partout « les devises » comme ce qui suit : « *Nous avons désormais rompu avec la sujétion du politique au social, aux intérêts sociaux, aux conflits sociaux et aux utopies sociales. On est ainsi revenu au vrai sens du politique comme action sur la scène publique, manifestation d'un « être-ensemble », recherche du bien commun, etc.* »¹¹⁵. On avait déjà dit que ces lectures sont faites via Strauss et Arendt. Rancière dit que l'attitude de ces deux a une coopération pour accentuer fortement l'opposition entre « la sphère politique de l'action publique et du discours » et « la sphère des nécessités économiques et sociales ». De cette manière, le politique est considéré comme identique aux instituts d'état et aux pratiques de gouvernements. C'est l'essentiel du travail dans les discussions de la traite du politique. Rancière dit que sa pensée sera fondée via la pureté de la politique¹¹⁶.

This also means that my theoretical operations are always aimed at reframing the configuration of a problem.” **Ibid.**, p.2.

¹¹³ Marchart, “The Second Return of the Political: Democracy and the Syllogism of Equality”, p. 131.

¹¹⁴ Rancière, “Afterword (2002)”, **The Philosopher and the Poor**, p. 226.

¹¹⁵ “*we have now broken away from the subjection of the political to the social, to social interests, social conflicts and social utopias. We have thus returned to the true sense of politics as the action on the public stage, the manifestation of a ‘being-together’, the search for the common good, and so on.*” Rancière, “The Thinking of Dissensus: Politics and Aesthetics”, **Reading Rancière**, p.2.

¹¹⁶ **Ibid.**, p.2-3.

Rancière définit le politique comme suit : « *le politique est la rencontre de deux processus hétérogènes* »¹¹⁷. Le premier de ce processus, c'est le gouvernement. On avait déjà dit que Rancière nomme « la police », la conjecture d'appeler généralement « la politique » les travaux gouvernementaux. Si on le répète, il a dit brièvement que la police « *...consiste à organiser le rassemblement des hommes en communauté et leur consentement et repose sur la distribution hiérarchique des places et des fonctions* »¹¹⁸. Le deuxième de ce processus, c'est contre le gouvernement, c'est-à-dire contre la police, l'égalité, c'est-à-dire la politique. Il construit parallèlement la synonymie, même pour mieux dire le synchronisme entre l'égalité et la politique, via une autre notion : l'émancipation. Ces trois notions s'entremêlent comme suit : « *Il consiste dans le jeu des pratiques guidées par la présupposition de l'égalité de n'importe qui et par le souci de la vérifier* »¹¹⁹. On avait déjà dit que la politique n'a pas d'*arkhè*, si on pourrait parler de quelque chose propre à la politique, c'est uniquement l'égalité. Rancière, en expliquant la politique, la multiplie en lui ajoutant constamment les notions. Ces notions l'égalité et l'émancipation sont chacun un processus, c'est-à-dire le procès d'égalité et d'émancipation, la politique est le nom total de ces processus. Rancière, au lieu de dire que toutes sortes de lois de police nient l'égalité, dit que c'est 'faire tort à l'égalité'. Parce que Rancière dit que si on accepte que la police nie l'égalité, comme Joseph Jacotot le fait dans son livre appelé *Le Maître Ignorant*, on accepte ainsi l'impossibilité de leur rencontre. De cette manière, comme la scène politique disparaît, la loi de police et la loi d'égalité, dont la rencontre est impossible, restent dans notre main. Dans le lieu où il n'y a pas de rencontre, l'émancipation se réalise comme l'émancipation intellectuelle des individus. Dans la rencontre de deux processus hétérogènes, le politique apparaît uniquement comme suit. « *Le politique est la scène sur laquelle la vérification de l'égalité doit prendre la forme du traitement d'un tort.* » et « *Le politique sera le terrain de la rencontre entre la politique et la police dans le traitement d'un tort* »¹²⁰. Ainsi qu'on explique la police avec le gouvernement, la politique avec l'égalité et l'émancipation ; la notion positive du politique est le traitement d'un tort.¹²¹

¹¹⁷ Rancière, « Politique, identification, subjectivation », **BP**, p. 83.

¹¹⁸ **Ibid.**, p. 83.

¹¹⁹ **Ibid.**

¹²⁰ **Ibid.**, p. 84

¹²¹ **Ibid.**

3.1. Le traitement d'un tort

Pour Rancière, la démocratie est le contraire de la police comme l'essence de la politique. Dans les chapitres suivants, on parlera en détail de cette relation entre la démocratie et la politique dans la pensée ranciérienne. Rancière fait un retour à la démocratie grecque antique pour expliquer la pensée que l'essence de la politique est la démocratie. Après les réformes de Solon, *dèmos* était privé de quelconque propriété traditionnelle –la richesse, la naissance ou la perfection morale– qui peut être ajoutée au processus politique. De cette manière, on ne les compte pas dans la vie politique. Aristote définit les membres de *dèmos* comme « n'avaient part à rien »¹²². « ...la masse des hommes sans propriétés s'identifie à la communauté au nom du tort que ne cessent de lui faire ceux dont la qualité ou la propriété ont pour effet naturel de la rejeter dans l'inexistence de ceux qui n'ont 'part à rien' »¹²³. Dans le processus de dominer *dèmos*, même si on ne donne rien à *dèmos*, on les domine. Comme le dit Rancière, *dèmos* sont les sans-part. Ils n'ont pas de part dans la communauté. Dans l'histoire, beaucoup de différents groupes subissent cette forme du tort avec ce nom -les pauvres antiques, les tiers états ou le prolétariat moderne-¹²⁴.

Les parts de ces sans-part -qui possèdent divers noms dans l'histoire- étaient refusées dans la communauté dans toutes les situations et le statu quo, qui n'admettait pas leurs légitimités politiques, fait du tort à ces sans-part; ce qui les supprimera, c'est « l'égalité ». Quant à la base légitime de la pratique de pouvoir politique, on ne se réalise qu'avec « la supériorité de l'un par rapport à l'autre ». Selon Rancière, l'égalité est l'excuse de la politique contre la police et à la fois c'est la structure même de la démocratie. A l'occasion de *dèmos*, les sans-part sont ce qui ne sont pas connus, ce qui ne sont pas comptés, ce qui ne sont pas le partage du sensible dans la hiérarchie sociale de l'ordre policier. L'inconnaissance de l'ordre policier est le tort principal. Comme on le voit, la hiérarchie de l'ordre policier est fondée sur une simple injustice. Le processus de la politique commence avec l'identification avec ce tort.

¹²² Aristotle, Constitution d'Athènes, II, 3, akt. Rancière, « Le commencement de la politique », **M**, p.28.

¹²³ **Ibid.**, p.28.

¹²⁴ **Ibid.**, p.28.

Le comportement hostile de la politique contre l'ordre policier procède de ne pas connaître l'existence de sans-part. Mais la police suppose de connaître tous les membres dans la société, bien plus, dit que, convenable à ceci, « il n'y a pas de part des sans-part »¹²⁵. Une des particularités importante de la politique, ce n'est pas attendre que le tort de traitement soit résolu uniment par les moyens juridiques. Selon Rancière, ce tort ne peut pas être écarté, résolu ou réglé mais peut être traité. « ...le litige politique révèle un inconciliable qui est pourtant traitable. Simplement, ce traitement excède tout dialogue d'intérêts respectifs comme toute réciprocité de droits et de devoirs »¹²⁶. Rancière dit que pour la réalisation de ce processus, la politique est toujours ouverte pour la négociation et lutte. Le processus de négociation en question n'est pas seulement la réalisation de certains demandes et souhaits. On contient aussi l'acceptation totale de l'existence politique de la partie qui lutte pour ces demandes et souhaits. Ce qui est fondamental dans l'admission de l'existence politique ou la lutte pour être compté, c'est le tort de traitement.

« Le prolétariat n'a, avant le tort que son nom expose, aucune existence comme partie réelle de la société. Aussi le tort qu'il expose ne saurait-il se régler sous forme d'accord entre des parties. Il ne se règle pas parce que les sujets que le tort politique met en jeu ne sont pas des entités auxquelles il arriverait par accident tel ou tel tort mais des sujets dont l'existence même est le mode de manifestation de ce tort »¹²⁷.

En bref, le tort de traitement contient l'apparition de la connaissance du sujet.

3.2. L'activité de subjectivation

Rancière nomme 'subjectivation' la lutte faite par les sujets pour obtenir le corps politique. Ceci apparaît surtout quand les sans-part qui ne sont pas connus dans l'ordre social -c'est-à-dire ceux qui ne sont pas respectés, ceux qui sont invisibles et ceux qui sont inaudibles quand ils parlent politiquement- commencent à affirmer la demande d'égalité comme le sujet politique. On avait déjà dit que le tort de traitement présente l'apparition de la connaissance de sujet. Rancière dit que subjectivation n'est pas quelque chose comme à la façon de Foucault 'les relations de pouvoir dans notre environnement nous transforment en sujets', mais c'est le

¹²⁵ Ibid., p.34.

¹²⁶ Rancière, « Le tort : politique et police », **M**, p.64.

¹²⁷ Ibid., p.64.

contraire. Subjectivation, c'est le processus d'être le sujet collectif par l'expression de la supposition d'égalité. « *Par subjectivation on entendra la production par une série d'actes d'une instance et d'une capacité d'énonciation qui n'étaient pas identifiables dans un champ d'expérience donné, dont l'identification donc va de pair avec la refiguration du champ de l'expérience.* »¹²⁸ Subjectivation n'est pas en résultat de mouvement politique démocratique mais c'est son élément¹²⁹.

Selon Rancière, la cause de l'impasse actuelle de la réflexion et de l'action politiques est l'identification de la politique à la manifestation du propre d'une communauté. Cette idée de l'identification de la politique à la manifestation du propre d'une communauté appartient entièrement à la police. Chez police, l'identification se réalise comme suit. La police identifie le principe de gouvernement, à titre d'universel, de loi et d'état de droit, au propre d'une communauté ou bien au contraire, l'identification peut se réaliser comme l'exigence d'identité des minorités contre l'hégémonie de la culture et de l'identité dominante. C'est pourquoi les communautés peuvent être grands et petits et aussi avoir raison et avoir tort dans leurs accusations. Ici, le problème principal est qu'ils agissent avec la même identification discutée. La politique n'agit pas avec l'identification. Agir avec la logique d'identification en transformant le propre d'une communauté ou les principes pour dominer en lois naturelles de la société -comme on l'a dit- est propre à la police. Une autre chose qui est propre à la politique est l'émancipation avec l'égalité¹³⁰. « *La politique de l'émancipation est la politique d'un propre impropre* »¹³¹. La relation entre l'égalité et l'émancipation est comme suit :

*« Le processus de l'émancipation est la vérification de l'égalité de n'importe quel être parlant avec n'importe quel autre. Il est toujours mis en œuvre de l'égalité n'est pas pour autant la manifestation du propre ou des attributs de la catégorie en question. Le nom d'une catégorie victime d'un tort et invoquant ses droits ets toujours le nom de l'anonyme, le nom de n'importe qui »*¹³².

Maintenant le point important ici est que l'égalité n'est pas le propre d'une communauté. C'est-à-dire, l'égalité n'est pas une valeur qui est rappelée, qui est

¹²⁸ *Ibid.*, p.59.

¹²⁹ *Ibid.*

¹³⁰ Rancière, « Politique, identification, subjectivation », **BP**, p. 84-85.

¹³¹ *Ibid.*, p. 85.

¹³² *Ibid.*

appelée en permanence pour se mettre au travail ou qui est exigée et aussi, n'est même pas une part qui est offerte. C'est une universalité qui doit être estimée, être confirmée et être prouvée dans toutes les conditions. Bien plus, le seul universel politique est l'égalité. L'égalité n'est pas un principe de communauté auquel on présente les cas particuliers. L'égalité n'est pas seulement une valeur qui est écrit dans l'essence de l'humanité ou de l'esprit, doit être passée à l'action¹³³.

Rancière dit que ce qui suit est une sorte de comportement particulier typique : « *Quand des groupes victimes d'une injustice entrent dans le traitement d'un tort, ils se réfèrent généralement à l'humanité et à ses droits* »¹³⁴. L'universalité n'existe pas dans ces notions mais existe dans le processus de preuve qui prouve les résultats de ces notions. C'est-à-dire, quand on dit que la seule universalité politique est l'égalité, cette universalité politique n'existe pas dans les notions comme l'homme ou le citoyen. Ceci concerne les résultats obtenus, c'est-à-dire concerne obtenir ou ne pas obtenir l'égalité. Un ouvrier est citoyen, un noir qui humain, le résultat obtenu de cette situation est important. Ce que la politique fait est exactement : « *La construction de ces cas de l'égalité n'est pas l'oeuvre d'une identité en acte ou la démonstration des valeurs spécifiques d'un groupe. Elle est un processus de subjectivation* »¹³⁵. Avec cette donnée, on possède une autre notion qui est propre à la politique et même à l'identification de la police. Rancière explique un processus de subjectivation comme suit :

« *C'est la formation d'un **un** qui n'est pas un **soi** mais la relation d'un **soi** à un autre...Autrement dit : un sujet est un **in-between**, un entre deux...entre : entre plusieurs noms, statuts ou identités ; entre l'humanité et l'inhumanité, la citoyenneté et son deni; entre le statut de l'homme de l'outil et celui de l'être parlant et pensant. La subjectivation politique est la mise en acte de l'égalité- ou le traitement d'un tort- par des gens qui sont ensemble pour autant qu'ils sont entre. C'est un croisement d'identités reposant sur un croisement de noms : des noms qui lient le nom d'un groupe ou d'une classe au nom de ce qui est hors-compte, qui lient un être à un non-être ou à un être-à-venir* »¹³⁶.

¹³³ Ibid., p. 86.

¹³⁴ Ibid.

¹³⁵ Ibid., p. 87.

¹³⁶ Ibid., p. 88.

Rancière dit qu'on n'est pas emprisonné dans le dilemme d'universalisme et identitarisme/particularisme, le problème est plutôt entre l'identification appartenant à la police et la subjectivation appartenant à la politique¹³⁷.

On dit que selon Rancière, le processus de subjectivation apparaît en trois formes : une démonstration argumentative, une dramatisation théâtrale ou spectaculaire, une désidentification hétérologique (*an argumentative demonstration, a theatrical or spectacular dramatization, a heterologic disidentification*)¹³⁸. La première est la négation de l'identité qui est appuyée par la logique de police. La police, en prenant en charge de la distribution de places et des emplois, assure la continuité de l'ordre en donnant les noms « complets ». Mais la politique concerne les noms qui ne sont pas propres, qui sont *in-between* et les noms inappropriés qui extériorisent un tort. Il exige une preuve. Le consensus de style de Jürgen Habermas n'est pas en cause, il ne faut pas compenser le tort mais le tort doit être pris en main. Ce qu'on prouvera, c'est l'égalité. Quant à la deuxième, une dramatisation théâtrale ou spectaculaire (*theatrical or spectacular dramatization*), on peut la voir dans l'exemple donné précédemment, l'espace de la circulation. La troisième, comme on l'a dit au-dessus, la logique de l'identification inclut une subjectivation impossible¹³⁹. Comme exemple à cela, Rancière cite l'identification avec les cadavres des algériens que la police française, au nom du peuple français, a battus à mort et a jetés dans La Seine en 1961. Ici, Rancière dit que on ne peut pas nous identifier avec les algériens comme l'ordre policier nous appuie mais on peut faire ce qui suit : on peut interroger notre identité avec le peuple français. On peut faire action comme étant les sujets politiques entre les deux identités qu'on ne peut pas prendre en charge des deux¹⁴⁰.

La politique démocratique est la question de la confrontation avec la mésestente. On avait déjà dit que Rancière appelle le tort cette confrontation. « *Le tort est simplement le mode de subjectivation dans lequel la vérification de l'égalité prend figure politique...Le tort institue un universel singulier, un universel polémique, en noutant la présentation de l'égalité, comme part des sans-part, au*

¹³⁷ *Ibid.*, p. 91

¹³⁸ Davis, **Jacques Rancière**, p.84. Rancière, « Politique, identification, subjectivation », **BP**, p.89. Rancière, « Politique, identification, subjectivation », **BP**, p. 89-90.

¹⁴⁰ *Ibid.*, p. 89.

conflit des parties sociales »¹⁴¹. Le tort n'est pas un fait de sacrifice. Dans le sacrifice, on pense de subir le tort et il faut le compenser. Pour que l'égalité soit admise, il faut le compenser. Selon Rancière, le tort est se mettre en contact avec *dèmos*, se mettre en contact avec celui qui agit au nom de soi-même. Ce n'est pas demander l'égalité, c'est penser d'être égal. En faisant ceci, ils s'opposent à l'ordre social qui ne les considère pas comme égaux. Le message n'est pas « vous nous avez fait du tort et vous devez le compenser », c'est plutôt nous sommes égaux à vous et maintenant nous verrons si vous nous connaissez ou pas. La faute de l'ordre social pour la connaissance de l'égalité, c'est l'exposition du tort. Il l'expose de sens théâtral. Quand il commence à exposer, montrer le tort, ce que Rancière appelle la polémique unique apparaît. « ... *le propre de l'égalité, en effet, est moins d'unifier que de déclassifier, de défaire la naturalité supposée des ordres pour la remplacer par les figures polémiques de la division* »¹⁴². Ce qui est universel, c'est celui de l'égalité. On est obligé de penser l'égalité pour une vie meilleure, si on ne le fait pas, l'ordre policier le fait à notre place. « *Il y a de l'ordre dans la société parce que les uns commandent et que les autres obéissent. Mais pour obéir à un ordre deux choses au moins sont requises : il faut comprendre l'ordre et il faut comprendre qu'il faut lui obéir* »¹⁴³.

4. Oligarchie et démocratie : Les définitions et les différences

Dans les articles de Rancière, la politique et la démocratie sont les notions afférentes. Leurs termes opposés sont police et oligarchie. C'est en même temps, la suite des tensions entre « la philosophie et la politique » et « la politique et la police ». Bien plus, on peut même considérer comme la troisième tension, l'opposition entre la démocratie et l'oligarchie. Dans *La Haine de la Démocratie* (2005), Rancière dit qu'il fera une différente « défense de démocratie » contre les critiques de démocraties qui sont récemment répandues en France. Tout au long de livre, il fait cette défense en accentuant sans cesse la phrase « *Nous ne vivons pas dans des démocraties* ». L'essence de cette phrase est comme suit : Les démocraties dans lesquelles on vit sont en fait des États de droit oligarchiques, c'est-à-dire des États où le pouvoir de l'oligarchie est limité par la double reconnaissance de la

¹⁴¹ Rancière, « Le tort: politique et police », **M**, p.63-64.

¹⁴² **Ibid.**, p.51.

¹⁴³ Rancière, « Le commencement de la politique », **M**, p.37.

souveraineté populaire et des libertés individuelles¹⁴⁴. Quand Rancière est en cause, cette approche ne nous étonnera plus. Les raisons que Rancière parle d'un terme comme oligarchie qui a perdu son actualité dans la pensée politique moderne actuelle, sont bien sûr attachantes. Selon Rancière, pour comprendre le monde social et politique dans lequel on vit, l'oligarchie est un terme central qu'on doit analyser.

4.1. Le scandale de la démocratie

Selon Rancière, la démocratie n'est pas un régime politique au sens d'une formation spéciale qui fournit de réunir les gens sous une autorité commune. Donc qu'est-ce que c'est démocratie ? La réponse de Rancière à cette question est nette et courte. « *La démocratie n'est pas un régime politique. Elle est, est tant que rupture de la logique de l'arkhè, c'est-à-dire de l'anticipation du commandement dans sa disposition, le régime même de la politique somme forme de relation définissant un sujet spécifique* »¹⁴⁵. La démocratie comme terme doit son invention à *dèmos*. *Dèmos* est le phénomène de domination de ceux qui ne possèdent aucun titre pour gouverner -la sénilité, la noblesse, la richesse, la vertu, la connaissance etc.-. *Dèmos* se forme des gens qui ne sont pas comptés, sont ceux qui n'ont pas de titre à exercer la puissance de l'arkhè. Ils n'ont pas de titre à être compté. On ne veut pas dire que *dèmos* est la classe de substrat ou le nom d'une communauté. On nomme *dèmos*, celui qui parle alors qu'il n'a pas à parler, celui qui prend part à ce à quoi il n'a pas de part dans cet ordre policier¹⁴⁶. *Dèmos*, en interrompant l'ordre policier (la logique de l'arkhè), assure la réalisation de la politique démocratique. Par l'exemple qu'on a donné au-dessus à propos de sphère public de Rancière, on peut résumer concrètement la situation comme suit. L'intervention de quelconque l'ordre policier aux manifestants dans la sphère public est en premier lieu comme suit. Il dit aux manifestants qu'ils doivent être dispersés. Parce que l'espace où la manifestation se produit n'est pas l'espace de manifestation mais c'est l'espace de la circulation. Pour ceux qui sont sensibles, c'est l'espace de la circulation. Mais pour *dèmos*, c'est l'espace où se manifeste la politique. La politique réforme là-bas les invisibles et les inaudibles¹⁴⁷. La politique ne possède ni lieu propre, ni sujets naturels. Une telle

¹⁴⁴ Rancière, « Les raisons d'une haine », **HD**, p.81.

¹⁴⁵ Rancière, « Dix Thèses sur la Politique », **BP**, p.170.

¹⁴⁶ **Ibid.**, p.171.

¹⁴⁷ **Ibid.**, p.177.

manifestation n'est pas politique à cause de posséder une espace et certains objets. Comme elle possède une forme d'opposition entre deux partages du sensible, elle appartient à la politique. Un sujet politique n'est pas un certain groupe de communauté, d'intérêt ou d'idée. On avait dit que l'essence de la politique est la mésentente. La mésentente n'est pas l'opposition de certains intérêts et groupes¹⁴⁸.

« La “mésentente” et le “dissensus” n'impliquent pas que la politique est une lutte entre des camps ; ils impliquent qu'il s'agit d'une lutte sur ce qu'est la politique, une lutte qui est menée sur des questions aussi initiales que : ... “Qui sommes-nous ?”, “Qu'est-ce qui fait de nous un nous ?”, “Que voyons-nous et que pouvons-nous dire de cet élément qui fait de nous un nous, qui avons un monde en commun ?” Ces objets de pensée paradoxaux et impensables marquent... les places où se posent la question “Comment cela est-il pensable ?” renvoie à la question : “Qui est qualifié pour penser ?” »¹⁴⁹.

Quant à *consensus*, c'est au contraire, le refus de la politique comme la configuration polémique du monde commun¹⁵⁰. Selon Rancière, ce qui existe dans les critiques dans le but de déconsidérer la vraie démocratie est comme suit. On pense que ce vide au centre de la démocratie politique symbolise les couches affamées ou les ignorants. On mentionne que ceci traîne la démocratie au totalitarisme. On peut lire en deux manières la théorie de 'un lieu vide' de Claude Lefort qui est un de ceux qui donnent son caractère structurel à ce vide. La première lecture est comme suit ; comme ce vide est anarchie, l'absence de légitimité du pouvoir fonde l'espace de la politique.

Quant à la deuxième, c'est la décomposition de deux corps du roi (humain et divin). *« La démocratie commencerait avec le meurtre du roi, c'est-à-dire avec un effondrement du symbolique, producteur d'un social désincorporé. Et ce lien originaire entraînerait une tentation originaire de reconstitution imaginaire d'un corps immortel du roi et principe de tous les totalitarismes »¹⁵¹.* Il faut apporter une

¹⁴⁸ *Ibid.*, p.179.

¹⁴⁹ “ ‘Disagreement’ and ‘dissensus’ do not imply that politics is a struggle between camps; they imply that it is a struggle about what politics is, a struggle that is waged about such original issues as: ... ‘who are we?’, ‘What makes us a we’, ‘what do we see and what can we say about it that makes us a we, having a world in common?’ Those paradoxical, unthinkable objects of thinking mark... the places where the question ‘How is this thinkable at all?’ points to the question: ‘who is qualified for thinking at all?’ ” Jacques Rancière, “On My Method”, *Parallax*, Volume 15, issue 3, 2009, p.116.

¹⁵⁰ Rancière, “Comment and Responses”, p.4-6.

¹⁵¹ Rancière, « Dix thèses sur la politique », *BP*, p.173.

critique supplémentaire à cette décomposition. Ici, la politique n'est plus fondée par le sacrifice moderne du corps du souverain mais est fondée par *dèmos* possédant deux corps. L'accent théologico-politique sur le corps du souverain est le pouvoir et la décomposition politique qui fonde le pouvoir. Associer la démocratie à ce scénario de sacrifice est en même temps réduire la politique en ce qui concerne l'état¹⁵². Au nom de vivifier la démocratie, l'action de rapprocher le citoyen à l'état ou l'état au citoyen suggère une seule chose : l'ordre policier. Parce que « ...c'est une figuration de la communauté propre à la police que celle qui identifie la citoyenneté comme propriété des individus définissable dans un rapport de plus ou moins grande proximité entre leur lieu et celui de la puissance publique »¹⁵³. Comme la politique n'a pas de sujet, la politique n'admet pas non plus la relation entre la citoyenneté et l'état. La politique n'admet que « ...des dispositifs et des manifestations singuliers par lesquels il y a parfois une citoyenneté qui n'appartient jamais aux individus comme tels »¹⁵⁴. La seule chose qui est propre à la politique est en même temps son principe: l'égalité. On a déjà parlé de la méthode de Platon, choix de dieu qui caractérise la politique. Ici, il existe l'absence de titre à gouverner qui est différent des autres. La politique est en même temps l'absence de réciprocité.

« 'Avoir-part au fait de commander et d'être commandé' est alors tout autre chose qu'une affaire de réciprocité. C'est au contraire l'absence de réciprocité qui constitue l'essence exceptionnelle de cette relation. Et cette absence de réciprocité repose sur le paradoxe d'un titre qui est absence de titre. La démocratie est la situation spécifique où c'est l'absence de titre qui donne titre à l'exercice de l'arkhè. Elle est le commencement sans commencement, le commandement de ce qui ne commande pas. Ce qui est ruiné par là, c'est le propre de l'arkhè, son redoublement, qui fait qu'elle se précède toujours elle-même, dans un cercle de la disposition et de son exercice. Mais cette situation d'exception est identique à la condition même d'une spécificité de la politique en général »¹⁵⁵.

Dans les démocraties, *dèmos* n'est pas la population, la majorité du peuple, le corps politique ou les classes inférieures. C'est désormais la société qui contient chaque personne qui ne possède pas de caractère de gouvernement et tout le monde. Le pouvoir des gens n'est pas égal au pouvoir d'aucun groupe ou institut. Le pouvoir

¹⁵² *Ibid.*, p.174.

¹⁵³ Rancière, « Le tort: politique et police », *M*, p.54.

¹⁵⁴ *Ibid.*, p.55.

¹⁵⁵ *Ibid.*, p.169-170.

des gens affronte la police dans la distribution des parties, des statues ou des autorités. De cette manière, avec la répétition sans cesse des actions des sujets politiques, les fondements anarchiques de la politique sont aussi mis en scène. Ce n'est pas une impasse mais c'est la mésentente¹⁵⁶.

Rancière, comme il l'a déjà indiqué, la démocratie n'est pas un ensemble des instituts. Les lois peuvent tracer les limites de l'espace politique et peuvent montrer l'institut de politique, qui est réalisé par certains sujets qui sont doués des qualités convenables, comme une activité. La logique de la police est tracer les limites de l'espace politique. Ce rétrécissement peut être fait au nom de la pureté du politique, l'universalité des lois ou la différence entre l'universalité politique et la particularité sociale. Rendre la politique pure signifie généralement le refus de celle-ci. Au contraire, la logique démocratique signifie obnubiler les limites du politique¹⁵⁷.

Pour qu'on puisse comprendre la phrase « *Nous vivons dans des États de droit oligarchiques* », on doit premièrement comprendre le scandale de la démocratie. C'est en même temps le scandale de la politique. Avec cette expression, on ne veut pas dire qu'un scandale crée la démocratie ou certains accidents inutiles violent la démocratie qui est belle et pure. Ici, ce qui est scandale, c'est la démocratie elle-même. Ce scandale concerne avoir le droit de gouverner ou posséder le titre : « *Le scandale de la démocratie, et du tirage au sort qui en est l'essence, est de révéler que ce titre ne peut être que l'absence de titre, que le gouvernement des sociétés ne peut reposer en dernier ressort que sur sa propre contingence* »¹⁵⁸. Rancière déclare qu'un quelconque régime politique réunit celui qui gouverne et celui qui est gouverné. On a déjà mentionné qu'on appelle *arkhè*, le principe qui détermine qui gouverne et qui est gouverné. Si on répète, Rancière dit que ceux qui possèdent l'*arkhè* de gouvernement dans *Les Lois* de Platon, se divisent comme suit. Il parle de la supériorité du pouvoir des parents sur les enfants, des vieux sur les jeunes, des maîtres sur les esclaves et des nobles sur les vilains, qui est gagnée par la naissance. Quant aux postérieures, ils ne viennent pas de la naissance mais ils sont naturels, c'est-à-dire le pouvoir des plus forts sur les moins forts et l'autorité des savants sur

¹⁵⁶ Rancière, "Does Democracy Mean Something?", **Adieu Derrida**, p. 92.

¹⁵⁷ **Ibid.**, p. 92.

¹⁵⁸ Rancière, « La politique ou le pasteur perdu », **HD**, p.54.

les ignorants¹⁵⁹. Ces six titres signifient les six différents principes de l'oligarchie. Tous ces régimes sont explicitement non-démocratiques. Platon, en dehors de ces six titres, parle d'un extra titre : « le titre d'autorité « aimé des dieux » » ou bien « le choix du dieu hasard, le tirage »¹⁶⁰. En fait, c'est un titre qui ne porte sur aucun principe. Il existe un *kratos* (un simple dominant) dans ce titre qui ne porte pas sur *arkhè* (un principe de règle) pour gouverner¹⁶¹. Seulement septième titre signale la démocratie au lieu d'oligarchie. En même temps, ce n'est pas étonnant du point de vue qu'au contraire d'oligarchie, le mot démocratie se forme de *dèmos* et *kratos* et ne possède pas d'*arkhè*. Rancière, en partant qu'*arkhè* ne joue étymologiquement aucun rôle dans le mot démocratie, essaie en même temps de montrer qu'il ne joue notionnellement pas un rôle non plus¹⁶².

Selon Rancière, quant à la démocratie, comme elle est *kratos*, c'est-à-dire dominant, elle ne porte pas sur un principe qui vient de la naissance et de la nature. C'est qu'on n'a pas besoin d'une quelconque qualité mais seulement que celui qui gouverne et celui qui est gouverné sont mêmes par chance. Ce résultat montre que la démocratie est scandaleuse : parce qu'elle gouverne sans principe (*kratos* sans *arkhè*), chez elle, « titre qui n'est pas le titre / *title that is not title* ». Dans ce sens, la démocratie sépare la règle politique d'un quelconque ordre social, c'est-à-dire la police. « *Le scandale est celui d'un titre à gouverner entièrement disjoint de toute analogie avec ceux qui ordonnent les relations sociales, de toute analogie entre la convention humaine et l'ordre de la nature. C'est celui d'une supériorité fondée sur aucun autre principe que l'absence même de supériorité* »¹⁶³.

Comme Rancière l'a déjà dit, la démocratie ne porte sur ni la distribution des rôles qui sont déjà parcellisés ni l'usage de force par le dirigeant. L'absence du « sort », c'est-à-dire l'absence de l'*arkhè* représente le paradoxe d'une qualité qui signifie « la qualité sans qualité ». Par ici, on peut arriver à deux résultats. En disant

¹⁵⁹ **Ibid.**, p.46. ; Rancière, « Dix thèses sur la politique », **BP**, p.169. ; Rancière, "Does Democracy Mean Something?", **Adieu Derrida**, p. 89-90. Rancière, et Panagia, "Dissenting Words: A Conversation with Jacques Rancière", p.124.

¹⁶⁰ Jacques Rancière, « La politique ou le pasteur perdu », **HD**, La Fabrique-Éditions, 2005, p.47. Jacques Rancière, « Dix thèses sur la politique », **BP**, La Fabrique-Éditions, 1998, p.169.

¹⁶¹ Jacques Rancière, "Democracy Corrected", **On the Shores of Politics**, trad.par Liz Heron, Verso, 2007, p. Ing. 94.

¹⁶² Samuel A. Chambers, "Police and Oligarchy", **Jacques Rancière Key Concepts**, éd.par Jean-Philippe Deranty, 2010, p.65

¹⁶³ Rancière, « La politique ou le pasteur perdu », **HD**, p.48.

que la méthode de tirage au sort ne contient pas d'*arkhè*, quelqu'un peut dire qu'on doit l'éliminer des principes de gouvernement. Platon ne suit pas cette méthode, malgré toutes les critiques adressées à lui, durant l'histoire de philosophie, concernant qu'il n'est pas tolérant envers la démocratie. En raison de l'existence du sujet de la démocratie, c'est-à-dire *dèmos*, il ne l'ignore pas, et même il témoigne de son existence. Quand on regarde les bonnes qualités dans les autres principes de gouvernement –ces bonnes qualités sont discutables, le vieux ou le sage qui gouverne etc. – on remarque qu'on a sauté quelque chose: la gouvernance politique¹⁶⁴. Si la gouvernance politique a un sens, elle doit signifier plus que les méthodes qui portent sur la sénilité, la paternité, la technique, la force. Ces méthodes mentionnées existent depuis longtemps dans les familles, les tribus, les écoles et les fonds de commerce et fournissent aussi des modèles aux communautés plus complexes. Selon Rancière, la démocratie mérite une explication plus étendue que la définition de Platon ; la démocratie vient de paradis. Il existe deux sortes de régimes qui viennent de paradis. Le premier, le gouvernement pastoral des âges mythologiques où le pasteur divin gouverne directement le troupeau d'homme, et l'autre, c'est la démocratie, c'est-à-dire le gouvernement de la chance, du sort. La politique crée une caractéristique commune pour ceux qui gouvernent et ce qui sont gouvernés. La force du *dèmos* est une force qui n'a aucun pouvoir d'*arkhè*¹⁶⁵. La démocratie est la désintégration de la circularité de l'*arkhè*. Il existe les gens qui gouvernent les autres en raison d'être plus vieux, plus intelligent, plus riche. Le gouvernement a des modèles et des processus qui portent sur les distributions de certain qualité, position et compétence. Il l'appelle la logique de la police. Mais dans le travail du gouvernement, si un processus complémentaire qui est commun pour ceux qui sont gouvernés et aussi pour ceux qui gouvernent fonctionne -par exemple, si quelqu'un qui gouverne puisqu'il est vieux, peut gouverner les riches et aussi les savants en bref, tous ceux qui possèdent tous les autres *arkhès*- ici la force ou le pouvoir se transforment en la force politique ou le pouvoir politique. C'est pourquoi la logique de la police / la logique de *arkhè* doit être empêchée par une autre logique. Rancière l'appelle la logique de la politique/ la logique de l'égalité¹⁶⁶.

¹⁶⁴ Rancière, "Does Democracy Mean Something?", *Adieu Derrida*, p. 90.

¹⁶⁵ *Ibid.*, p. 91.

¹⁶⁶ *Ibid.*, p. 92.

Rancière, après la mort de Jacques Derrida, dans son article appelé « Does Democracy Mean Something? » qui se trouve dans le livre de mémoire *Adieu Derrida* qui est écrit pour lui, dit qu'en partant d'une phrase du philosophe sur la démocratie, il parlera de sa compréhension de la démocratie. Il traite la phrase de Derrida qui se trouve dans *Politics of Friendship*: « ...le gouvernement des Athéniens est au nom de la démocratie, mais c'est en réalité une aristocratie, un gouvernement des meilleurs avec l'approbation de l'homme »¹⁶⁷. Rancière dit que la pensée de Derrida « la démocratie restera toujours aporétique dans sa structure » veut dire « démocratie mais en réalité aristocratie »-en soulignant but (mais)- . Cette phrase est en même temps proche de son paradoxe démocratique¹⁶⁸.

4.2. Les caractéristiques démocratiques de l'oligarchie

Pour différencier l'oligarchie et la démocratie, on doit ajouter que la démocratie n'est ni un régime, ni un mode de vie sociale¹⁶⁹. En même temps, elle n'est ni l'arrangement de l'état, ni le système des institutions politiques « ...il n'y a pas à parler de gouvernement démocratique. Les gouvernements s'exercent toujours de la minorité sur la majorité »¹⁷⁰. Dans un sens, tous les régimes ou les arrangements gouvernementaux sont oligarchiques. La police où on pratique des régimes oligarchiques est une constitution symbolique du social. Au contraire de la bureaucratie¹⁷¹ qu'Arendt définit comme « le gouvernement de *personne* », la démocratie est « le gouvernement du *peuple* ». Mais dans les démocraties, les gens ne possèdent pas de titre pour gouverner « le gouvernement de n'importe qui ». Rancière, pour éloigner les dangers de cet argument, parle des oligarchies dans les sources antiques. On ne doit pas signifier que son analyse est uniquement coincée dans le monde antique. Les mêmes principes de l'oligarchie ont régné durant l'histoire. La nature technocratique de l'élaboration moderne de la politique continue les principes oligarchiques par la même force et interaction.

¹⁶⁷ Jacques Derrida, *Politics of Friendship*, Verso, 1997, p. 93-113. Akt. Rancière, "Does Democracy Mean Something?", *Adieu Derrida*, p. 84.

¹⁶⁸ Rancière, "Does Democracy Mean Something?", *Adieu Derrida*, p. 84.

¹⁶⁹ Rancière, « Démocratie ou consensus », *M*, p.142.

¹⁷⁰ Rancière, « Démocratie, république, représentation », *HD*, p. 59.

¹⁷¹ Hannah Arendt, *Human Condition*, Chicago & London : The University of Chicago Press, 1958, p. 89.

La réponse de Rancière est prête contre l'argument que le peuple ne gouverne plus nulle part dans le monde pour mettre au premier plan les gouvernements oligarchiques. Les sociétés antiques sont gouvernées par la démocratie directe. Mais désormais la pratique de celui-ci, financièrement et logiquement, est quasi impossible. C'est pourquoi, on doit séparer la démocratie représentative des démocraties directes. La démocratie représentative réalise de pratiquer les buts et les principes de ce qui est antique, en prenant en considération les réalités modernes. C'est pourquoi, quand on critique ou refuse la démocratie de nos jours, il ne faut pas la définir comme seulement le gouvernement de minorité, parce que la minorité rend service et est choisie pour représenter le peuple dans son ensemble¹⁷². Mais Rancière, quand même, dit involontairement que la démocratie représentative commence comme un oxymoron. Parce que la démocratie représentative, au lieu de démocratiser les régimes existants en Europe, part plutôt vers élargir et rendre plus efficace le pouvoir d'état. « *[La représentation] est, de plein droit, une forme oligarchique, une représentation des minorités qui ont titré à s'occuper des affaires communes* ». ¹⁷³ La même chose est aussi en cause pour le vote. « *...l'élection n'est pas davantage en soi une forme démocratique par laquelle le peuple fait entendre sa voix* ». ¹⁷⁴ C'est pourquoi que Rancière dit que la démocratie représentative, qui est commencée comme oxymoron, de nos jours, est transformée en pléonasme¹⁷⁵.

C'est pourquoi quand quelqu'un dit que, au nom de défendre l'oligarchie, la démocratie est le gouvernement de la minorité ; Rancière explique la cause de ceci comme suit : occulter les différences techniques entre la démocratie directe et les principes républicains (Rancière considère ceci comme la propriété des régimes oligarchiques). « *...ce que nous appelons démocratie est un fonctionnement étatique et gouvernemental exactement invers* » ¹⁷⁶. Quand Rancière dit sa phrase célèbre : « Nous vivons dans des États de droit oligarchiques », ce qu'on doit comprendre est comme suit: On n'a pas d'autre chance que de vivre dans les régimes oligarchiques. Mais quand on dit que tous les régimes sont oligarchiques, on ne veut pas dire qu'ils sont tous les mêmes. Les Nord-américains et les Européens, avec le discours de liberté civile et souveraineté populaire, sont gouvernés par une loi oligarchique un

¹⁷² Rancière, « Démocratie, république, représentation », **HD**, p. 59-60.

¹⁷³ **Ibid.**, p.60.

¹⁷⁴ **Ibid.**

¹⁷⁵ **Ibid.**, p.60-61.

¹⁷⁶ Rancière, « Les raisons d'une haine », **HD**, p.80.

peu ou bien meilleure. On a certains avantages. Au moins l'oligarchie « *donne à la démocratie plus ou moins de place, elle est plus ou moins mordue par son activité* »¹⁷⁷. Les oligarchies peuvent être changées par différentes façons mais elles ne doivent pas être vantées en raison de posséder seulement la capacité de pouvoir se transformer en démocratie. Parce que, c'est la seule chose qu'elles ne sont pas en réalité.

L'accent de Rancière concernant qu'on vit en permanence dans les oligarchies est en même temps en rapport avec vivre dans un ordre policier. On ne veut pas dire que les possibilités politiques se rétrécissent. On peut même diversifier l'apparition de la politique démocratique. Rancière, en disant que la démocratie n'est pas un régime et tous les régimes sont oligarchie, explique un différent domaine de penser la démocratie. Lui, il sépare la démocratie des concours des groupes d'intérêt, des droits civils, du constitutionnalisme libéral et toutes les autres formes constitutionnelles et légales. En mettant en relief l'ordre oligarchique, Rancière explique la possibilité de la démocratie. Une telle possibilité concerne que la démocratie est un problème de politique plutôt qu'un problème de régime. La politique apparaît quand la logique de l'ordre policier trouve soi-même en combattant totalement avec une autre logique. C'est la logique de l'égalité. La démocratie apparaît comme une chose qui empêche seulement le gouvernement oligarchique. Elle n'appuie pas l'assertion de gouvernement de combat démocratique au principe dans l'oligarchie. Parce qu'à cause de sans *arkhè*, il n'existe aucun principe sur lequel la démocratie porte. C'est pourquoi, la démocratie, au lieu d'échanger le principe d'oligarchie avec le nouveau, elle le méprise¹⁷⁸. On ne peut pas échanger facilement l'oligarchie avec la démocratie. Rancière appelle ce paradoxe « un embarras de l'oligarchie ». Comme chez Platon, réduire chaque démocratie en tyrannie, le risque de ceci chez Rancière est comme suit : n'importe quel effort concernant la réalisation de l'action démocratique et la mobilisation du combat démocratique, c'est se faire prendre les dangers de l'oligarchie¹⁷⁹. Parce que l'action et le combat démocratique ont l'intention de refuser le *kratos* pour l'*arkhè*. Faire semblant d'échanger une *arkhè* avec une autre intensifie davantage l'oligarchie. Ceci n'est pas ne pas suggérer ne

¹⁷⁷ *Ibid.*, p.79-80.

¹⁷⁸ Jacques Rancière, "Democracy Corrected", *On the Shores of Politics*, trad.par Liz Heron, Verso, 2007, p. 94.

¹⁷⁹ Rancière, « Les raisons d'une haine », *HD*, p. 93.

pas pouvoir anéantir les paradoxes comme ça. Mais les paradoxes de la politique démocratique peuvent être gouvernés, dirigés, gérés ou engagés.

5. Changement de sujet des droits de l'homme : Du citoyen à la victime

Rancière dit que, dans les années 1970 et 1980, les droits de l'homme se renouvellent par suite des mouvements rivaux en Union Soviétique et en Europe Orientale. Ce renouvellement est très important du point de vue qui suit. Comme le formalisme de ces droits est une des premières cibles de Jeune Marx, la chute de l'Union Soviétique est considérée comme la vengeance de ces droits. Selon Rancière, après la chute du totalitarisme, ces droits sont considérés comme les mouvements encourageants qui guident un monde post-historique et pacifique, qui sont en accord avec le marché mondial de l'économie libérale de la démocratie globale¹⁸⁰.

Mais dans ce nouveau territoire de l'humanité où il n'existe pas de totalitarisme, tout n'a pas marché comme espéré. Cette fois-ci, Rancière dit que les ethniques conflits et massacres, le fondamentalisme religieux ou les mouvements racistes et xénophobes se révèlent comme un danger aussi grand que le totalitarisme dans les années suivantes. Selon Rancière, la cause de ceci est que le nouveau monde post-historique et pacifique de l'humanité expose les nouvelles figures de l'inhumaine¹⁸¹.

*«... et les Droits de l'Homme se sont transformés en droits des sans-droits, des populations chassées de leurs foyers et de leurs terres et menacées par le massacre ethnique. Ils apparaissaient de plus en plus comme les droits des victimes, les droits de ceux qui n'ont pu faire reconnaître aucun droit ni même aucune revendication en leur nom, de sorte que leurs droits ont finalement dû être défendus par d'autres, au prix de la destruction de l'édifice des droits internationaux, au nom d'un nouveau droit à "l'ingérence humanitaire" — qui se résumait finalement au droit d'invasion. »*¹⁸²

¹⁸⁰ Jacques Rancière, "Who is the Subject of the Rights of Man?", *South Atlantic Quarterly* 103(2/3): 2004, p.297.

¹⁸¹ Jacques Rancière, "Introducing Disagreement," trad.par Steven Corcoran, *Angelaki: Journal of the Theoretical Humanities*, 9(3) (December 2004?):p. 4.

¹⁸² " ...and the Rights of Man turned out to be the rights of the rightless, of the populations hunted out of their homes and land and threatened by ethnic slaughter. They appeared more and more as the rights of the victims, the rights of those who were unable to enact any rights or even any claim in their name, so that eventually their rights had to be upheld by others, at the cost of shattering the edifice of International Rights, in the name of a new right to 'humanitarian interference' - which ultimately

Ce système de consensus avait célébré sa victoire via le totalitarisme comme le droit contre non-droit, la réalité contre les utopies. 'Les états de système de consensus' qui déclarent leurs domaines en se débarrassant de la politique avaient créé une grande déception¹⁸³.

Rancière suggère de se méfier de ce qui apparaît avec cette déception. Soudainement, les droits de l'homme sont transformés en les droits humains. Dans le lieu où il existe un changement sémantique de l'Homme vers l'Humain, de l'Humanité vers l'Humanitarisme, les noms des sujets actuels ont aussi changé. Pour pouvoir expliquer ceci, c'est clair qu'on ne peut pas retourner à la critique de Marx à cause de l'expérience vécue. Marx, dans *La Question Juive*, il compare la réalité sociale de l'homme dans l'état civil qui est égoïstement propriétaire et l'illusion politique du citoyen qui est le membre égal et libre de l'État. L'homme comme le citoyen de l'État étant « *le membre imaginaire d'une souveraineté imaginaire, dépouillé de sa vie réelle et individuelle et rempli d'une généralité irréalité* »¹⁸⁴ quant au contraire c'est « *l'homme en tant que bourgeois, et non pas l'homme en tant que citoyen, qui est considéré comme l'homme vrai et authentique* »¹⁸⁵. En conclusion, « *les 'droits de l'homme', distincts des 'droits du citoyen', ne sont rien d'autre que les droits du membre de la société bourgeoise, c'est-à-dire de l'homme égoïste, de l'homme séparé de l'homme et de la communauté* »¹⁸⁶. Rancière identifie la métapolitique, qu'il considère comme l'une des formes de la philosophie politique, à Marx. Prenant cela de cette manière, il conclut ce qui suit : « *La politique est le mensonge sur un vrai qui s'appelle la société* »¹⁸⁷. Ici, les fissures dans la subjectivation politique, les noms confus ne sont pas considérées comme la vérité. C'est la situation du marxisme qui ne traite pas la différence entre l'homme et le citoyen comme la vérité. Parce que derrière l'identité céleste du citoyen, il y a l'identité territoriale de l'homme, c'est-à-dire du propriétaire¹⁸⁸.

boiled down to the right to invasion. "Rancière, "Who is the Subject of the Rights of Man?", p.297-298.

¹⁸³ Rancière, « De l'Archi-politique à la Méta-politique », **M**, p.124.

¹⁸⁴ Karl Marx (1843), **La Question Juive, suivi de la question Juive par Bruno Bauer**, Int.par., Robert Mandrou, Trad.par., J.M.Palmer et J.M.Caillé, Union Générale d'Editions, 1968, p. 15.

¹⁸⁵ **Ibid.**, p. 24.

¹⁸⁶ **Ibid.**, p. 22.

¹⁸⁷ Rancière, « La raison de la mésentente », **M**, p.83

¹⁸⁸ Rancière, « Du politique à la politique », **BP**, p. 91.

Étant les membres libres et égaux de la collaboration politique, le citoyen idéal peut être considéré comme idéologique, l'égalité politique illusoire peut couvrir la réalité de l'inégalité sociale. Exactement à cause de ceux-ci, Rancière dit que, dans les droits humains, la critique archipolitique arendtienne inverse la critique métapolitique marxiste. Si on ne peut pas retourner à la critique marxiste, on peut retourner à ce qui suit : l'idée que l'homme dans les droits de l'homme est une simple abstraction. Ces droits de l'homme sont représentés contre la Révolution française par Edmund Burke pour la première fois et sont traités de nouveau par Arendt plus tard. Pour Marx ce qui est spécieux c'est le citoyen, pour Arendt -avec les termes arendtiens ; une simple abstraction- ce n'est pas le citoyen mais c'est l'homme. C'est-à-dire, c'est la réalité que tous les droits réels sont uniquement les droits de citoyenneté -à cause que les droits font partie de la communauté nationale-. Arendt traite cet abstrait des droits de l'homme dans son livre *Les Origines du Totalitarisme : L'impérialisme* (1951), dans le chapitre appelé « Les Perplexités des Droits Humains ». Là-bas, il concrétise cette notion par la situation des émigrants qui émigrent à tous les lieux dans l'Europe après la Première Guerre Mondiale. Ces émigrants sont privés de leurs droits à cause d'être seulement l'homme, de ne pas posséder une communauté nationale qui garantira leurs droits. Arendt met en évidence le paradoxe qui suit : les droits de l'homme sont seulement les droits de ceux qui sont les êtres humains, ceux qui ne possèdent que la propriété d'être humain. C'est-à-dire, « 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 »¹⁸⁹. Rancière dit qu'on le comprendra mieux en expliquant par la sphère politique qui est une sphère spécifique séparé de domaine de la nécessité d'Arendt. La vie abstraite est « la vie dépouillée. C'est-à-dire, c'est 'la vie privée ». Cette vie est une vie contre l'action publique, le discours et l'apparence. On peut participer à la réalité commune formée avec uniquement et uniquement la politique. La personne qui est privée de l'espace d'apparition, donc qui est emprisonnée uniquement dans l'existence sociale, perd le sentiment de réalité de son existence et aussi du monde commun. Parce qu'Arendt déclare que les droits sont « appartiennent à des sujets définis ou permanents ». De cette manière, il reste obligé de dire que les droits réels sont appréciés par les

¹⁸⁹ Rancière, "Who is the Subject of the Rights of Man?", p.298.

citoyens et sont garantis par l'État et de refuser « la réalité des luttes menées en dehors du cadre de l'État de droit national »¹⁹⁰.

Rancière dit que la critique des droits abstraits d'Arendt est importante pour être en même temps la critique de démocratie. On pense que, depuis le début de la démocratie moderne, deux sortes de libertés sont dépensées à cause de confusion : la liberté politique comme le contraire de la domination et la liberté sociale comme le contraire de la nécessité. Selon le point de vue d'Arendt, le constat mis en évidence par Burke, les droits de l'homme n'étaient pas la fantaisie idéale des rêves révolutionnaires. Les droits de l'homme étaient les droits paradoxaux de l'individu privé, pauvre, non politisé¹⁹¹. Cette analyse, augmentant dans cinquante années, enfin dans la phase « humanitaire », s'harmonise avec la perplexité des droits humains. Rancière dit qu'il se focalisera sur la chose qui permet à cette harmonie. Il indique qu'un cas précis de l'exception est conceptualisé par Arendt. À propos de la perplexité des droits humains et de ne pas posséder de droits, Arendt écrit comme suit: « *Leur tare n'est pas de ne pas être égaux devant la loi, c'est qu'il n'existe pour eux aucune loi ; ce n'est pas d'être opprimés mais que personne ne se soucie même de les opprimer* »¹⁹².

Rancière se focalise sur l'intonation méprisable et étrange dans le constat d'Arendt « personne ne se soucie même de les opprimer ». Comme si ces gens sont coupables pour ne pas pouvoir subir la pression et même ne pas mériter de subir la pression. Une situation, comme si certains gens veulent faire pression sur eux, est aussi en cause. Rancière dit que ce constat est plus que le résultat de l'opposition sévère entre le domaine privé et le domaine public arendtien. C'est une situation qui doit être pensée avec la position archi-politique d'Arendt. Rancière avait dit que la philosophie politique essayait de réprimer la politique durant toute l'histoire de la philosophie. Selon la dimension de cette répression, il a divisé la philosophie politique en trois. Même s'il ne parle pas de la position archi-politique d'Arendt dans le chapitre correspondant de *La Méésentente*¹⁹³, maintenant il veut qu'on le pense ici

¹⁹⁰ Ibid., p. 298. Voir Aussi le chapitre ; 3.1. La définition de Arendt des droits de l'homme : « Le droit d'avoir des droits »

¹⁹¹ Ibid., p.298.

¹⁹² Arendt, *The Origins of Totalitarianism*, p. 295-296. Akt. Rancière, "Who is the Subject of the Rights of Man?", p.299.

¹⁹³ Rancière, "De l'Archi-politique à la Méta-politique", *M*, p. 93-133.

avec cette position. Quand l'intérêt d'Arendt à Aristote et son hostilité à Platon sont en cause, on peut sembler étonnant que Rancière veuille qu'on ne le pense pas à la position para politique, mais plutôt à la position archi-politique. Rancière met Arendt dans cette catégorie parce qu'Arendt ne fonde pas politiquement la différence entre ce qui est social et ce qui est politique mais il la forme ontologiquement. Si on retourne à la position archi-politique d'Arendt, Rancière dit ce qui suit: « *mais paradoxalement, cette position a fourni un cadre de description et une argumentation qui s'avèreront plus tard assez efficaces pour dépolitiser les questions de pouvoir et de répression et les situer dans une sphère de l'exceptionnalité qui n'est plus politique, mais dans une sphère anthropologique de sacralité inaccessible au dissensus politique* »¹⁹⁴. Cette approche dépolitisée à l'archi-politique représente en même temps les approches modernes des crimes contre les droits de l'homme, l'inhumain et l'humanité. Au point de vue d'Arendt, expliquée par deux mots grecs, la différence entre *zoé* « la vie au sens biologique » et *bios* « la vie humaine » -particulièrement *bios politikos* « la vie de grandes actions et des mots nobles »- indique ceci. Les droits de l'homme et la démocratie moderne sont appuyés sur le confuses de ces deux vies. C'est-à-dire, ce sont appuyés sur la réduction de *bios* en *zoé*.¹⁹⁵

À la lumière de ces explications, ce qui réunit la critique adverse marxiste et arendtienne des droits humains est comme suit : « *la volonté, héritée de Platon, de réduire le deux de l'homme et du citoyen au couple de l'illusion et de la réalité, le souci que le politique ait un principe et un seul* »¹⁹⁶. En conséquence, tous les deux essaient de dénouer la dualité de l'homme et du citoyen en opposant l'illusion (l'abstraction de l'homme) et la réalité. D'autre part, pour Marx, tant que les droits de citoyenneté servent uniquement à cacher la réalité de la domination sociale, les sujets réels des droits sont les bourgeois. D'autre part, pour Arendt, tant que le discours des droits humains cache le phénomène de pouvoir posséder un certain droit par seulement être le membre d'une communauté politique, les sujets réels des droits

¹⁹⁴ “*But paradoxically this position did provide a frame of description and a line of argumentation that later would prove quite effective for depoliticizing matters of power and repression and setting them in a sphere of exceptionality that is no longer political, in an anthropological sphere of sacrality situated beyond the reach of political dissensus.*” Rancière, “Who is the Subject of the Rights of Man?”, p.299.

¹⁹⁵ Rancière, “Who is the Subject of the Rights of Man?”, p.299-300.

¹⁹⁶ Rancière, « Démocratie, république, représentation », **HD**, p.66.

sont les citoyens. Pour Rancière, au contraire, le sujet des droits humains n'est pas un certain sujet précis. De plus,

« Les sujets politiques ne s'identifient justement ni à des 'hommes' ou des rassemblements de populations, ni à des identités définies par des textes constitutionnels. Ils se définissent toujours par un intervalle entre des identités, que ces identités soient déterminées par les rapports sociaux ou par les catégories juridiques. Le 'citoyen' des clubs révolutionnaires est celui qui dénie l'opposition constitutionnelle des citoyens actifs (c'est-à-dire capables de payer le cens) et des citoyens passifs. L'ouvrier ou le travailleur comme sujet politique est celui qui se sépare de l'assignation au monde privé, non politique, que ces termes impliquent. Des sujets politiques existent dans l'intervalle entre différents noms de sujets. Homme et citoyen sont de tels noms, des noms du commun dont l'extension et la compréhension sont également litigieuses et qui, pour cette raison, se prêtent à une supplémentation politique, à un exercice qui vérifie à quels sujets ces noms s'appliquent et de quelle puissance ils sont porteurs »¹⁹⁷.

Rancière prétend que le sujet apparaît dans l'intervalle entre les identités d'homme et de citoyen. Rancière détermine ce processus comme la subjectivation. Si on suit l'analyse d'Arendt, les droits 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). Au lieu de cela, Rancière dit qu'il suggérera ce qui suit « 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 »¹⁹⁸. Rancière dit qu'on s'éloignera de la dualité arendtienne avec cette troisième hypothèse. De cette manière, pour affirmer ces droits qui sont écrits pour que la communauté politique comprenne elle-même —écrivant qu'ils sont égaux et libres—, les sujets des droits humains apparaissent avec l'action politique et le discours. En faisant ceci, les sujets politiques montrent leurs égalités étant les animaux qui parlent et aussi montrent la réalité de leurs inégalités dans l'ordre social¹⁹⁹.

La Déclaration des droits dit que tous les gens sont nés libres et égaux. Ici, la question est ce que c'est le domaine de pratique de la situation d'être libre et égal. La question serait répondue si on dit que, comme Arendt répond, la sphère de la citoyenneté, qui est séparée de la sphère de la vie privée, appartient à la sphère de la

¹⁹⁷ **Ibid.**, p. 58- 67.

¹⁹⁸ Rancière, "Who is the Subject of the Rights of Man?", p. 302.

¹⁹⁹ **Ibid.**, p.302. ; Rancière, « La politique en son âge nihiliste », **M**, p. 171-172.

vie politique. Mais selon Rancière, il y a encore un autre problème. Comment on détermine la ligne qui sépare les vies ? La politique se trouve sur cette ligne. Rancière essaie de répondre cette question avec deux exemples : la situation des femmes et sans papiers. Au cours de la Révolution Française, une femme, Olympe de Gouges dit que si les femmes ont le droit d'aller à la guillotine, elles ont le droit d'aller à l'assemblée. La mentalité dominante est qu'une femme qui née égale n'est pas une citoyenne égale. C'est-à-dire, ni le droit de vote ni le droit d'éligibilité n'est en cause. Le règlement est clair²⁰⁰. Les femmes ne sont pas conformes pour la vie politique, elles appartiennent à la vie privée ou domestique. Mais dans le règlement, la ligne qui sépare la vie nue et la vie politique est ambiguë. Parce que si une femme va à la guillotine, c'est parce que sa vie nue est désormais la politique.

« Il y eut au moins un moment où la "vie nue" s'est révélée être "politique" : il y eut des femmes condamnées à mort, en tant qu'ennemies de la révolution. Si celles-ci pouvaient perdre leur "vie nue" par un jugement public fondé sur des raisons politiques, cela signifiait que même leur vie nue — leur vie vouée à la mort — était politique. Si, sous la guillotine, elles étaient aussi égales, pour ainsi dire, "que les hommes", alors elles avaient droit à l'égalité dans son ensemble, y compris une participation égale à la vie politique»²⁰¹.

Une telle explication n'est pas bien sur confirmée par les législateurs. Quand même, le traitement d'un tort, c'est-à-dire le processus de mécontentement peut se réaliser. Comme on l'a déjà exprimé, la définition de la mécontentement de Rancière est comme suit: « Une mécontentement n'est pas un conflit d'intérêts, d'opinions ou de valeurs ; c'est une division mise dans le "sens commun": une dispute sur ce qui est donné, sur le cadre dans lequel nous voyons quelque chose comme donné »²⁰². Dans cette situation, les femmes peuvent faire la manifestation en deux strates. Elles peuvent faire la manifestation à propos des droits dont elles se sont privées à cause de la Déclaration des droits et à propos de légalisation des droits qui sont refusés par la loi. De cette manière, elles agissent comme les sujets des droits de l'homme. « Ils

²⁰⁰ Rancière, **HD**, p.67.

²⁰¹ "There was at least one point where "bare life" proved to be "political": there were women sentenced to death, as enemies of the revolution. If they could lose their "bare life" out of a public judgment based on political reasons, this meant that even their bare life—their life doomed to death—was political. If, under the guillotine, they were as equal, so to speak, "as men," they had the right to the whole of equality, including equal participation to political life." Rancière, "Who is the Subject of the Rights of Man?", p.303.

²⁰² **Ibid.**, p.304.

agissaient comme des sujets qui n'avaient pas les droits qu'ils avaient et avaient les droits qu'ils n'avaient pas »²⁰³. Cette troisième hypothèse que Rancière suggère contre Arendt n'est pas en fait la mésentente : c'est installer les deux mondes différents dans un monde. Comme ça, ce qui est le sujet politique se révèle aussi. Le sujet politique signifie ce qui possède la capacité de mise en scène de la mésentente.

« Il apparaît ainsi que l'homme n'est pas le terme vide opposé aux droits réels du citoyen. Il a un contenu positif qui est le rejet de toute différence entre ceux qui "vivent" dans telle ou telle sphère d'existence, entre ceux qui sont ou non qualifiés pour la vie politique. La différence même entre l'homme et le citoyen n'est pas un signe de disjonction prouvant que les droits sont vides ou tautologiques. C'est l'ouverture d'un intervalle pour la subjectivation politique. Les noms politiques sont des noms litigieux, des noms dont l'extension et la compréhension sont incertaines et qui ouvrent pour cette raison l'espace d'une épreuve ou d'une vérification. Les sujets politiques constituent de tels cas de vérification. Ils mettent à l'épreuve le pouvoir des noms politiques, leur extension et leur compréhension. Ils ne confrontent pas seulement les inscriptions de droits à des situations de déni ; ils réunissent également le monde où ces droits sont valables et le monde où ils ne le sont pas. Ils réunissent une relation d'inclusion et d'exclusion »²⁰⁴.

Dans la perspective rancérienne, la lutte des sans-papiers doit aussi être comprise du point de vue de processus de subjectivation. D'une part, les sans-papiers démontrent qu'« ils n'ont pas de droits qu'ils ont ». Ils ne peuvent pas profiter des droits conformes aux certains accords des droits humains signés par la France. L'exclusion des sans-papiers politiquement comme on est considéré comme la dénégation des droits humains universels avec lesquels l'État français gagne sa légitimité. D'autre part, ils démontrent qu'« ils ont les droits qu'ils n'ont pas ». Même s'ils sont privés d'une personnalité légale, comme ils sont des êtres qui parlent, ils exhibent aussi leurs égalités. Les sans-papiers, étant les citoyens français,

²⁰³ "They acted as subjects that did not have the rights that they had and had the rights that they had not." *Ibid.*, p.304.

²⁰⁴ "It appears thus that man is not the void term opposed to the actual rights of the citizen. It has a positive content that is the dismissal of any difference between those who "live" in such or such sphere of existence, between those who are or are not qualified for political life. The very difference between man and citizen is not a sign of disjunction proving that the rights are either void or tautological. It is the opening of an interval for political subjectivization. Political names are litigious names, names whose extension and comprehension are uncertain and which open for that reason the space of a test or verification. Political subjects build such cases of verification. They put to test the power of political names, their extension and comprehension. They not only confront the inscriptions of rights to situations of denial; they put together the world where those rights are valid and the world where they are not. They put together a relation of inclusion and a relation of exclusion." *Ibid.*, p.304.

quand ils parlent comme s'ils ont les mêmes droits, 'ils promulguent le droit d'avoir des droits'.²⁰⁵

Le nom générique des sujets de femme et sans papiers est *dèmos*. Ils sont ceux qui réalisent la mise en scène. *Dèmos* ne signifie pas seulement ce qui appartient à la classe inférieure ou à la vie nue. Bien plus, il n'appartient pas à la puissance des pauvres non plus. « *C'est le pouvoir de ceux qui n'ont aucune qualification pour exercer le pouvoir* »²⁰⁶. On l'a déjà vu les caractéristiques qui sont la source de l'autorité légale dans le III. Livre de *Les Lois* de Platon. Nous avons également examiné quel type d'anomalie démocratie montrait dans cette classification.

« *La démocratie est le pouvoir de ceux qui n'ont aucune compétence spécifique pour gouverner, si ce n'est le fait de n'avoir aucune compétence. Selon mon interprétation, le dèmos — le sujet politique en tant que telle— doit être identifié à la totalité constituée de ceux qui n'ont aucune "qualification". J'ai nommé cela le compte des in comptés — ou la part des sans-part. Cela ne signifie pas la population pauvre ; cela signifie une partie supplémentaire, une partie vide qui sépare la communauté politique du décompte des parties de la population* »²⁰⁷.

Les droits de l'homme sont les droits de le *dèmos*. Si ces droits appartiennent à un seul sujet ou au même sujet, le processus ne s'accomplit pas. Les droits de l'homme n'ont pas d'homme, de plus, ils n'ont même pas besoin d'un homme. La puissance de ces droits ne vient pas de l'homme, mais du mouvement de va-et-vient entre la première inscription du droit et la scène dissensuelle. Ceci est la raison que les sujets de la loi soviétique parlent des lois qui refusent l'applicabilité des droits de l'homme. De même, ceci est aussi la raison que les citoyens de l'État qui sont gouvernés aujourd'hui par la loi religieuse ou les conditions du gouvernement et même les émigrants qui s'enfuient des camps de concentration rappellent ces lois²⁰⁸. Grâce à ces lois, on peut faire quelque chose, on peut construire la mésentente. Il y aura ceux qui veulent toujours ceci parmi les gens. Si on prétend que ces droits ont

²⁰⁵ *Ibid.*, p.305.

²⁰⁶ *Ibid.*, p.304.

²⁰⁷ "Democracy is the power of those who have no specific qualification for ruling, except the fact of having no qualification. As I interpret it, the *dèmos*—the political subject as such—has to be identified with the totality made by those who have no "qualification." I called it the count of the uncounted (le compte des in comptés)—or the part of those who have no part.(la part des sans-part) It does not mean the population of the poor; it means a supplementary part, an empty part that separates the political community from the count of the parts of the population." *Ibid.*, p.305.

²⁰⁸ *Ibid.*,

les sujets précis et permanents, comme Arendt, ces droits seront donnés à ceux qui sont attachés à une certaine nation, c'est-à-dire au citoyen de cette nation. Ces droits seront uniquement sous la garantie de cet état.

« Si vous faites cela, vous devez évidemment nier la réalité des luttes menées en dehors du cadre de l'État de droit national et supposer que la situation de la "simple" personne humaine privée de droits nationaux est l'application du caractère abstrait de ces droits. La conclusion est en réalité un cercle vicieux. Il ne fait que réaffirmer la division entre ceux qui sont dignes ou non de faire de la politique, qui était présupposée au tout début »²⁰⁹.

Ce cercle vicieux existe depuis le début de la philosophie politique. Les droits de l'homme et du citoyen, étant abstraits et litigieux, causent qu'on donne ces droits à certains groupes d'intérêt. De cette manière, ils fournissent la précision de leurs identités et de leurs lieux. C'est pourquoi, la mésentente se fonde dans la distribution dont chaque partie de corps social prend la meilleure part. Avec cette logique, les lois positives et les droits se tiennent fermement à la diversité des groupes sociaux, aux changements rapides de la vie sociale et aux chemins de l'existence individuelle. C'est la pratique consensuelle. *« En d'autres termes, le consensus est la réduction de la démocratie au mode de vie d'une société, à son ethos — ce terme qui signifie à la fois la demeure d'un groupe et son mode de vie »²¹⁰.* En conclusion, l'espace politique se rétrécit d'un jour à l'autre. Pour mieux dire, les droits se vident. On considère qu'il n'existe pas de pratique. Rancière compare cette situation à la situation des gens charitables qui donnent leurs vieux vêtements aux pauvres. Ces droits qui ne sont pas appliqués dans leurs propres lieux, sont envoyés à l'extérieur comme les vêtements, les équipements médicaux. Les gens qui sont privés de l'équipement médical, du vêtement et des droits... De cette manière, à la fin de ce processus ;

« [...] les Droits de l'Homme deviennent les droits de ceux qui n'ont pas de droits, les droits d'êtres humains nus soumis à une répression inhumaine et à des conditions

²⁰⁹ "If you do this, of course, you must deny the reality of the struggles led outside of the frame of the national constitutional state and assume that the situation of the "merely" human person deprived of national rights is the implementation of the abstractedness of those rights. The conclusion is in fact a vicious circle. It merely reasserts the division between those who are worthy or not worthy of doing politics that was presupposed at the very beginning." *Ibid.*, p. 306.

²¹⁰ "To put it in other terms, consensus is the reduction of democracy to the way of life of a society, to its ethos—meaning by this word both the abode of a group and its lifestyle." *Ibid.*, p.306.

d'existence inhumaines. Ils deviennent des droits humanitaires, les droits de ceux qui ne peuvent les mettre en œuvre, les victimes du déni absolu du droit. Pour autant, ils ne sont pas vides. Les noms politiques et les lieux politiques ne deviennent jamais simplement vides. Le vide est comblé par quelqu'un ou quelque chose d'autre. Les Droits de l'Homme ne deviennent pas vides en devenant les droits de ceux qui ne peuvent les réaliser »²¹¹.

Rancière dit qu'on peut voir le mieux la différence de la vraie démocratie et la démocratie comme apparence (la démocratie libérale en réalité l'oligarchie refuse la politique ²¹²) dans l'accent mis sur les droits de l'homme et du citoyen. Les droits révolutionnaires étant les droits de l'homme et du citoyen se transforment en les droits humains. Il existe deux différents sujets. La critique de Rancière est sur Burke, Marx et Arendt qui constatent ce qui va faux au fond des droits de l'homme et du citoyen. Comme Marx l'exprime, les droits de citoyens sont en fait les droits des gens qui sont propriétaires. De cette manière, il présente un dilemme d'après Burke et Arendt²¹³.

Selon Rancière, le problème, c'est que ce discours nous présente deux différents sujets. Ou bien il dit qu'on doit accepter un des deux sujets politiques. Comme on l'avait déjà dit, la politique existe entre les deux sujets politiques -ici c'est l'homme et le citoyen-. Concernant ceci, dans la démocratie comme l'essence de la politique, il n'existe pas un seul sujet. Ici, Rancière répète la définition de la subjectivation qu'il considère comme la réalisation de la politique au lieu de l'identification qui se réalise dans la police et même dans la démocratie comme apparence: « *Un processus de subjectivité politique n'intègre pas le pouvoir de l'homme ou celui du citoyen, mais construit une forme de connexion et de déconnexion entre les deux. Dans ce processus, l'homme et le citoyen sont utilisés comme noms politiques, dont l'inscription légale est le produit d'un processus politique* » ²¹⁴. Ce sont les noms conflictuels qui ont les prolongements et les

²¹¹ "...the Rights of Man become the rights of those who have no rights, the rights of bare human beings subjected to inhuman repression and inhuman conditions of existence. They become humanitarian rights, the rights of those who cannot enact them, the victims of the absolute denial of right. For all this, they are not void. Political names and political places never become merely void. The void is filled by somebody or something else. The Rights of Man do not become void by becoming the rights of those who cannot actualize them." **Ibid.**, p.307.

²¹² Rancière, "Does Democracy Mean Something?", **Adieu Derrida**, p. 98.

²¹³ **Ibid.**, p. 94.

²¹⁴ **Ibid.**, p. 95. « A process of political subjectivisation does not embed the power of man or that of the citizen but constructs a form of connection and disconnection between the two. In this process,

contenues dans la lutte démocratique. La citoyenneté est le principe d'égalité entre les gens. Etant les individus privés, ils sont dépendants de la force de la propriété et de la domination sociale. Quant aux gens, ils possèdent la même capacité de n'importe quelle personne contre la restriction de la citoyenneté. Dans la lutte démocratique, l'homme et le citoyen jouent à son tour le rôle de l'universel contre ce qui est individuel. La démocratie, quoique que les intérêts soient identifiés, ne peut pas être réduite en l'universalité du droit par précaution. Parce que c'est la logique de la police, c'est-à-dire l'identification de l'universel de manière interrompue²¹⁵.



man and citizen are used as political names, whose legal inscription is the product of a political process.»

²¹⁵ **Ibid.**, p. 95.

CONCLUSION

Ce travail s'est penché, pour l'exprimer dans les plus grandes lignes possibles, sur la prévalence qu'a acquise, à partir des années 1980, la notion des droits de l'homme dans le domaine de la philosophie politique. Pour ce faire, il s'est principalement concentré sur les idées développées par deux philosophes : Claude Lefort et Jacques Rancière. L'importance de la contribution de Lefort à l'appréhension du sujet consiste dans la manière dont celui-ci a déterminé à la fois le *moment* et les principes du retour des droits de l'homme dans l'histoire de la philosophie politique. Celui-ci considère les droits de l'homme comme un acquis d'une importance considérable, au point de résoudre le déficit normatif dont souffre depuis de nombreuses années la philosophie politique, et de constituer la force génératrice inhérente à la démocratie. Quant à Rancière, il se saisit en premier lieu de la question de la relation ambiguë qui noue ce retour au premier plan des droits de l'homme à la démocratie. En se fondant sur le concept d'humain, soumis depuis quelque temps à des transformations sous l'effet d'interventions politiques transnationales, Rancière caractérise les dynamiques de la *crise* que traversent les droits de l'homme. Ainsi, notre travail a porté sur deux plans distincts. Au premier plan, à travers une étude centrée sur l'histoire des droits de l'homme, et sur les causes pratiques et théoriques qui déterminèrent leur retour sur le devant de la scène, nous avons tenté d'établir une cartographie générale de ces droits. Au second plan, nous nous sommes efforcée de produire une lecture et une analyse des philosophies politiques de Lefort et de Rancière, en nous penchant sur les concepts liés aux droits de l'homme que convoquent leurs propos.

Au tournant des années 1980, s'est produit dans le domaine de la pensée un retour soudain à la notion, négligée pendant près de deux siècles, des droits de l'homme. À la fois pour mieux comprendre les tenants et les aboutissants de ce retour, et en préambule à notre examen des thèses de Lefort et de Rancière, il était de

toute première nécessité de donner place dans notre travail à une revue de l'arrière-plan philosophique de la question. C'est la raison pour laquelle, tout au long de notre étude, nous nous sommes penchée tout particulièrement sur les éléments déclencheurs de ce mouvement par lequel la question des droits de l'homme, d'une notion théorique que, avant cette date pivot, personne, pas même les philosophes politiques, ne considérait comme adéquate, et sur laquelle on se gardait prudemment d'écrire, est progressivement devenue le centre d'intérêt d'une frange éminente d'intellectuels.

Parmi les raisons qui expliquent ce regain général d'intérêt pour la question des droits de l'homme, on peut distinguer tout particulièrement le recul du marxisme, des critiques de la subjectivité – tout particulièrement les théories inspirées de Martin Heidegger plaçant le sujet au premier plan –, du structuralisme, et bien entendu de la toute-puissance du courant anti-humaniste, imputable à Jacques Lacan, Louis Althusser et Michel Foucault. Cependant et par ailleurs, il apparaît impossible de penser les points théoriques qui mirent fin à cette éclipse intellectuelle au long cours concernant la question des droits de l'homme indépendamment des facteurs conjoncturels. Lors de la période concernée, la nouvelle conjoncture mondiale fut marquée par la dissolution de l'Union Soviétique ; la faillite des pays formant le bloc de l'est, à l'exception de quelques-uns, l'extinction des espoirs révolutionnaires à mesure qu'affluaient les nouvelles de nombreux pays à travers le globe tels que la Chine, le Vietnam, ou encore le Cambodge, et, conséquence naturelle de ces développements, par le regroupement progressif des états dominants sous un pôle unique. Le totalitarisme, d'abord, puis cette séquence d'événements, résultèrent dans une ouverture du terrain aux libertés individuelles, et dans la floraison des structures démocratiques. Cette période fut aussi celle au cours de laquelle un certain nombre de revendications, auparavant soit emprisonnées dans les formes politiques établies soit ouvertement négligées, donnèrent naissance à des mouvements sociaux de grande ampleur. Sur ce point, il est frappant de constater que la majorité des luttes politiques menées commencèrent de l'être au nom des droits de l'homme au cours de cette période. Lorsque l'on observe la question du retour sur le devant de la scène des droits de l'homme sous un angle contemporain, quoiqu'il en soit de la redevance, à son émergence, de la terminologie propre à ceux-ci envers les débats ayant cours au sein d'un milieu restreint – soit celui de la gauche anti-totalitaire – il demeure que,

avec le temps, ce retour au premier plan évolua vers une situation, assez rare dans la philosophie politique, où théorie et pratique s'entre-influencèrent de façon constante et systématique.

Nous avons déjà avancé que l'une des raisons principales qui ont fait des droits de l'homme un sujet philosophique contemporain fut le règlement des comptes avec le totalitarisme. Quant à la raison pour laquelle ce règlement de comptes fut mené si tardivement dans l'histoire, elle est grandement liée aux efforts actifs de certains cercles pour ne pas mettre sur un pied d'égalité marxisme et totalitarisme. En contrepoint, on observe, en particulier à l'échelle de l'intelligentsia française, un parallélisme de taille entre le recul de l'emprise du marxisme sur le domaine de la pensée et le regain d'importance de la question des droits. Ainsi, Hannah Arendt avait centré ses études, bien en amont de cette période, et de façon bien précoce par rapport à ses contemporains, sur la question du totalitarisme, et avait peut-être été la première à discerner l'évolution profonde en cours dans la compréhension traditionnelle des droits de l'homme. Cependant, ses études, rapprochant le socialisme du totalitarisme, furent passées sous silence en Europe continentale. C'est pourquoi nous avons accordé une place primordiale aux vues des deux penseurs qui ont défini l'axe principal autour duquel ont cours les débats sur les droits humains : Marx et Arendt.

La grande majorité des lectures contemporaines portant sur les droits de l'homme ne fait guère l'objet d'une introduction qui ne se penche sur les thèses de ces deux philosophes. Malgré les divergences importantes qui les séparent, le point autour duquel se rassemblent les deux penseurs consiste dans leur vue commune selon laquelle appréhender les droits de l'homme et les droits de citoyenneté comme équivalents revêt un aspect paradoxal, qui rend ces droits inopérants en dehors du cadre des états-nations. Le marxisme, fidèle en cela au jeune Marx, considère les droits de l'homme comme abstraits, et les détenteurs de ces droits, les individus, comme des citoyens isolés de la société bourgeoise, égoïstes et dotés de possessions matérielles. Arendt, en revanche, allègue qu'il n'existe qu'un seul droit, non pas ceux, abstraits et contraignants, dont la possession est revendiquée en s'appuyant sur la notion de droits de nature, mais celui qui permet aux actes et aux vues de la personne d'exister sur le plan de l'espace public : « le droit d'avoir des droits ». Or,

ce droit ne peut être acquis que dans le cadre de « l'appartenance à une certaine catégorie de communauté organisée » ou dans celui de la vie sous « un gouvernement constitutionnel *« limité »* ». Pour synthétiser, l'abord sans distinction de la question des droits de l'homme et de celle des droits de citoyenneté, initié par Burke, auquel Marx et Arendt ont par la suite emboîté le pas, a fini par former une solide, voire inébranlable tradition. Cependant, cette tradition, quoique robuste, possède aussi un talon d'achille: celui de circonscrire ces droits à une certaine forme de gouvernement (l'état-nation), une certaine forme d'économie (le capitalisme) ou bien à l'une quelconque des formes de sujet politique (l'individu libéral ou le citoyen). C'est pourquoi ses tenants ont manqué le *moment* révolutionnaire de la Déclaration française.

Or, ce moment révolutionnaire peut être identifié, à travers l'examen des différences qui existent entre les diverses déclarations sur les droits de l'homme. Aussi, nous avons, au cours de cette étude, centré notre regard sur les divergences entre les déclarations du 18^{ème} siècle, soit l'assise historique et philosophique de la notion contemporaine des droits de l'homme (*human rights*), à savoir plus précisément, la Déclaration d'indépendance des États-Unis, émise sur le continent nord américain en l'an 1776, et la Déclaration universelle des droits de l'homme et du citoyen, émise, elle, en France, en l'an 1789. Cette divergence est également de nature à dégager la distinction que nous observons entre *la politique* et *le politique*. Jacques Derrida pointait d'ailleurs dans la direction de cette divergence en affirmant que les signataires des déclarations éprouvaient le besoin, pour attester de la *performativité* de leur signature, d'une instance *constative*. En effet, les signataires de la Déclaration américaine agissaient au nom des 13 colonies, et annonçaient l'avènement, la constitution d'une société nouvelle. Quant à l'instance *constative* de leurs actes, ils la définissaient comme « les lois naturelles et Dieu »¹. Par la suite, en rédigeant leurs amendements constitutionnels, ce qu'ils accomplissaient consistait dans l'adoption de l'idée de la constitution d'un « état de droit », par force de loi, imposée verticalement, en vertu de leurs droits naturels, par l'intermédiaire de corps constitués. Cette Déclaration a formé le point d'ancrage à partir duquel s'est cristallisé l'effort pour établir les divers organes et composantes du pouvoir, dans le but, inspiré de Montesquieu, d'instaurer les limitations réciproques entre pouvoir et

¹ Jacques Derrida, « Déclarations d'Indépendance », *Otobiographies*, Paris : Éditions Galilée, 1984, p.13-32.

société, sans pour autant estomper la distinction qui les sépare. Les composantes du pouvoir, au nombre desquelles figurent, en premier lieu, le droit, mais également la justice, l'état etc., furent donc perçues comme des entités dont la séparation était nécessaire. Parmi les raisons qui expliquent la formidable popularité contemporaine, d'abord en Amérique du nord, puis, lui emboitant le pas, en Europe continentale, de la « théorie de la justice distributive », présentée comme alternative à la crise que traverse actuellement la philosophie politique, se trouve précisément cette perspective, devenue tradition sous l'effet de la Déclaration américaine, et ces éléments fondateurs du texte de ladite Déclaration.

En revanche, lorsque l'on examine la Déclaration française, force est de constater que les signataires ne sont pas présents en acte, comme le sont ceux de la Déclaration américaine. Quoique la Déclaration semble, à la première ligne, effectuée au nom du peuple français, aussitôt après, elle s'adresse aux autres nations. Quant à l'instance constative, pour la Déclaration de 1791, il s'agit de l'état-nation, mais celle-ci devient le peuple dans celle de 1793. C'est pourquoi ce que réalise la Déclaration, en réalité, est davantage l'instauration de sujets politiques dotés du « droit de s'insurger contre l'oppression », qu'elle soit politique, économique ou culturelle, que la constitution d'une société nouvelle. Dès lors que la Révolution française supprime la situation, propre aux régimes monarchiques, d'incarnation, dans le corps du souverain, de la loi, de la science et du pouvoir, la Déclaration ne peut plus se référer ni au droit, ni à Dieu, ni au souverain en tant qu'instance constative. Une fois désolidarisée du pouvoir, l'idée du droit ne peut plus être ni imposée ni octroyée du haut vers le bas, soit par le pouvoir et ses instances. Pour autant, cette dissociation n'est pas synonyme d'une réfutation de la légitimité du pouvoir. Au contraire, ce à quoi elle vise est l'instauration des limites du pouvoir, et celle, exprimée de façon très claire, de la « résistance à l'oppression ». Ainsi se trouva ouverte la voie de la constitution de la souveraineté, forte de la participation du peuple, par référence au concept rousseauiste de volonté commune.

La Déclaration universelle des droits de l'homme de 1948, elle, se réfère, comme instance constative, à l'état-nation. Cependant, dans les cas où l'état-nation n'existe pas, un sujet générique, désigné comme « l'humanité », entre en jeu. Le caractère universel porté par cette instance constative, soit l'humanité, rappelle les

éléments constitutifs de la Déclaration française. De la même manière, une formule proche apparaît dans les textes d'appel à la mobilisation pour les revendications en direction des droits de personnes de couleur, émanant de l'un des principaux mouvements politiques ayant vu le jour aux États-Unis d'Amérique, celui mené par MalcolmX. Ces textes expriment une revendication en direction de l'entrée en jeu, non pas des « droits civils » intra-étatiques dont il est fait mention dans la Déclaration américaine, mais bien des droits de l'homme supra-étatiques, valables partout à la surface de la planète. Ainsi, au cours de ces événements, ces droits de l'homme abstraits et dont la fonctionnalité fait l'objet de débats, sont perçus, même de façon utopique, comme une solution à des problèmes concrets et contemporains, et comme une opportunité d'élargir le champ politique. Birmingham fait mention d'un autre exemple similaire, situé dans notre histoire récente : celui des procès intentés, à la fin du conflit en Bosnie, par les femmes victimes de viols pratiqués à des fins génocidaires, et de l'instruction de leurs plaintes par des tribunaux internationaux. D'après Birmingham, ce sont ces femmes bosniaques musulmanes qui ont permis, par leurs revendications et leur appel aux droits de résister à l'oppression, mentionnés dans la Déclaration de 1793, et à ceux octroyés à toutes et tous par la Déclaration de 1948, que « l'auto-détermination sexuelle » fasse son apparition en tant que droit constitué. Par le biais de cet exemple, Birmingham formule une critique, non seulement de la position d'Arendt, consistant à restreindre les droits aux droits de citoyenneté, mais aussi de celle de Lefort, consistant, elle, par l'importance qu'il accorde aux points de contact entre l'aspect insurrectionnel de la démocratie et les peuples, à négliger les institutions et la législation.² Ce sont les effets dévastateurs des actes de guerre, de terrorisme et de violence qui ont cours à travers le monde, et l'existence mobilisatrice des peuples qui donnent aux droits de l'homme leur actualité. Par ailleurs, ces événements politico-économiques entraînent un questionnement constant portant sur la fonctionnalité des droits de l'homme. L'existence d'états utilisant des armes chimiques contre leur propre peuple, les corps sans vie de centaines de réfugiés, dont des enfants, échoués sur les rivages de la mer Égée, les interventions tardives ou inexistantes des Nations Unies en Bosnie-Herzégovine, les « interventions humanitaires » mises en œuvre par les pays occidentaux dominants en particulier dans l'est de la planète dans le cadre de la structuration des états, et autres phénomènes politiques du même accabit, entraînent

² Birmingham, « Revolutionary Declarations: The State of Right and the Right of Opposition », p. 178-181.

un dégoût et une lassitude vis-à-vis des droits de l'homme. Bien que les droits de l'homme figurent, plus que jamais, au devant de la scène, le fait qu'ils soient inlassablement présentés comme fonctionnels lors de chaque occurrence de ce type d'événements les rend paradoxalement toujours plus indéfendables. À cet égard, la critique justifiée de Birmingham est d'autant plus précieuse.

Le passage, d'une importance fondamentale, des termes *rights of man* (droits de l'homme) à ceux de *human rights* (droits humains), opéré en particulier dans la Déclaration de 1948, signale bien plus que la simple promesse d'une inclusion de toutes et de tous, notamment des femmes et des enfants, dans la notion de peuple, ainsi qu'il apparaîtra distinctement dans les années consécutives. À partir des années 1980, et pour une courte période d'environ une dizaine d'années, le nombre de revendications portées au nom des droits de l'homme, sans distinction des régimes auxquels leurs initiateurs étaient soumis, a atteint un niveau jamais constaté auparavant dans l'histoire. À mesure que se sont généralisés les mouvements politiques et sociaux, la portée et le champ de la politique se sont élargis. Cependant, les droits de l'homme, forts de leurs acquis dans le droit positif, mais encore émergents dans le nouveau corps collectif public supra et trans-national qui, loin de tourner le dos au sociétal, transformait activement les relations sociales, sont tombés, en tant que sujet, dans le giron d'un intérêt lui aussi émergent. Cause en était la responsabilité, endossée par les pays sortants dominants au premier degré de la guerre froide, de définir des standards internationaux en matière de droits de l'homme. Ainsi fut ouverte la voie à une nouvelle forme d'intervention dans les ex-pays colonisés, en d'autres termes, à une nouvelle forme de colonialisme, sous les oripeaux de l'humanitarisme, dont les racines s'étendent au dix-neuvième siècle, et de « l'aide humanitaire ». Quoiqu'apparemment inspirée, du point de vue du contenu, de la Déclaration française, la Déclaration de 1948 suit en réalité davantage, du point de vue des objectifs, le sillon tracé par la Déclaration américaine. C'est du reste la raison pour laquelle le texte est parsemé de passages qui insistent sur la nécessité, pour le droit, de s'exercer d'abord dans un cadre national, puis en vertu des standards internationaux, afin de maintenir sous une certaine jauge les possibilités d'insurrection des peuples des états signataires.

Le processus de validation des éléments constitutifs des droits de l'homme, et de leur institution progressive, a constitué une séquence historique de grande

ampleur. C'est la raison pour laquelle, dans le champ de la réflexion française, des philosophes s'efforçant de tracer les contours conceptuels acquis sur le terrain par la notion des droits de l'homme, tels que Luc Ferry et Alain Renaut, arguent que le fait que les droits humains n'aient pas, comme il était attendu, débouché sur de profondes modifications politiques ne doit pas mener à un dénigrement du prestige acquis par ceux-ci, au prix de grandes difficultés au cours de l'histoire. En définitive, dans leur grande majorité, les études menées de nos jours sur la question des droits de l'homme, en s'écartant des discussions traditionnelles sur les droits – du point de vue de leurs abords des dimensions des droits au regard de leur contenu, de leurs fondements, de leurs relations avec les droits de nature et de leur fonctionnalité coercitive – s'orientent davantage vers le sens et les possibilités que ceux-ci octroient et ouvrent à la politique au point de vue philosophique. À la lumière de ces données, nous nous sommes efforcée, dans le cadre de notre étude, de nous pencher davantage sur les travaux mettant en évidence l'aspect *politique* de ces droits, plutôt que sur les approches fondées sur un regard tout particulièrement rationaliste, communautarien, libéral ou encore moral porté sur les droits, telles que ponctuant la file de pensée initiée par les transformations encourues par les droits de l'homme. À cet effet, nous avons tâché de produire de analyses en nous penchant sur les facteurs déclencheurs de cette transformation des droits de l'homme et de leur rôle, sur les interprétations traditionnelles des droits humains, sur les divergences entre les Déclarations émanant des deux grandes traditions fondées précisément sur ces interprétations, et enfin sur le champ de responsabilité instauré par la Déclaration universelles des droits de l'homme.

Au terme de ces analyses, nous avons conclu à l'existence de deux approches fondamentales de l'aspect politique des droits de l'homme dans le champ actuel de la philosophie politique. Au nombre des tenants de la première de ces deux approches – qui, pour synthétiser, souscrivent à l'idée que la tension personne-citoyen avancée par Arendt peut être résolue grâce à la notion de citoyenneté mondiale, allant dans le sens de la compréhension Kantienne cosmopolite du droit –, ou, pour le formuler autrement, des chefs de file du courant partisan de l'idée d'un droit public supranational, il faut compter des philosophes tels que Seyla Benhabib et Jürgen Habermas. De manière générale, la réticence de ces derniers à aborder la question des droits sans la pousser du côté des racines démocratiques des droits politiques, et

leur manière d'aborder ceux-ci dans le cadre limitée d'un certain type de formation politique, à savoir, les bornes sûres de l'état-nation, empêchent ce courant, pourtant solide, d'englober, ainsi que nous le souhaiterions, le champ du politique. Quant aux représentants de la seconde approche, qui rassemble des philosophes tels que Claude Lefort, Étienne Balibar, Jacques Rancière et Giorgio Agamben, ceux-ci partagent l'idée qu'il existe un lien indéfectible entre la politisation des droits de l'homme et la politique des droits de l'homme démocratiques, qu'il est possible d'atteindre la fonctionnalité et la pleine et entière nature de ces droits par le biais de l'entrée en dialogue dans le champ du politique, et que les droits constituent l'un des éléments fondamentaux d'une lutte politique civilisée. Dans le cadre de notre étude, au regard de cette deuxième approche, nous nous sommes concentrée sur les passages des travaux de Lefort et de Rancière portant sur les analyses de la politique et du politique.

Les travaux de Claude Lefort peuvent être classés selon deux principales périodes. La première consiste dans ses travaux précoces, menés jusqu'aux années 1980 et portant sur la « critique de la bureaucratie et du stalinisme ». La seconde, elle, englobe ses travaux de maturité, initiés en 1980 à travers l'affirmation selon laquelle il comptait « revivifier la philosophie politique », portant sur la « critique du totalitarisme et de la démocratie par le totalitarisme ». Un regard superficiel pourrait nous conduire à la conclusion que ces deux périodes distinctes, aussi bien du point de vue chronologique que de celui du contenu, dans l'œuvre de Lefort, nécessiteraient deux lectures distinctes elles aussi. Cependant, un examen plus approfondi nous montre l'existence d'une voie qui unit ces deux périodes autour d'un même dénominateur, désignée par Lefort par l'expression « les signes du politique ». D'après ce dernier, le politique est « le principe qui distingue une société d'une autre ». Il s'agit là en outre de l'une des questions fondamentales qui occupent la philosophie politique. Lefort déclare d'ailleurs procéder, dans ses lectures de l'histoire de la philosophie politique, à une classification des auteurs, des classiques aux modernes, en fonction de leurs vues au regard du politique.

Lefort identifie l'impossibilité de la compréhension suffisante du politique, et, lorsque compréhension partielle il y en a, sa confusion avec la politique elle-même, comme la raison principale de la crise que traverse la philosophie politique. Les

distanciements instaurés en leur temps par les vues dominantes de l'époque envers la politique et le politique ont été cause que les questions qui incombent à la philosophie politique sont tombées dans le domaine de la science, de la morale et même de l'économie. Lefort argue que seule l'ouverture du champ du politique, sans réduction du champ de la politique, permettra à la philosophie politique de retrouver sa vigueur. À l'appui de ce point de vue, il se réfère aux thèses de philosophes tels que Machiavel, Leo Strauss et Hannah Arendt.

Lefort est parvenu au concept de *division*, principale caractéristique du politique selon lui, au cours de ses travaux sur Machiavel, menés lors des mouvements de 68. D'après lui, le politique consiste dans la division de la société et dans le mode de vivre du sociétal, tel qu'il se forme au gré de ces divisions. Lefort souligne en outre l'importance fondamentale de la compréhension de la façon dont advient la division pour comprendre les divergences entre les sociétés. Or, la recherche portant sur ce point constitue précisément l'une des tâches de la philosophie politique classique. Lefort considère encore que, dans l'histoire de la philosophie politique, certains penseurs, tels qu'Aristote et Marx, ont su percevoir la notion de division, sans toutefois parvenir à la catégoriser de façon satisfaisante. Aristote évoque une division entre les riches et les pauvres ; Marx, quant à lui, une division ayant à voir avec les divergences de classes, engendrées par la possession des moyens de production. De son côté, Machiavel met en avant une division, propre à se réaliser à tous les plans de la société, sans exclure une quelconque catégorie, entre deux désirs fondamentaux et opposés, soit « le peuple ne souhaitant pas être soumis à l'oppression » et « les dirigeants souhaitant soumettre celui-ci à l'oppression ». Dans les sociétés démocratiques, cette division s'incarne sous la forme du *conflit*. Or, ce qui peut être attendu du conflit n'est ni sa résolution, ni son accalmie, mais tout au plus sa récurrence constante menant à la négociation. À tel point que dans les sociétés démocratiques, c'est uniquement par ce biais que des lois justes peuvent être établies. En réalité, la division, et le mode de vivre qu'elle engendre est spécifique à chaque société. Ainsi, Lefort argue que, même chez les peuples premiers, auxquels les structuralistes ont longtemps refusé de reconnaître le statut de société, où la division interne, qu'il désigne sous le terme de « division première », n'existe pas, il existe toutefois une division externe. Encore une fois d'après Lefort, la division s'exerce, dans ce cas, entre ce qui est considéré comme

invisible, en-dehors de la société, à savoir le sacré, et la société elle-même. À travers la formation de l'état, ces sociétés intègrent en leur sein ce qui est sacré, amenant ainsi la division interne. Lefort argue encore que la division, qu'elle soit externe ou interne, est entièrement oblitérée par le totalitarisme. En infectant toutes les strates de la société, le parti, incarné dans le corps du leader, éradique la division sociale. Toujours d'après lui, c'est du reste cela l'élément fondamental qui sépare le totalitarisme des formes classiques, et qui place celui-ci au-delà d'elles toutes. Lefort, enfin, qualifie le totalitarisme de contre-révolution, par ce qu'il se met en œuvre précisément par l'éradication du conflit, caractéristique des sociétés démocratiques, et source de la culture de la négociation.

Lefort considère qu'il est d'une absolue nécessité de distinguer, au moyen de l'étude du politique, entre les formes de démocratie et de totalitarisme apparues à l'époque moderne, et leurs formes classiques. Bien que Leo Strauss se soit également penché sur cette distinction, sous un angle différent, en étudiant les conceptions de la nature des classiques et des modernes, la différence introduite par Lefort consiste dans sa convocation, sur ce point de distinction, de la notion de *politeia*. Dans la modernité, le mode de vivre du politique, soit ce qui distingue les sociétés les unes des autres, c'est leur régime. Lefort précise bien qu'en choisissant ce concept de *politeia* dans son acception moderne, dans le but de signifier le régime et même la constitution, il le restreint, le circonscrit. Sur ce point précis, par emprunt à Strauss, il rappelle que les classiques n'utilisaient pas le concept de *politeia* pour signifier, au sens juridique, une loi plus fondamentale que n'importe quelle autre, et encore moins celle dont découlent toutes les autres lois. De la même façon, à la question : « Quelle est la caractéristique qui distingue une société des autres ? », il précise que ce qu'il entend en donnant pour réponse le *régime* n'est rien d'autre que ce « mode de vivre » au sens classique.

Lefort indique également que, dans l'histoire de la philosophie politique, nul philosophe, plus qu'Arendt, n'a accordé d'importance au lien entre l'idée et le fait. D'après lui, la raison pour laquelle Arendt fut la première, à une date très précoce, à soumettre le fait totalitaire au débat, résidait dans la responsabilité de mener cette tâche, qu'elle ressentait en tant que penseuse. Toutefois, Lefort, qui, lui, appréhende le politique et le social en tant qu'entités analogues, critique Arendt pour la

distinction rigide qu'elle opère entre les deux. En effet, du fait de cette distinction, Arendt ne fait pas de place à la démocratie dans sa philosophie. D'après lui, le lieu où cette distinction apparaît le plus crûment consiste dans le raisonnement d'Arendt sur l'égalité politique et l'inégalité sociale. Sur ce point, Arendt allègue que, même levée l'inégalité sociale, nous ne parviendrions pas à l'égalité politique. Par ailleurs, cette distinction apparaît de nouveau en ce qu'Arendt considère les discriminations sociales infligées aux juifs et l'antisémitisme, qu'elle perçoit comme un phénomène à la fois politique et moderne, comme entièrement indépendants l'un de l'autre. Toujours d'après Lefort, le raisonnement d'Arendt, d'après lequel l'impérialisme est un phénomène extrêmement ramifié, dont est issu le régime totalitaire, est également imputable à cette même distinction. En outre, il argue que la recherche d'Arendt de la politique dans des phénomènes surgissant dans des moments restreints (Révolution hongroise, conseils ouvriers russes de 1917, etc.), et sa conception de celle-ci comme une chose évanescence, tantôt se formant, tantôt se rétractant, détermine également son approche de la démocratie. En effet, cette compréhension de la politique invalide chez elle l'idée de continuité et de simultanéité entre la démocratie et la politique. Malgré tout ceci, Lefort considère que le fait qu'Arendt ait pressenti que le totalitarisme était une modalité nouvelle du politique revêt une signification particulière. Bien que, à travers le concept du « droit d'avoir des droits », l'intention principale d'Arendt soit de souligner l'importance de la participation politique et du droit de citoyenneté, celle-ci est ainsi parvenue à établir le lien ontologique qui précède la compréhension traditionnelle du droit, et permet la revendication et la formulation d'autres droits.

En affirmant qu'il est nécessaire d'examiner la division, soit le mode de vivre du politique dans la démocratie, en lien avec le conflit, Lefort indique que l'unicité de la démocratie moderne est, quant à elle, à chercher du côté de cette situation qu'il désignera sous les termes de « *dissolution des repères de la certitude* ». Il ajoute que l'émergence de la démocratie, en tant que forme sociale historique, est discernable déjà parmi les éléments monarchiques. Lefort souligne ainsi que, dans la monarchie, le souverain est doté d'un corps sacré, dans lequel il s'incarne, non seulement par sa propre corporéité mais également par l'intercession de Dieu lui-même. Le pouvoir tire sa légitimité sur terre du transcendant. À tel point que, lorsque le roi est décapité lors des révolutions démocratiques, bien que ces deux corps soient éliminés

d'un même geste, ils continuent d'occuper la même « lieu ». Ainsi, par la suite, le pouvoir tira sa légitimité non plus du transcendantal, mais du peuple, notion difficilement identifiable et fluctuante. La séparation du champ du pouvoir, comme ensemble distinct, de la société, de l'activité économique, de la loi et de la science, et la vacance du champ du pouvoir, correspondent également à ce que Lefort nomme la dissolution des repères de la certitude. Les éléments de clarification apportés par Lefort, consistant à affirmer que la démocratie n'est pas achevée, qu'elle est inscrite dans un processus de réalisation permanent, et qu'elle instaure ainsi les fondements de la perte des signes liés au transcendantal en tant qu'*an-arkhè*, revêtent une importance fondamentale. Encore une fois, la question – portant sur combien tout ceci, alimentant la tension provenant du fait que le pouvoir démocratique émane pour partie du peuple, mais n'appartient à personne par ailleurs, fait de la démocratie l'aventure de l'incertitude par excellence – est tout à fait décisive. Toujours d'après Lefort, ceci constitue le *caractère sauvage* qu'acquiert la démocratie par le biais des révolutions. D'après lui, le totalitarisme, lui, consiste en une contre-révolution dirigée contre cette incertitude formidable que cause la démocratie, et remplit entièrement ce lieu laissé vacante – sans qu'aucune référence ne soit faite au transcendantal – avec le peuple, incarné dans le corps du leader. Cette absence de référence au transcendantal constitue peut-être, du reste, son seul point commun avec la démocratie. Là, et le conflit dans la sphère sociale, et la division demeurent hors jeu. Lefort affirme que, l'idée que le parti et le peuple ne font qu'un gagnant du terrain, la société civile se fond dans l'état. Regroupées sous l'égide du pouvoir, l'activité économique, la loi, la science, etc. fournissent à celui-ci sa dimension réelle et matérielle. Ainsi, la dimension symbolique du pouvoir s'efface.

Eu égard à ces constats sur la démocratie moderne, Lefort juge à propos de soulever cette question : quels outils, propres à réprimer les tendances totalitaires intrinsèques à la démocratie moderne, théâtre d'incertitudes radicales, où le pouvoir aspire à régner sans faire fi du conflit, où les repères de la certitude s'estompent sous l'effet du pouvoir démocratique et où le pouvoir émane à la fois du peuple et n'appartient à personne, celle-ci possède-t-elle ? À ce stade, Lefort associe toutes ces dimensions paradoxales de la démocratie moderne à l'idée de « droit », telle qu'elle surgit dans le cours de l'histoire.

Dans les sociétés démocratiques, les droits, plutôt que d'être constitués par certaines lois et institutions, mobilisent les institutions et font advenir les lois, sous l'effet des luttes motivées par la conscience même de ces droits. Du fait de l'évolution de ces droits au cours du temps d'une part, et, d'autre part, de l'apparition de nouveaux droits, amenant à leur tour de nouvelles formes de lutte, cette situation est caractérisée par l'incertitude. Ces formes variées de lutte, surgissant dans différentes strates de la société et sous l'impulsion de différents groupes – ainsi du droit à un revenu juste et équitable, du droit d'objection de conscience, du droit à la sécurité sociale, du droit de vivre à distance du risque nucléaire, etc. – ne sont pas dotées de la tendance propre à les faire évoluer vers une forme d'action réunie dans un projet unique, rassemblé et rassembleur, à même de renverser l'autorité politique. Lefort apporte avec force son soutien aux initiatives prises par les groupes en direction des aspects de la vie sociale qui les concernent, allant même jusqu'à considérer ces initiatives comme le vrai visage de la démocratie. Lefort considère encore les droits de l'homme comme d'une importance fondamentale pour questionner la logique totalitaire. Il prend encore la défense de la remise en question des limites établies, en vertu de la conscience des droits, même là où l'ordre social le mieux agencé règne. Et de poursuivre, plus avant, sa critique de ces sociologues, marxistes et nouveaux philosophes, qui, encore aujourd'hui, ne sont ni parvenus à comprendre le politique de manière générale, ni à percevoir non plus ce type particulier du politique.

À partir des années 1980, moment où il annonçait qu'il s'apprêtait à revivifier la philosophie politique, Lefort a apporté deux contributions majeures à la vie intellectuelle française : tout d'abord, il a fait le ménage parmi tous les glissements de sens qui avaient cours entre le politique et la politique, et par ailleurs, il a déterminé le *moment* du retour au premier plan de la question des droits de l'homme. Dès lors, personne ne fut plus en mesure d'aller contre les droits, et la compréhension de la différence de nature entre les droits homme tels qu'advenant dans la sphère de la politique et ceux advenant dans la sphère du politique fut généralisée. Les critiques les plus virulentes formulées contre Lefort le furent, sur le flanc de la droite, par Pierre Manent, et sur celui de la gauche, par Marcel Gauchet. Ces deux penseurs, dont la plupart des idées s'opposent, ont pourtant pour point commun, non seulement d'adopter de temps à autre un argumentaire libéral, mais

également d'avoir développé deux points de critique dirigés contre Lefort. Le premier d'entre eux, plutôt qu'une réelle critique, consiste en fait davantage en une déception, quoiqu'en dise Lefort lui-même. La cause de cette déception est la relative rapidité avec laquelle l'espoir caressé par Lefort de l'avènement d'une politique fondée sur les droits de l'homme s'est avéré irréalisable. Pourtant, on peut toujours soutenir que l'apparition des droits de l'homme, comme thème et sujet d'actualité, a effectivement revivifié la philosophie politique. Le second point, lui, consiste dans la négation par Lefort du rôle des institutions en ce qui concerne les droits de l'homme, et sa manière d'articuler ce rôle aux pratiques. En réalité, ses arguments découlent, à l'aval de la distinction qu'il opère entre la politique et le politique, ou encore entre la science et la philosophie, de son articulation directe de la question avec la Déclaration française. Au risque de réitérer ce que nous avons dit plus haut, Lefort considère le social et le politique comme deux entités analogues. Il défend l'idée que les luttes menées au nom des droits de l'homme et les revendications exprimées doivent prioritairement émaner du social même, et non provenir d'un commandement ou d'un signal issu des institutions. Par la suite seulement, ces revendications peuvent être enregistrées sous forme de lois. Lefort appréhende la démocratie comme un processus, en particulier un processus ne fonctionnant pas de façon verticale, du haut vers le bas, dont les fondements sont constamment questionnés et qui, par-là-même, se trouve constamment placé dans une situation de devenir. Lefort avance que le moteur de la démocratie est élaboré par le biais des droits de l'homme, dès lors que ceux-ci sont compris comme non-institutionnels et non-conventionnels. Malgré tous ces apports, et malgré une compréhension extensive de la nature et de la puissance des droits de première et de deuxième génération, force est de constater que Lefort n'a pas fait suffisamment place, dans sa théorie, aux droits désignés comme de troisième génération, à savoir les droits de solidarité. Toutefois, il faut également reconnaître que ce défaut est lié à l'avènement d'un nouvel ordre mondial dont Lefort n'était pas entièrement au fait, celui où le champ humanitaire commença de déborder sur celui des droits de l'homme.

Dès lors que la question touche aux droits de l'homme, Lefort est incontournable ; cependant, ce dernier doit également être dépassé. Nous nous sommes efforcée d'accomplir ce dépassement en nous penchant sur les thèses de Rancière, qui peuvent, à nos yeux, constituer des éléments de réponse aux critiques

formulées à l'encontre de Lefort. Pour résumer, nous avons centré notre analyse sur la relation établie par Rancière entre la démocratie et les droits de l'homme, au moyen du concept de *la politique*. Tout comme Lefort, Rancière a également, à compter des années 1980, dirigé ses travaux sur des notions qui occupent la philosophie politique contemporaine, telles que la démocratie, le politique, la politique, les droits de l'homme, l'égalité, etc.

D'après Rancière, vers le début des années 1980, deux types de contribution en vue de revivifier la philosophie politique se sont fait jour. La première d'entre elles consistait en lectures secondaires, axées sur les commentaires d'Arendt et de Strauss des textes classiques. Ces lectures se donnaient pour objectif de formuler des réponses qui indiqueraient le chemin d'une maturation morale, sans chercher à s'émanciper de la politique pour autant, aux questions classiques de la philosophie politique, telles que « Comment vivre ensemble de la meilleure manière ? ». Quant au second type de contribution, il s'agit du corpus formé autour des « théories de la justice distributive », qui gagnèrent dans les années qui suivirent leur émergence un fort ascendant sur la réflexion politique anglo-saxonne. Dans les mots de Rancière lui-même, « ces théories libérales de la politique » furent exportées aux quatre coins du monde par des penseurs de renom. Ces théories gravitent autour de l'idée que la démocratie est un régime du consensus, fondé sur l'intérêt commun, à l'instar de l'économie. D'après Rancière en revanche, le réel objectif de ces deux approches de la démocratie, qui se donnent pour but avoué d'asseoir l'emprise de la doctrine de la démocratie libérale, n'est autre que d'installer les concepts de la philosophie politique – démocratie, égalité, droits de l'homme, etc. – à l'ordre du jour en en modifiant de fond en comble le sens, voire en les en vidant.

Bien que Rancière soit un philosophe qui se penche prioritairement sur ces concepts de la philosophie politique, ce qui le distingue de la plupart de ses contemporains, c'est son choix de s'abstenir de toute prétention à revivifier ou à renouveler celle-ci. Rancière suggère à ses lecteurs de lire l'histoire de la philosophie politique comme l'histoire, en réalité, de la répression de la politique et des concepts qui lui sont liés par la philosophie. Cette lecture alternative propose par ailleurs des réponses inattendues aux questions, populaires dans les années 1980, portant sur la question de savoir si l'on pouvait ou non parler d'un retour de la philosophie

politique. En ce qui concerne notre propre étude, la raison principale pour laquelle notre préférence est allée vers Rancière consiste dans l'intuition très forte avancée par celui-ci au moment de caractériser la *crise* que traversent les droits humains. Pour l'exprimer succinctement, celui-ci a mis à jour comment, dans le champ humanitaire, la tradition focalisée sur la dychotomie entre la personne terrestre et le citoyen céleste, faisait de chaque individu une victime, ne pouvant s'identifier ni comme personne ni comme citoyen. Afin d'exposer clairement ce passage de la dychotomie traditionnelle au statut humanitaire de victime, nous avons tenté, dans ce travail, d'analyser les arguments de Rancière à partir de trois couples de concepts, assis sur deux approches, auxquelles nous avons souhaité donner le cadre le plus général possible. Dans le cadre de cette catégorisation, volontairement simple et droite, les couples de concepts sur lesquels s'appuyait principalement l'analyse que nous avons proposée étaient « philosophie-politique », « police-politique » et « oligarchie-démocratie ». Dans chacun de ces couples distinctifs sans exception, ainsi que Rancière l'indique dans un style presque ésotérique, les concepts premiers et seconds peuvent être intervertis. L'important est, en partant de la tension produite par, ou plutôt entre, ces couples de concepts, de parvenir au concept du *politique* tel qu'avancé par Rancière. De façon superficielle, si l'on le compare à celui de Lefort, l'attachement de Rancière au concept du politique pourrait paraître lâche. En effet, de façon quasi-systématique dans sa pensée, le politique se trouve relégué au statut d'une catégorie connexe de la politique. Cependant, chez lui, et quelle que soit la fréquence à laquelle il professe le dévouement de sa pensée à la politique, les éléments latents du politique sont en réalité tout à fait vigoureux.

D'après Rancière, la philosophie politique consiste dans un moment de rencontre particulier. Afin de jeter pleinement la lumière sur ce moment, nous ne pouvons faire l'impasse de la définition que Rancière donne de la philosophie politique. Celui-ci n'aborde pas la philosophie politique à partir de concepts, d'idées, d'idéologies, de régimes politiques particuliers, ou, comme le fait Strauss, dans les termes d'une distinction entre les classiques et les modernes. Il lit l'ensemble de l'histoire de la philosophie politique comme celle de la suppression de la politique par les philosophes, au nom de la philosophie. Cette forme d'articulation, il la construit selon trois termes qu'il propose : *l'archi-politique*, la *para-politique* et la *meta-politique*. Dans cette configuration, Rancière caractérise l'archi-politique comme

l'entreprise de Platon de supprimer la politique, la para-politique comme celle d'Aristote de pacifier celle-ci, et la meta-politique comme celle de Marx de la déplacer. Rancière argue que toute entreprise visant à revivifier la philosophie politique ne peut qu'aboutir à la suppression de la politique, et rappelle à de nombreuses reprises qu'il se garde bien d'une telle visée. D'après lui, la politique, exactement comme chez Arendt, est un moment évanescent, sans fondement ; et le but de la philosophie, d'empêcher la politique, plus pure qu'elle, d'affleurer ou d'émerger. Ceci apparaît clairement dans les systèmes d'agencement sociaux hiérarchiques avancés par les philosophes en réponse à la question « Comment vivre de la meilleure manière en société humaine ? ». Rancière indique qu'il affublera ces constructions sociales inégalitaires, que chacun prend pour la politique par excellence, du nom de *police*.

En avançant que le but primordial de la philosophie politique est de déterminer les principes et le mode d'utilisation du système hiérarchique appartenant à la *police*, Rancière précise qu'il utilise ce terme dans le sens restreint des forces de l'ordre, mais également dans celui, qui avait cours au 16ème siècle dans certaines locutions allemandes et italiennes, désignant l'état en général. En sus de cette précision, il convient également d'indiquer que le terme Rancien de police comprend en définitive tout un organisme doté d'un agencement hiérarchique, couvrant aussi bien la distribution des biens et des services que la division des rôles et des tâches ou encore la gestion de l'économie. La police, somme toute, est cet édifice que tout un chacun prend pour la politique, et par conséquent pour le politique. Alors que la politique est en réalité ce qui résulte de la rencontre entre deux processus hétérogènes : celui de la police d'une part et celui de l'égalité de l'autre. La politique entrave d'abord et avant tout la logique de l'*arkhè* propre à la police, car la logique de l'*arkhè* est, pour résumer, chez Platon, le mode de pensée qui trouve son origine dans les systèmes hiérarchiques, et détermine qui est dirigeant et qui est dirigé. Ces caractéristiques, que Rancière conçoit comme l'*arkhè* de l'acte de gouverner, apparaissent sous diverses formes dans les diverses sociétés. Or, ce qui entrave cette logique de l'*arkhè*, c'est l'égalité ; et il est important pour le sujet qui nous occupe de comprendre comment Rancière approche ce point. Les théories de la justice distributive s'attardent notamment sur la façon dont s'opère le partage, par le biais des institutions, des privilèges et des obligations propres à chaque société, et

supposent que, par ce partage, chaque membre de la société se voie assigner une position sur un plan équitable. Cependant, cette situation, désignée sous le terme d'égalité passive, brouille l'autonomie et le caractère démocratique de la participation politique des citoyens. C'est la raison pour laquelle la compréhension Rancièrisme de l'égalité ne porte pas, comme le fait le l'ordre policier, uniquement sur la distribution. Pour lui, les individus qui constituent le peuple, ou *démos*, ne doivent pas se contenter de ce qui leur est attribué, et doivent prendre part à toutes sortes de tentatives de lutte politique afin de démontrer qu'ils sont égaux. Par ses propositions de renversement du phénomène d'égalité passive pour le transformer en égalité active, quoiqu'il ne fasse pas usage de ces termes, Rancière est parvenu à donner corps à ces discussions. Rancière ne considère nullement que l'égalité ne joue aucun rôle dans l'ordre policier. Tout au contraire, d'après lui, la politique affleure de par la force de s'exprimer sur un pied d'égalité, à l'encontre de l'ordre policier, s'appuyant elle sur l'*arkhè* et portant atteinte à l'égalité. Ainsi, elle apparaît comme une 'exception' aux principes de cet agencement, comme une situation de déviance par rapport au cours normal des choses. C'est pourquoi la politique ne dispose ni de lieu (état, parlement, mécanismes de partis) ni de sujet (citoyen, personne, etc.) propre.

Rancière considère que, du fait d'une mauvaise compréhension du concept de police comme incluant la politique et le politique, le champ de la politique a été réduit, et s'est même trouvé transformé en outil de dépolitisation. Cependant, il faut admettre qu'un problème affleure ici, lié au fait que Rancière ait avancé ce concept sans l'explicitement suffisamment à ses lecteurs. Rancière préfère généralement définir ses concepts au fur et à mesure de leur utilisation, le long d'une chaîne qui se déroule dans un processus, plutôt que d'en livrer la définition par avance. Cette méthode est également à l'œuvre lors de l'abord par Rancière de la question du politique, de la police et de la politique, et de la définition de celle-ci comme la rencontre de ces deux processus hétérogènes. Cette rencontre est de l'ordre de la politique, soit le lieu où affleurent l'égalité et l'*émancipation*, entravant la logique de la police de l'*arkhè*, elle-même lieu où ont cours toutes les tâches liées à la gouvernance, déterminant les rôles, parts et devoirs, en bref, les positions/limites de chacun. Ce qui est attendu de ce moment de rencontre, c'est la transformation de l'égalité passive en égalité active. La police n'est pas un système où l'égalité est reniée. Dans l'ordre policier, la force

productrice de la police consiste dans l'octroi, par celle-ci, de l'égalité aux parties ; dans la politique, en revanche, la force productive de celle-ci, réside dans la revendication de l'égalité par toutes et tous. L'instauration du terrain politique afin que la politique ait lieu suppose de manière générale que soit acceptée la présence de l'égalité. Quant au système où l'égalité est reniée, et où même la hiérarchie n'existe pas, il s'agit du summum de la radicalité, soit le totalitarisme. Rancière avance qu'un certain type d'émancipation existe même dans l'ordre policier. Toutefois, dans les sociétés prospères, où l'égalité passive atteint son comble, les individus sont déconnectés de la société et tournés vers eux-mêmes. Dès lors, même lorsqu'une émancipation individuelle de grande intensité a cours du fait d'une hausse de la capacité intellectuelle, l'évolution de celle-ci en des processus de prise de décision collective est très lente.

Rancière indique en outre que, tout au long de l'histoire, les personnes victimes de torts ont été désignées de manière générique sous le terme de peuple (*démos*), mais également sous d'autres appellations, variant d'une société à l'autre, telles que pauvres, pays du tiers-monde, prolétariat, etc. La caractéristique commune de toutes ces catégories consiste dans ce qu'elles ne se voient attribuer ni rôle, ni relation, ni même part, lors du processus de gouvernance, à la participation à la vie politique, et sont de surcroît entièrement soumises à la gouvernance. La situation de réciprocité est le premier élément fondamental du principe de justice à être ignoré par l'ordre policier. Cette situation, qualifiée de *tort* par Rancière, correspond en réalité, d'après lui, à l'occultation, dans l'ordre policier, de la part du *démos*, c'est-à-dire de ceux qui sont supposés sans part. Dès lors que l'on aborde *la part des sans-part*, le politique advient. Or l'ordre policier nie, d'abord et avant tout, toute situation au sein de la société formulable dans les termes de « *il n'y a pas de part des sans-part* ». Quant à la tâche de la politique, il s'agit précisément d'entraver, en revendiquant l'égalité, cette logique de la police. La politique ne consiste pas uniquement dans la résolution, au moyen des outils légaux, du processus d'attribution de leur part aux sans-part ; il est d'une importance fondamentale d'entrer dans un processus politique, dans le dialogue, quand bien même ceci ne permettrait pas de résoudre le tort. Car ce qui importe tout particulièrement et de tous points de vue, c'est la lutte des sans-part pour constituer des acteurs politiques. Cette lutte, Rancière la désigne sous le terme de *subjectivation*. Or, cette subjectivation comporte autre chose que ne le font les

affrontements de classes, tels que menés par les pauvres contre les riches, la bourgeoisie contre l'aristocratie ou les minorités contre la majorité. La situation qui est visée ici est proche de la division sociale chère à Lefort, mais elle ouvre le champ des possibles à plus qu'une solidarité intra-étatique. Elle se manifeste de trois façons : la première consiste dans le refus, le rejet de l'identité administrée par la logique de la police. Nous avons déjà indiqué que l'ordre policier endosse le rôle de distribuer les tâches, les positions et les parts ; ajoutons qu'il ne peut garantir la continuité du système qu'en distribuant des noms « exacts ». La seconde, consiste à clamer haut et fort les torts sur les places. Quant à la troisième, elle affleure lorsque des torts sont portés à autrui en revêtant l'identité qui nous est attribuée. Alors que les deux premières modalités sont liées à la revendication à l'intérieur du cadre de l'état-nation, la dernière permet la constitution d'une solidarité supra-nationale.

Par ailleurs, Rancière remet à la fois un terme qui avait perdu son actualité dans la pensée politique contemporaine à l'ordre du jour, et le place en regard de la démocratie moderne : celui d'oligarchie. Alors qu'il ne conçoit pas la démocratie moderne, comme le fait Lefort, comme un régime politique, un mode de vivre sociétal, un système d'agencement étatique ou un ensemble d'institutions politiques, sa définition du concept de régime politique, en dehors de la démocratie, est proche de celle de Lefort et de ses contemporains. Rancière désigne comme régime l'ensemble systémique où coexistent les dirigeants et les dirigés, et où la distribution des rôles est déterminée selon la logique de l'*arkhè*. À l'appui de cette définition du régime, Rancière donne pour exemples les formes de gouvernement mentionnées par Platon dans *La République*. Celles-ci se trouvent au nombre de six : celles où l'autorité provient de la naissance, telles que le gouvernement des enfants par les pères, du bas-peuple par les nobles, des jeunes par les aînés, ou des esclaves par les maîtres, et celles où la source de l'autorité n'est pas naturelle, telles que le gouvernement des faibles par les forts, ou des ignorants par les savants. Rancière avance encore que, dans la totalité de ces régimes, où les dirigeants, pour gouverner, disposent d'une forme particulière d'*arkhè*, se trouvent des éléments oligarchiques. Mais Platon évoque également une septième forme de gouvernement dans laquelle les dirigeants, pour gouverner, ne disposent d'aucun principe, d'aucune forme d'*arkhè* : la démocratie, qu'il désigne comme le choix de Dieu, une sorte de tirage au sort. Contrairement aux autres termes désignant des régimes, celui de démocratie,

formé de *démos* et de *kratos*, n'est pas formé sur la racine sémantique *arkhè*. La démocratie, dans laquelle dirigeants et dirigés, dénués d'une quelconque qualité particulière, intervertissent constamment leurs positions, se distingue de la police par cette caractéristique même. La police, dans les régimes oligarchiques, est l'institution qui symbolise la société, une institution qui demeure. La politique, quant à elle, est l'institution qui symbolise la société dans les démocraties, mais celle-ci est une formation fluctuante, sans fondement. Dans tout gouvernement démocratique, il existe un conflit entre, d'une part, ceux qui agissent au nom de leur propre égalité, et, d'autre part, les situations qui supposent l'inégalité de ceux-ci. Rancière désigne ce conflit sous le terme de *la méésentente*, ou encore *le dissensus*. La méésentente qui se fait jour dans les sociétés démocratiques ne consiste pas en une opposition, ni une collision entre deux choses, mais en la co-existence de deux compréhensions de la même chose. Plus précisément, il ne s'agit pas d'une situation où une même chose est perçue comme blanche par les uns et noire par les autres, mais de celle où ce que les uns appellent blanc et les autres noir n'est pas compris comme la même chose. Au sein de l'ordre policier, étant donné que le partage des tâches, des positions et des parts est considéré comme équitable, il n'existe pas de méésentente. Dans l'ordre policier, la méésentente n'apparaît qu'en tant que résultante de l'entrave à l'ordre policier causée par la politique. Lors d'un regroupement dans l'espace public, les garants de l'ordre policier, les forces de l'ordre, intiment aux manifestants l'ordre de se disperser, en arguant que le lieu n'est pas un lieu de manifestation mais de promenade. Alors que, pour ceux qui ont part, pour ceux qui sont sensibles, ce lieu est un lieu de promenade, pour les sans-part, soit ceux qui ne sont pas sensibles, c'est un lieu où la politique affleure et émerge. Ce même espace est affublé de significations différentes pour chacun des deux groupes. Cette situation représente un archétype de la forme du conflit désignée comme méésentente. Quant à la manifestation en question, elle n'est pas politique du fait de l'appartenance des manifestants à un quelconque groupe, ou du fait de leur défense de leurs opinions ou intérêts, mais par le fait qu'il s'y trouvent des personnes qui réclament l'égalité, qui mènent une lutte pour être reconnues, qui souhaitent être sensibles. Si ce processus n'est pas réprimé, et débouche sur une négociation, le politique entre en jeu.

Rancière argue que la notion des droits de l'homme s'est trouvée renouvelée au cours des années 1980, à la suite des mouvements d'opposition menés en Union Soviétique et dans les pays d'Europe de l'est. Lorsque ces droits ont réémergé à l'échelle du marché mondial de l'économie libérale, ils furent perçus comme donnant lieu à des mouvements extraordinairement novateurs, pacifiques et prometteurs. Cependant, Rancière rappelle que, en peu de temps, ils furent suivis de massacres ethniques, de conflits religieux, et de faits de violence motivés par le racisme et la xénophobie, qui à leur tour, et bien qu'ils fussent isolés les uns des autres, débouchèrent de façon globale sur des conséquences aussi meurtrières que le totalitarisme. Rancière pointe du doigt le changement encouru dans la nouvelle conjoncture mondiale en tant que cause de l'impossibilité de la mise en œuvre de politiques axées sur les droits de l'homme, et de la brièveté de la victoire de la démocratie. Il avance que la tension entre les droits de l'homme et les droits de citoyenneté, telle que formulée chez Marx et Arendt, a perdu son actualité. En outre, d'après lui, l'enrichissement des droits de l'homme, par leur métamorphose en droits humains, de telle sorte qu'ils incluent toutes les personnes et tous les sexes, a également entraîné une perte. Examinons de plus près en quoi cette perte consiste. Nous avons évoqué, dans le premier chapitre de notre étude, comment, au sortir de la guerre froide, les pays dominants avaient mis sur pied, en adoptant les principes de la Déclaration universelle des droits de l'homme de 1948, un ordre international par lequel ils s'invitaient à se désigner comme mutuellement responsables en cas de contravention aux droits de l'homme. Rancière précise que, ce faisant, ces pays dominants se déclaraient également dorénavant responsables de protéger les pays dans lesquels ils n'étaient pas parvenus à propager et faire appliquer les principes démocratiques, et les sociétés fragiles. Cependant, ceci ouvrit la voie à un nouveau colonialisme, qui s'appuyait sur la coutume humanitaire héritée du 19ème siècle, selon laquelle « *noblesse oblige* ». Le cadre politico-conceptuel des déclarations des droits de l'homme avait été formulé en prenant pour point de départ le principe de ne pas « violer les droits émanant de la dignité d'être homme ». Lors des périodes en question, le spectre de responsabilité fut élargi, par l'élargissement du cadre de la déclaration moderne, de façon à ne plus inclure seulement les « citoyens » qui revendiquaient leurs droits pour des motifs politiques, mais également toutes les « personnes » privées de leurs droits fondamentaux suite à des catastrophes naturelles. Ceci déboucha sur l'apparition du droit, pour n'importe quelle personne

sur terre, citoyenne ou non d'un pays dominant, de solliciter « l'intervention humanitaire » d'un des états signataires de la déclaration en cas de privation de ses droits fondamentaux. De la sorte, le sujet des droits de l'homme s'extrayait du cadre d'une « citoyenneté limitée » pour se diriger vers celui de « personne universelle ».

Rancière distingue dans cette évolution, qu'il considère pourtant comme importante du point de vue des droits de solidarité, un caractère apolitique. Pour lui, cette situation est la confirmation par excellence de sa critique d'Arendt, portant sur le fait que les droits de citoyenneté soulignées par celles-ci dans l'Europe d'après-guerre étaient politiques, quand la portée des droits humains était, quant à elle restreinte à la seule survie. Les personnes soumises, une fois même, à l'intervention humanitaire devenaient les sujets d'une crise normalisée, incapables de s'extraire de leur vie nue, non pas « détenteurs des droits », mais bien « bénéficiaires de la charité ». Ces personnes, à la fois sujets des droits humains modernes et dont les droits, dans le même temps, restaient pourtant sur la touche, devenaient autant de victimes. Rancière considère donc que, puisque les principes avancés dans les diverses déclarations des droits de l'homme – quelque fragiles, dysfonctionnels et passagers qu'ils puissent paraître à la suite des événements survenus – font émerger ceux parmi le *démos* qui ne sont pas sensibles et la part des sans-part, le champ de ce politique doit être élargi autant que faire se peut. Or, ceci ne peut être réalisé que par l'affaiblissement systématique, au nom de l'égalité, des frontières de la logique de l'*arkhè* imposée au *démos*. Il ajoute qu'il est nécessaire que la revendication d'égalité, après avoir abouti sur la négociation, œuvre dans le champ du politique et soit enregistrée sous forme de loi. Car, d'après lui, il ne sera possible de s'extraire de ce cycle humanitaire que par le dépassement des frontières et des pratiques de la politique institutionnelle, et par le passage par le champ du politique, qui est celui de l'antagonisme et du conflit. Cependant, l'économie ne peut être faite de l'inscription de ces droits dans le champ de la politique, et de leur application sous forme de lois.

BIBLIOGRAPHIE

AQUIN, Saint Thomas, **Somme Théologique**, Bibliothèque de l'édition du Cerf, 1984.

ABENSOUR, Miguel, "Réflexions sur les deux interprétations du Totalitarisme chez C.Lefort", **La démocratie à l'oeuvre**, sous la direction de Claude Habib et Claude Mouchard, Paris : Éditions Esprit, 1993, pp. 79-136.

ABENSOUR, Miguel, **La démocratie contre l'État: Marx et le Moment Machiavélien**, PUF, 1997. (**La Démocratie Contre L'État. Marx et Le Moment Machiavélien**, Paris : Le Félin Poche, 2004).

ABENSOUR, Miguel, **Hannah Arendt contre la philosophie politique**, Paris : Sens et Tonka, 2006.

ALBAYRAK, Ömer B., « Hegel'in Toplumsal Sözleşme Eleştirisi », **Cogito: Foucault Özel Sayısı**, Sayı 70-71, Yaz 2012 : 106-138.

ANNAS, Julia, **A Introduction to Plato's Republic**, Oxford: Oxford University Press, 1981.

APPELBAUM, Richard P. "Born-Again Functionalism? A Reconsideration of Althusser's Structuralism", **Critical Sociology** 1979, (9:18), pp.18-33.

ARENDT, Hannah, **Human Condition**, Chicago & London: The University of Chicago Press, 1958.

ARENDT, Hannah, **The Origins of Totalitarianism**, New York: A Harvest Book, 1976.

ARENDT, Hannah, "Philosophy and Politics", **Social Research**, Vol. 57, 1990, pp. 73-103.

ARENDT, Hannah, **On Revolution**, USA: Penguin Books, 1990.

ARENDT, Hannah, "What Remains? The Language Remains. A Conversation with Günter Gaus", **Essays in Understanding, 1930-1954: Formation, Exile, and Totalitarianism**, éd.par Jerome Kohn, Schocken Book, NY, 1994, pp. 1-24.

ARENDT, Hannah, **L'Impérialisme**, Paris : Gallimard, 2002.

ARENDT, Hannah, **Les Origines du totalitarisme & Eichman à Jérusalem**, Quarto Gallimard, 2002, la version kindle.

ARENDT, Hannah, **Les Origines du totalitarisme : L'impérialisme**, trad. par. M. Leiris, Paris : Seuil, 1972.

ARENDT, Hannah, **Qu'est-ce que la politique ?**, trad.par. Sylvie Courtine-Denamy, Paris : Éditions du Seuil, 1995.

ARISTOTE, **Éthique à Nicomaque**, trad. par Richard Bodéüs, Flammarion, 2004.

ARMANER, Türker, **Tarih ve Temsil**, Ankara : Dost Yayınları, 2014.

BALIBAR, Étienne, **La Philosophie de Marx**, La Découverte, 2014.

BAXTER, R.A. **A Holy Commonwealth**, Cambridge: CUP, 1994.

BEISER, Frederick C., **Enlightenment, Revolution, and Romanticism: The Genesis of Modern German Political Thought 1790-1800**, Cambridge: Harvard University Press, 1992.

BEITZ, Charles R. **The Idea of Human Rights**, Oxford: Oxford University Press, 2009.

BENHABIB, Seyla, **The Right of Others: Aliens, Residents and Citizens**, UK: Cambridge University Press, 2004.

BENHABIB, Seyla, **Dignity in Adversity: Human Rights in Turbulent Times**, UK: Polity, 2011.

BIRMINGHAM, Peg. "Revolutionary Declarations: The State of Right and the Right of Opposition", **The Aporia of Rights: Explorations in Citizenship in the Era of Human Rights**, éd. Par Anna Yeatman et Peg Birmingham, NY: Bloomsbury Publishing, 2014, pp. 159-181.

BOSTEELS, Bruno, "L'article Metapolitics", **Encyclopedia of Political Theory**, ed. par Mark Bevir, SAGE Publications Inc., 2010, pp. 878-879.

BRECKMAN, Warren, "Lefort and the Symbolic Dimension", **Constellations**, Volume 19, No 1, 2012, pp.30-36.

BRECKMAN, Warren, **Adventures of the Symbolic, Post-Marxism and Radical Democracy**, Columbia University Press, 2013.

BRUN, Jean, **Stoa Felsefesi**, trad.par Medar Atıcı, İstanbul: İletişim Yayınları, 2006.

BRZEZINSKI, Zbigniew, **The Grand Failure: The Birth and Death of Communism in the Twentieth Century**, New York: Charles Scribner's Sons, 1989.

BUMİN, Tülin, "Machiavelli Okumaları", **Machiavelli, Makyavelizm ve Modernite**, éd.par Cemal Bâli Akal, Dost, 2012.

BURKE, Edmund, **Réflexions sur la révolution de France**, trad. par. A. J.A, Paris : A. Égron, 1823. (BURKE, Edmund, **Reflections on the French Revolution**, Londres : J.M.Dent & Sons Ltd., 1951.)

CAILLE, Alain, “Claude Lefort, les sciences sociales et la philosophie politique”, **La démocratie à l’œuvre : autour de Claude Lefort**, ed. par Claude Habib et Claude Mouchard, Editions Esprit, 1993, pp.51-77.

CALHOUN, Craig, “The Imperative to Reduce Suffering: Charity, Progress, and Emergencies in the Field of Humanitarian Action”, **Humanitarianism in Question: Politics, Power, Ethics**, éd. par Michael Barnett et Thomas G.Weiss, Ithaca et Londra: Cornell University Press, 2008, pp.73-97.

CASSIRER, Ernst, **Le mythe de l’État**, trad.de l’anglais par Bertrand Vergely, Éditions Gallimard, 1993.

CAPELLE, Wilhelm, **Sokrates’ten Önce Felsefe I**, çev. Oğuz Özügöl, İstanbul : Kabalcı Yayınevi, 1994.

CARTLEDGE, Paul, **Ancient Greek Political Thought in Practice**, Cambridge: Cambridge University Press, 2009.

CHAMBERS, Samuel A. “Police and Oligarchy”, **Jacques Rancière Key Concepts**, éd.par Jean-Philippe Deranty, 2010, pp.57-68.

CHAMBERS, Samuel A. “The Politics of Police: From Neoliberalism to Anarchism, and Back to Democracy”, **Reading Rancière Critical Dissensus**, éd.par., Paul Bowman et Richard Stamp, 2011, pp.18-43.

CMIEL, Kenneth, “The Recent History of Human Rights”, **The American Historical Review**, volume 109, n° 1 (Fév. 2004), pp.117–135.

COLLIOT-THELENE, Catherine, “L’interprétation des droits de l’homme : enjeux politiques et théoriques au prisme du débat français”, **Trivium: Revue franco-allemande de sciences humaines et sociales**, 3, 2009, pp.1-10.

COUTURE, Yves, “Le renouveau français de la philosophie politique”, **Monde Commun** 1, 1, Automne 2007, pp. 3-26.

CRANSTON, Maurice, “Are There Any Human Rights?” **Daedalus**, Vol.112, N° 4, Human Rights (Automne, 1983), pp. 1-17.

DAVIS, Oliver, **Jacques Rancière**, Polity Press, 2010.

D’ENTRÈVES, Alexander Passerin, **Natural Law: An Introduction to Legal Philosophy**, London: Hutchinson University Library, 1961.

DERANTY, Jean-Phillipe, “Disagreement”, **Encyclopedia of Political Theory**, ed.Mark Bevir, SAGE Publications Inc., 2010, pp.392-393.

DERRIDA, Jacques, “Déclarations d’Indépendance”, **Otobiographies : L’enseignement de Nietzsche et la politique du nom propre**, Paris: Éditions Galilée, 1984.

DERRIDA, Jacques, **Politics of Friendship**, Verso, 1997.

DONNELLY, Jack, **Universal Human Rights in Theory and Practice**, Ithaca et London: Cornell University Press, 2013.

DOUZINAS, Costas, **The End of Human Rights: Critical Legal Thought at the Turn of the Century**, Oxford: Hart Publishing, 2000.

DOUZINAS, Costas, “The Many Faces of Humanitarianism”, **Parrhesia**, n° 2, 2007, pp.1-28.

DOUZINAS, Costas, **Human Rights and Empire: The Political Philosophy of Cosmopolitanism**, UK: Routledge-Cavendish, 2007.

DUGUIT, Léon, **Traité de droit constitutionnel: La Théorie Générale de l’état**, Tome 3, l’édition originale 1923, Paris: BNF.

FERRY, Luc, **Philosophie politique I. Le Droit : la nouvelle querelle des Anciens et des Modernes**, Paris : PUF, 1984.

FERRY, Luc, **Philosophie Politique II: Le système des philosophies de l’histoire**, PUF, 1984.

FERRY, Luc et RENAUT, Alain, “Penser les droits de l’homme”, **Esprit** (Mars, 1983), pp. 67-84.

FERRY, Luc et RENAUT, Alain, **Philosophie politique III : Des droits de l’homme à l’idée républicaine**, Tome 3, Paris: P.U.F., 1985.

FERRY, Luc et RENAUT, Alain, “How to Think About Rights”, **New French Thought Political Philosophy**, ed. Mark Lilla, Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1994, pp.148-155.

FINLEY, Moses I., **Démocratie antique et démocratie moderne**, Paris : PAYOT, 2003.

FLYNN, Bernard, **The Philosophy of Claude Lefort-Interpreting the Political**, Northwestern University Press, 2005.

GAUCHET, Marcel, “Les droits de l’homme ne sont pas une politique”, **Le Débat**, 1980/3, no 3, pp. 3-21.

GAUCHET, Marcel, “Quand les droits de l’homme deviennent une politique”, **Le Débat**, 2000/3, no 110, pp. 258-288.

GAUCHET, Marcel, “Les Tâches de la Philosophie Politique”, **La Découverte/Revue de MAUSS**, 2002/1- n° 19, pp. 275-303.

GAUCHET, Marcel, “Marcel Gauchet : yeniden Bir ‘Büyük Anlatı’”, söyleşiyi yapan Zeynep Savaşçın, **Yurttaşını Arayan Demokrasi**, İstanbul : İletişim yayıncılık, 2013.

GEISMANN, Georg, “Kant on Eternal Peace”, **Politisches Denken Jahrbuch 1995/1996**, pp. 165-177.

GIBBONS, Herbert Adams, **An Introduction to World Politics**, New York: The Century Co, 1923.

GOLDMAN, Samuel, “Beyond the Markers of Certainty: Thoughts on Claude Lefort and Leo Strauss”, **Perspectives on Political Science**, 40:1, 2011, pp. 27-34.

GREGOR, Mary J., “The Terminology of *Rechtslehre*”, **The Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant: Practical Philosophy**, UK: Cambridge University Press, 1999, pp.357-359.

GRONEWOLLER, Brian, “Augustine of Hippo”, in **Great Christian Jurists and Legal Collections in the First Millennium**, éd.par Philip L.Reynolds, USA: Cambridge University Press, 2019, pp.266-283.

GROTIUS, Hugues, **Le droit de la guerre et de la paix**, Tome I, trad. par Jean Barbeyrac, 1724.

GUTHRIE, W.K.C. **The Sophists**, Cambridge University Press, 1971.

GUTHRIE, W.K.C. **The History of Greek Philosophy; Plato the man and His Dialogues: Earlier Period**, Vol.IV, London: Cambridge University Press, 1975.

HAAKONSEN, Knud, **Natural Law and Moral Philosophy from Grotius to the Scottish Enlightenment**, New York: Cambridge University Press, 1996.

HAARSCHER, Guy, **Philosophie des droits de l’homme**, Bruxelles : Editions de l’Université de Bruxelles, 1993.

HAARSCHER, Guy, “Droits de l’homme”, **Dictionnaire de philosophie politique**, sous la direction de Philippe Raynaud et Stéphane Rials, Paris : PUF, 1996, pp. 167-175.

HABERMAS, Jürgen, **Between Facts and Norms**, MIT Press, 1996.

HAVELOCK, Eric A., **The Greek Concept of Justice: From its Shadow in Homer to its Substance in Plato**, Cambridge: Harvard University Press, 1978.

HAVELOCK, Eric A., ‘Dikaosune’ An Essay in Greek Intellectual History”, **Phoenix**, Vol.23, No.1 (1969), pp.49-70.

HEGEL, G.W.F., **Principes de la philosophie du droit**, trad. André Kaan, Gallimard, 1940. (HEGEL, G.W.F., **Grundlinien der Philosophie des Rechts, Werke 7**, Suhrkamp Verlag Frankfurt am Main 1970).

HEGEL, G.W.F., **Briefe von und an Hegel**, éd. J. Hoffmesiter, Hamburg : F.Meiner, 1952-54.

HEGEL, G.W.F., « The Philosophy of Mind », **The Encyclopaedia of the Philosophical Sciences**, Oxford : Clarendon Press, 1984.

HEGEL, G.W.F., **The Philosophy of History**, trad. J. Sibree, Kitchneer : Batoche Books, 2001.

HERBERT, Gary B. **A Philosophical History of Rights**, New Brunswick: Transaction Publishers, 2002.

HOBBS, Thomas, **Léviathan ou matière, forme et puissance de l'État chrétien et civil**, Édition électronique, trad. par. Gérard Mairet, Paris: Gallimard, 2000. (HOBBS, Thomas, **Leviathan**, ed. et int.par J.C.A. Gaskin, Oxford, New York: Oxford University Press, 1998.)

HOBBS, Thomas, **Le Citoyen (de Cive)**, Édition de 1647 dans la traduction de S. de Sorbière (1649). Édition électronique, 2013, <https://philosophie.cegeptr.qc.ca/wp-content/documents/Le-Citoyen-De-Cive.pdf>. (HOBBS, Thomas, **De Cive** (The English Version), éd.par. Howard Warrender, New York: Oxford University Press, 1987.)

HOWARD, Dick, "Introducing Claude Lefort: From the Critique of Totalitarianism to the Politics of Democracy", **Democratiya**, 11, Winter, 2007, pp.61-66.

HOWARD, Dick, **The Specter of Democracy**, Columbia University Press, 2002.

HOWARD, Dick, "Claude Lefort: A Political Biography", **Claude Lefort: Thinker of the Political**, ed. par. Martín Plot, Palgrave Macmillan, 2013, pp.15-22.

HUNT, Lynn, **Inventing Human Rights**, New York, London: W.W. Norton & Company, 2007.

HYPOLITE, Jean, « Notice », **Principes de la philosophie du droit**, trad. André Kaan, Gallimard, 1940.

INGRAM, James D., "The politics of Claude Lefort's Political: Between Liberalism and Radical Democracy" **Thesis Eleven**, 2006, No:87, pp.33-50.

JELLINEK, Georg, **La Déclaration droits de l'homme et du citoyen**, traduit de l'allemand par Georges Fardis, l'édition originale 1902, Paris : BNF.

JELLINEK, Georg, **L'Etat modern et son droit**, trad. par Georges Fardis, Paris : M. Giard & E. Brière, 1913.

KANT, Immanuel [1797], "Metaphysik der Sitten", **Werke : Band VI**, Berlin : de Gruyter, 1968.; (Emmanuel Kant, **Éléments métaphysiques de la doctrine du droit (Première partie de la Métaphysique des mœurs)**, trad.par. Jules Barni, Paris: Auguste Durand, 1853.)

KANT, Emmanuel **Anthropologie suivi de rapports du physique au moral**, Paris: De Ladrangue, 1863.

KANTOROWICZ, Ernst, **The King's Two Bodies, As Study in Mediaeval Political Theology**, Princeton University Press, 1957.

KAPANİ, Münci, **Kamu Hürriyetleri**, Ankara: Yetkin Kitabevi, 1993.

KELLEY, Donald R., **Human Measure: Social Thought in the Western Legal Tradition**, Cambridge: Harvard University Press, 1990.

KRANZ, Walther. **Antik Felsefe [Philosophie antique]**, İstanbul: Sosyal Yayınları, 2009.

KYMLICKA, Will, "Preface to the Second Edition", **Contemporary Political Philosophy**, Oxford: Oxford University Press, 2002.

LABELLE, Gilles, "Maurice Merleau-Ponty et la genèse de la philosophie politique de Claude Lefort", **Politique et Sociétés**, vol. 22, n° 3, 2003, p. 9-44.

LABELLE, Gilles et TANGUAY, Daniel, "Le retour de la philosophie politique en France", **Politique et Sociétés**, vol.22, n° 3, 2003, pp. 3-7

LABELLE, Gilles et THERIAULT, J. Yvon, "Le « retour » de la philosophie politique et la question de la démocratie" **Carrefour 1996**, 18-1, 3, pp. 3-9.

LACROIX, Justine, "A Democracy without a People? The 'Rights of Man' in French Contemporary Political Thought", **Political Studies**, Vol 61, 2013, pp. 676-690.

LACROIX, Justine, "The 'Right to Have Rights' in French Political Philosophy: Conceptualising a Cosmopolitan Citizenship with Arendt", **Constellations**, Volume 22, n° 1, 2015, pp.77-90.

LACROIX, Justine et PRANCHERE, Jean-Yves, « Karl Marx fut-il vraiment un opposant aux droits de l'homme ? Émancipation individuelle et théorie des droits », **Revue française de science politique**, Vol. 62, N° 3 (Juin 2012), pp. 433-451.

LACROIX, Justine et PRANCHERE, Jean-Yves, **Le Procès des droits de l'homme. Généalogie du scepticisme démocratique**, Paris, Editions du Seuil, 2016, [en ligne], consulté le 13 Octobre 2021.

LARSON, Curtis W.R., "The Platonic Synonyms Dikaiosune and Sofrosune", **The American Journal of Philology**, Vol.72, No.4 (1951), pp. 395-414.

LAURENT, Pierre, **Pufendorf et la Loi Naturelle**, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 1982.

LEFORT, Claude, "Postface", **Le Visible et L'Invisible**, par Maurice Merleau-Ponty, Gallimard, 1964.

LEFORT, Claude, **Le Travail de l'œuvre : Machiavel**, Paris: Gallimard, 1972.

LEFORT, Claude, **Un Homme en Trop : Réflexions sur 'L'archipel du Goulag'**, Paris : Seuil, 1976.

LEFORT, Claude, **Les Formes de l'Histoire**, Éditions Gallimard, 1978.

LEFORT, Claude, "Pierre Clastres," **Libre**, 4, 1978, pp. 39-68.

LEFORT, Claude, **Éléments d'une Critique de la Bureaucratie**, Gallimard, 1979.

LEFORT, Claude, **Essais sur le politique XIX^e-XX^eSiècles**, Paris, Éditions du Seuil, 1986.

LEFORT, Claude, **Écrire A l'épreuve du Politique**, Calmann-Lévy, 1992.

LEFORT, Claude, **L'Invention démocratique : Les Limites de la domination totalitaire**, Paris : Fayard, 1994.

LEFORT, Claude, **La Complication : Retour sur le Communisme**, Fayard, 1999.

LEFORT, Claude, "Thinking with and against Hannah Arendt", *Social Research*, Vol. 69, No.2 (Summer 2002), pp. 447-460.

LEFORT, Claude, **Le Temps Présent Ecrits 1945-2005**, Belin, 2007.

LEFORT, Claude, "Hannah Arendt et le Totalitarisme", **L'Allemagne Nazie et le Génocide Juif**, Gallimard, 1985, pp.517-535.

LILLA, Mark, "Introduction: The Legitimacy of the Liberal Age", **New French Thought: Political Philosophy**, Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1994, pp.3-34.

LOCKE, John, **Lettre sur la tolérance et autres textes**, trad.par. Jean Le Clerc, 1710. (LOCKE, John, **A Letter Concerning Toleration and Other Writings**, éd.par. Mark Goldie, Indianapolis: Liberty Fund, 2010).

LOCKE, John, **Essai philosophique concernant l'entendement humain**, trad.par. M.Coste, Amsterdam, 1735. (LOCKE, John, **An Essay Concerning Human Understanding**, 1690).

LOCKE, John, **Le second traité du gouvernement**, trad. par. Jean-Fabien Spitz, Paris: PUF, 1994. (LOCKE, John, **Two Treatises of Government**, éd.par Peter Laslett, UK:Cambridge University Press, 1999.)

MANENT, Pierre, "Le retour de la philosophie politique", **Politique et Sociétés**, trad.par. Alexandre Provencher-Gravel, vol.22, n° 3, 2003, pp. 179-195.

MARCHART, Oliver, **Post-Foundational Political Thought : Political Difference in Nancy, Lefort, Badiou and Laclau**, Edinburgh University Press, 2007.

MARCHART, Oliver, "The Second Return of the Political: Democracy and the Syllogism of Equality", **Critical Dissensus: Reading Rancière**, éd.par Paul Bowman et Richard Stamp, Continuum Books, 2011, pp.129- 147.

MARTIN, Rex, **A System of Rights**, Oxford – New York: Oxford University Press, 2003.

MARX, Karl, **La Question juive : Suivi de la question juive par Bruno Bauer**, Int. par, Robert Mandrou, Trad.par., J.M.Palmer et J.M.Caillé Paris: Union générale d'Éditions, 1968.

MARX, Karl. **Manuscripts de 1844 : économie politique-philosophie (Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844 ou Pariser Manuskripte)**, trad. Émile Bottigelli, Paris : Les Éditions sociales, 1972.

MARX, Karl et ENGELS, Friedrich, **La Sainte Famille ou Critique de la critique critique, contre Bruno Bauer et consorts**, 1845, <http://reparti.free.fr/marxengels1845.pdf>.

MARX, Karl et ENGELS, Friedrich, **Werke**, Band 2, Dietz Verlag Berlin, 1962.

MARX, Karl et ENGELS, Friedrich, **Werke**, Band 1, Dietz Verlag Berlin, 1981.

MAY, Todd, **The Political Thought of Jacques Rancière Creating Equality**, Edinburgh University Press, 2008.

MAY, Todd, **Contemporary Political Movements and the Thought of Jacques Rancière**, Edinburgh University Press, 2010.

MAY, Todd, « Wrong, disagreement, subjectification », **Jacques Rancière Key Concepts**, éd.par Jean-Philippe Deranty, 2010, pp.69-79.

MEIKSINS WOOD, Ellen, **Des citoyens aux seigneurs : Une histoire sociale de la pensée politique de l'Antiquité au Moyen Âge**, trad.par. Véronique Dassas et Colette St-Hilaire, Lux Éditeur, 2013.

MOATTI, Claude, " Tradition et Raison chez Cicéron", in **Mélanges de l'École française de Rome, Antiquité**, tome 100, no 1, 1988, pp. 385-430.

MORIN, Edgar, "Ce qui a changé dans la vie intellectuelle française", **Le Débat**, n° 40 (1986/3), pp.72-84.

MOYN, Samuel, "Of Savagery and Civil Society: Pierre Clastres and the Transformation of French Political Thought," **Modern Intellectual History** 1, no. 1 (2004), pp. 55–80.

MOYN, Samuel, **The Last Utopia: Human Rights in History**, Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press, 2010.

MOYN, Samuel, "Claude Lefort, Political Anthropology, and Symbolic Division", **Constellations**, Volume 19, No 1, 2012, pp. 37-50.

MOYN, Samuel, "The Continuing Perplexities of Human Rights", **Qui Parle**, Vol. 22, No. 1, Special Issue: Human Rights between Past and Future (Automne/Hiver 2013), pp. 95-115.

NANCY, Jean-Luc, **Vérité de la Démocratie**, Paris : Galilée, 2008.

NANCY, Jean-Luc et LACOUÉ-LABARTHE, Philippe, "Avertissement", **Rejouer le politique : Travaux du centre de recherches philosophiques sur le politique**, Éditions Galilée, 1981.

NANCY, Jean-Luc et LACOUÉ-LABARTHE, Philippe (dir.), "Avertissement", **Le retrait du politique**, Éditions Galilée, 1983.

NOZICK, Robert, **Anarchy, State and Utopia**, Oxford UK & Cambridge USA: Blackwell Publishing, 2000. (Robert Nozick, **Anarchie, État et Utopie**, p.228. Traduit de l'anglais par E.D'Auzac, Paris: PUF, 1988.)

NUSSBAUM, Martha, "Kant and Cosmopolitanism", **Perpetual Peace: Essays on Kant's Cosmopolitan Ideal**, éd.par. James Bohman & Matthias Lutz-Bachmann, The MIT Press, 1997, pp.25-59.

PLATON, **La République**, trad.par. Robert Baccou, Paris: Librairie Garnier Frères, 1966.

PENDAS, Devin O., "Towards a New Politics? On the Recent Historiography of Human Rights", **Contemporary European History**, 21, 1, Cambridge University Press 2012, pp.95-111.

PETERS, Richard, **Hobbes**, Toronto: Penguin Books, 1956.

PLOT, Martin (éd.), **Thinker of the Political**, UK: Palgrave Macmillan, 2013.

"Pologne : un défi, un espoir", **Esprit** (Février 1981).

POLTIER, Hugues, « La pensée du Politique de Claude Lefort, une Pensée de la Liberté », **La Démocratie à l'œuvre. Autour de Claude Lefort**, Claude Habib et Claude Mouchard (dirs.), Éditions Esprit, 1993, pp.19-49.

PROUDHON, Pierre-Joseph, **Qu'est ce que la propriété ? Ou recherches sur le principe du droit et du gouvernement**, 1840, https://cras31.info/IMG/pdf/proudhon_la_proprietef.pdf.

RANCIÈRE, Jacques, "La Représentation de l'Ouvrier ou la Classe Introuvable", **Le Retrait du Politique**, éd.par. Jean-Luc Nancy et Philippe Lacoue-Labarthe, Galilée, Paris, 1982, pp.89-111.

RANCIÈRE, Jacques, **La Méésentente : Politique et Philosophie**, Galilée, 1995.

RANCIÈRE, Jacques, **Aux Bords du Politique**, La Fabrique-Éditions, 1998. (RANCIÈRE, Jacques, **On the Shores of Politics**, trad.par Liz Heron, Verso, 2007.)

RANCIÈRE, Jacques, "Comment and Responses", **Theory and Event** 6(4), 2003, pp.1-28.

RANCIÈRE, Jacques, "Who is the Subject of the Rights of Man?", **South Atlantic Quarterly** 103(2/3): 2004, pp. 297-310.

RANCIÈRE, Jacques, **La haine de la démocratie**, Paris : La Fabrique éditions, 2005.

RANCIÈRE, Jacques, "Introducing Disagreement", **Angelaki Journal of Theoretical Humanities**, trad.par. Steven Corcoran, 9:3, 2005, pp.3-9.

RANCIÈRE, Jacques, "Art of the Possible: Fulvia Carnevale and John Kelsey in Conversation with Jacques Rancière", **Artforum** 45(7), 2007, pp.256-261.

RANCIÈRE, Jacques, **Le Philosophe et ses Pauvres**, Flammarion, 2007.
(RANCIÈRE, Jacques, **The Philosopher and the Poor**, éd.par Andrew Parker, Duke University Press, 2003.)

RANCIÈRE, Jacques, "Does Democracy Mean Something?", **Adieu Derrida**, ed. par Costas Douzinas, Palgrave Macmillan, 2007, pp.84-100.

RANCIÈRE, Jacques, "A Few Remarks on the Method of Jacques Rancière", **Parallax**, Volume 15, issue 3, 2009, pp. 114-123.

RANCIÈRE, Jacques, **Dissensus on Politics and Aesthetics**, éd. et trad.par Steven Corcoran, Continuum, 2010.

RANCIÈRE, Jacques, "The Thinking of Dissensus: Politics and Aesthetics", **Reading Rancière**, éd. par Paul Bowman et Richard Stamp, Continuum, 2011.

RANCIÈRE, Jacques, et PANAGIA, David, "Dissenting Words: A Conversation with Jacques Rancière", **Diacritics**, Vol. 30, No.2 (Summer, 2000), pp. 113-126.

RAWLS, John, **A Theory of Justice**, Cambridge& Massachusetts: The Belknap Press of Harvard University Press, 1999.

RAWLS, John, **The Law of Peoples with "The Idea of Public Reason Revisited"**, USA: Harvard University Press, 2000.

RIEDEL, Manfred, **Between Tradition and Revolution : The Hegelian Transformation of Political Philosophy**, Cambridge University Press, 2011.

RIVAS, Joshua, "The Radical Novelty of Olympe de Gouges", **Nottingham French Studies**, 53, 3 (2014), pp. 345-358.

ROSANVALLON, Pierre et LEFORT, Claude, "The Test of the Political: A Conversation with Claude Lefort", trad. par. David Ames Curtis, **Constellations**, Volume 19, No 1, 2012, pp. 4-15.

ROUSSEAU, Jean-Jacques, **Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes**, Édition électronique, 1754.

ROUSSEAU, Jean-Jacques, **Du contrat social ou principes du droit politique**, Mozambook, 2001.

SAINT AUGUSTIN, **Les Soliloques**, Paris : Desclée de Brouwer, 1939.

SALAMONE, Maria Antonietta, "Equality and Justice in Early Greek Cosmologies: The Paradigm of the "Line of the Horizon" ", **Filosofiâ i Kosmologiâ**, 18 (2017), pp. 22-31.

SHESTACK, Jerome J., "The Philosophical Foundations of Human Rights", **Human Rights Quarterly**, vol.20, n° 2, Mai 1998, The John Hopkins University Press, pp. 201-234.

SMART, Annie K., **Citoyennes: Women and the Ideal of Citizenship in Eighteenth Century France**, Newark: University of Delaware, 2011.

SMITH, Steven B., « Philosophy as a Way of Life : The case of Leo Strauss », **The Review of Politics**, Vol. 71, n° 1, (Hiver, 2009), pp.37-53.

SMITH, Steven B., « What is 'Right' in Hegel's Philosophy of Right? », **American Political Science Review**, Vol. 83, No.1, Mars 1989: 3-18.

SMITH, Steven B., « Hegel and the French Revolution : An Epitaph for Republicanism », **Social Research**, 56:1, 1989 ; Spring, (233-261). pp. 243-245.

STANLIS, Peter J., **Edmund Burke and the Natural Law**, New Brunswick et Londres: Transaction Publisher, 2003.

STRAUSS, Leo, **Droit Naturel et Histoire**, trad. par. Monique Nathan et Éric de Dampierre, Flammarion, 1986.

STRAUSS, Leo, **Natural Right and History**, Chicago & London: The University of Chicago Press, 1965.

STRAUSS, Leo, "Progress or Return? The Contemporary Crisis in Western Civilization", **Modern Judaism**, Vol.1., The John Hopkins University Press, 1981, pp. 17-45. (Leo Strauss, « Progrès ou Retour ? La crise contemporaine de la civilisation occidentale », trad.par P. Guglielmina, in **La renaissance du rationalisme politique classique**, Paris : Gallimard , 1993).

STRAUSS, Leo, "Philosophy as Rigorous Science and Political Philosophy", **Studies in Platonic Political Philosophy**, int.par, Thomas L. Pangle, The University of Chicago Press, 1986.

STRAUSS, Leo, **What is Political Philosophy? And Other Studies**, Chicago & London: The University of Chicago Press, 1988.

STRAUSS, Leo, **An Introduction to Political Philosophy : Ten Essays by Leo Strauss**, éd.par. Hilail Gildin, Detroit : Wayne State University Press, 1989.

STRAUSS, Leo, « Les trois vagues de la modernité », **Cahiers philosophiques**, trad. par Yves Hersant, Hors série/ Septembre 2005, pp. 104-115.

TANGUAY, Daniel, “Un Tournant pragmatique dans la philosophie politique d’Alain Renaut?”, **Monde Commun** 1, 1, Automne 2007, pp.27-44.

THIBAUD, Paul, “Droit et politique”, **Esprit** (Mars, 1980), pp. 3-21.

THIBAUD, Paul, “Droit et Société” **Esprit**, (Mars, 1983), pp. 85-90.

THOMAS, Paul, **Karl Marx and The Anarchists**, London and New York : Routledge, 2010.

THOMPSON, John B., “Editor’s Introduction”, **The Political Forms of Modern Society: Bureaucracy, Democracy, Totalitarianism**, The MIT Press, 1986, pp.1-29.

THOMSON, George, **Æschylus and Athens**, New York: Grosset & Dunlap, 1968.

TOUCHARD, Jean, **Histoire des idées politiques: Des origines au XVIII^e siècle**, Tome 1, Paris: PUF, 2012.

TRAVERSO, Enzo, **La fin de la modernité juive. Histoire d’un tournant conservateur**, Paris: La Découverte, 2013.

TUCK, Richard, **Natural Rights Theories: Their Origin and Development**, Cambridge – New York: Cambridge University Press, 1998.

TUCK, Richard, “Introduction”, **The Rights of War and Peace par Hugo Grotius**, éd. par Richard Tuck, Indianapolis: Liberty Fund, 2005.

TULLY, James, “Two Traditions of Human Rights”, **Human Dignity, Human Rights and Cosmopolitan Ideals: Essays on Critical**, ed. par Matthias Lutz-Bachmann et Amos Nascimento, Ashgate Publishing, 2014, pp.139-159.

TURNER, Frank M., “Introduction, Edmund Burke: The Political Actor Thinking”, **Reflections on the Revolution in France**, ed. par. Frank M. Turner, New Haven et Londres: Yale University Press, 2003, pp.xi-3.

VASAK, Karel, **Les Dimensions internationales des Droits de l’Homme**, Paris: UNESCO, 1978.

VILLA, Dana R., “Hannah Arendt: From Philosophy to Politics”, **Political Philosophy in the Twentieth Century: Authors and Arguments**, éd.par Catherine H. Zuckert, NY: Cambridge University Press, 2011, pp.108-125.

VILLEY, Michel, **Le droit et les droits de l’homme**, Paris: PUF, 2014.

VLASTOS, Gregory, "The Theory of Social Justice in the Polis in Plato's Republic", **Studies in Greek Philosophy, Vol II: Socrates, Plato and Their Tradition**, ed. par Daniel W. Graham, USA: Princeton University Press, 1995, pp. 69-103.

VOGT, Katja M., **Law, Reason and the Cosmic**, Oxford University Press, 2008.

VON PUFENDORF, Samuel, **Le Droit de la nature des gens**, trad. par J. Barbeyrac, Editions de Bâle, 1732.

VON PUFENDORF, Samuel, **Les Devoirs de l'homme et du citoyen**, trad. par J. Barbeyrac, Paris 1822.

WALLACH SCOTT, Joan, **Only Paradox to Offer: French Feminists and the Rights of Man**, Cambridge: Harvard University Press, 1996.

WARD, Ian, **An Introduction to Critical Legal Theory**, Londra – Sidney: Cavendish Publishing Ltd, 1998.

WATERS, Malcolm, **Modern Sociological Theory**, SAGE Publications Ltd., 1994.

WOLIN, Richard, "From the 'Death of Man' to Human Rights: The Paradigm Change in French Intellectual Life, 1968-86", **The Frankfurt School Revisited and Other Essays on Politics and Society**, Newyork, London: Routledge, 2006, pp.171-185.

WOOD, Neal, **Cicero's Social and Political Thought**, Berkeley: University of California Press, 1988.

WORMS, Frédéric, **La philosophie en France au XXe siècle : moments**, Paris: Gallimard, 2009.

ŽIŽEK, Slavoj, **Le sujet qui fâche : Le centre absent de l'ontologie politique**, trad. par Stathis Kouvélakis, Flammarion, 2007.

ŽIŽEK, Slavoj, "Afterword: The Lesson of Rancière", **The Politics of Aesthetics The Distrubition of the Sensible**, Tran. et intro. par Gabriel Rockhill, Continuum, 2011, pp. 69-79.

ZUCKERT, Catherine H. "Introduction: Political Philosophy in the Twentieth Century", **Political Philosophy in the Twentieth Century: Authors and Arguments**, éd.par Catherine H. Zuckert, NY: Cambridge University Press, 2011, pp.1-15.

Conseil Constitutionnel :

<https://www.conseil-constitutionnel.fr>

<https://www.conseil-constitutionnel.fr/les-constitutions-dans-l-histoire/constitution-du-24-juin-1793>

<https://www.conseil-constitutionnel.fr/les-constitutions-dans-l-histoire/constitution-de-1791>

<https://www.conseil-constitutionnel.fr/les-constitutions-dans-l-histoire/constitution-du-24-juin-1793>

<https://www.conseil-constitutionnel.fr/les-constitutions-dans-l-histoire/constitution-du-5-fructidor-an-iii>



CURRICULUM VITAE ACADÉMIQUE

[REDACTED]

[REDACTED]

[REDACTED]

[REDACTED]

[REDACTED]

[REDACTED]

[REDACTED]

[REDACTED]

[REDACTED]

[REDACTED]

[REDACTED]

[REDACTED]

[REDACTED]

[REDACTED]

[REDACTED]

[REDACTED]

[REDACTED]

[REDACTED]

[REDACTED]

[REDACTED]

[REDACTED]

[REDACTED]

[REDACTED]

[REDACTED]

[REDACTED]

[REDACTED]

[REDACTED]

[REDACTED]

[REDACTED]



TEZ ONAY SAYFASI

Üniversite : T.C. GALATASARAY ÜNİVERSİTESİ
Enstitü : SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
Hazırlayanın Adı Soyadı : Eylem YOLSAL MURTEZA
Tez Başlığı : Le rapport des droits de l’homme au politique: Lefort et Rancière
Savunma Tarihi : 06 / 10 / 2022
Danışman : Prof. Dr. Aliye KARABÜK KOVANLIKAYA

JÜRİ ÜYELERİ:

Unvan, Ad-Soyadı	İmza

Prof. Dr. Aliye KARABÜK KOVANLIKAYA	

Prof. Dr. Türker ARMANER	

Prof. Dr. Sadık TÜRKER	

Dr. Öğr. Üyesi Tarık Necati ILGICIOĞLU

Dr. Öğr. Üyesi Ömer Behiç ALBAYRAK

Prof. Dr. Ulun AKTURAN

Enstitü Müdürü