

**Justine Lacroix
Jean-Yves Pranchère**

**LE PROCÈS
DES DROITS
DE L'HOMME**

Généalogie du scepticisme
démocratique



LA COULEUR DES IDÉES

SEUIL

*JUSTINE LACROIX
JEAN-YVES PRANCHÈRE*

LE PROCÈS DES DROITS DE L'HOMME

Généalogie du scepticisme
démocratique

ÉDITIONS DU SEUIL
25, bd Romain-Rolland, Paris XIV^e

Cet ouvrage est publié
dans la collection « La Couleur des idées »

Conseiller éditorial pour la publication de ce titre : Ivan Jablonka

ISBN 978-2-02-118102-9

© ÉDITIONS DU SEUIL, MARS 2016.

Le Code de la propriété intellectuelle interdit les copies ou reproductions destinées à une utilisation collective. Toute représentation ou reproduction intégrale ou partielle faite par quelque procédé que ce soit, sans le consentement de l'auteur ou de ses ayants cause, est illicite et constitue une contrefaçon sanctionnée par les articles L. 335-2 et suivants du Code de la propriété intellectuelle.

www.seuil.com

Remerciements

La rédaction de ce livre a bénéficié d'un financement du Conseil européen de la recherche dans le cadre du « Starting Grant » RESIST *Human Rights versus Democracy ? Towards a Conceptual Genealogy of Skepticism about Human Rights in Contemporary Political Thought* (2010-2016). Ce projet a pris forme au sein du Centre de théorie politique (CTP) de l'Université libre de Bruxelles qui s'est révélé un cadre de travail particulièrement stimulant et convivial. Nous remercions l'ensemble des membres passés et présents du CTP, et tout particulièrement Christopher Hamel et Carlo Invernizzi-Accetti pour leur investissement dans le projet RESIST. Merci également à Bernadette Tulkens pour sa relecture minutieuse du manuscrit.

Le chapitre 5 de cet ouvrage a été publié sous une première version : Justine Lacroix et Jean-Yves Pranchère, « Karl Marx fut-il un opposant aux droits de l'homme ? », *Revue française de science politique*, vol. 62, n° 3, 2012, p. 433-451. Le chapitre 7 prend appui sur des arguments développés dans Justine Lacroix, « The right to have rights and French political philosophy. Conceptualising a cosmopolitan citizenship with Arendt », *Constellations. An International Journal of Democratic and Critical Theory*, vol. 22, n° 1, 2015, p. 79-90. Nous remercions les éditeurs de ces deux revues de nous avoir autorisés à prolonger ici ces analyses.

Au cours de la rédaction de ce livre, nous avons tiré grand profit de nos échanges avec Julie Allard, Sarah Al-Matary, Carolina Armenteros, Isabelle Aubert, Catherine Audard, Serge Audier, Étienne Balibar, Olivier Beaud, Thomas Berns, Samuel Chambers, Bertrand Binoche, Antoon Braeckman,

Emmanuelle Bribosia, Frédéric Brahami, Bruno Bernardi, Louis Carré, Manuel Cervera-Marzal, Anne-Sophie Chambost, Véronique Champeil-Desplats, Francis Cheneval, Antoine Chollet, Laurent Clauzade, Jean Cohen, Catherine Colliot-Thélène, Juliette Corsy, Philippe Crignon, Ludivine Damay, Robert Damien, Martin Deleixhe, Florence Delmotte, Isabelle Delpla, Helder De Schutter, Alexandre Escudier, Jean-Marc Ferry, Rainer Forst, Stéphanie Francq, Michael Freeden, Marie Gaille, Antoine Garapon, Raf Geenens, Raphaël Gely, Pierre Glaudes, Florent Guénard, Sophie Guérard de la Tour, Axel Gosseries, Ayten Gündogdu, Michel Hastings, Bonnie Honig, Engin Isin, Ivan Jablonka, Bruno Karsenti, Jean-François Kervégan, Jan Kleinheisterkamp, Michael Kohlhauer, Cécile Laborde, Pieter Lagrou, Arnaud Leclercq, Annabelle Lever, Alain Loute, Lois McNay, Kalypso Nicolaïdis, Samuel Hayat, Murray Hunt, Léa Ipy, Pierre Manent, John Milbank, Nobutaka Miura, Samuel Moyn, Janie Pélabay, Anne Philipps, Arnd Pollman, Alain Policar, Jean-Claude Pouzat, Olivier Rémaud, Isabelle Rorive, Pierre Rosanvallon, Denis Salas, Andrew Schaap, Diogo Sardinha, Réjane Sénac, Céline Spector, Tristan Storme, Étienne Tassin, André Tosel, Françoise Tulkens, Yannick Vanderborght, Philippe Van Parijs, Hajime Yamamoto, Patrick Weil, ainsi qu'avec l'ensemble de nos étudiants de l'Université libre de Bruxelles, l'Université Saint-Louis-Bruxelles, Sciences Po Paris et Sciences Po Lille. Qu'ils en soient ici tous chaleureusement remerciés.

Introduction

Des droits de l'homme aux droits humains ?

Atomisation des relations sociales, éclipse simultanée de l'autorité et de la tradition, abolition des limites anthropologiques... L'usage fait des droits de l'homme dans nos démocraties contemporaines suscite désormais de sérieuses résistances. On dénonce fréquemment les effets pervers d'une « religion des droits de l'homme » dans laquelle l'Europe aurait inconsidérément mis son cœur et sa raison. La prolifération supposée des droits, qui s'apparenterait à une croissance non maîtrisée des désirs, précipiterait, dit-on, nos démocraties dans une logique de revendications infinies. On l'a vu lors des débats sur le « mariage pour tous » où furent pointées les dérives d'une gauche « mouvementiste » favorable à une extension illimitée des droits – qu'il s'agisse, pêle-mêle, du mariage entre personnes du même sexe, du droit de vote des étrangers ou de l'adoption par les homosexuels¹.

On en est presque à se demander si nous ne serions pas en train d'assister à un véritable « retour de bâton » contre un lexique des droits de l'homme accusé de « dévorer le droit² » en s'émancipant des limites nécessaires à l'existence de tout corps politique digne de ce nom. En témoigne, dans la presse aussi bien que dans les discours politiques, le succès de l'accusation de « droit-de-l'hommisme », destinée à stigmatiser ceux que l'obsession des droits de l'homme rendrait incapables de comprendre les contraintes de l'action politique. Sous couvert d'une « éthique de la conviction » mal comprise, le « droit-de-l'hommisme » serait la figure contemporaine d'une pratique, éthiquement et politiquement désastreuse, de l'irresponsabilité³. Dénonciation du narcissisme de l'individu épris de ses seuls droits, rappel des exigences et des limites de la communauté familiale, sociale ou

politique : le mouvement « anti-mariage gay » du printemps 2013 peut aussi être lu comme l'irruption à large échelle d'un refus de la « politique des droits de l'homme » qui traverse certains pans de la philosophie politique depuis maintenant plus de trente ans.

Bien sûr, rares sont les penseurs du politique qui assument un rejet des droits de l'homme *en tant que tels*, c'est-à-dire du corpus normatif et législatif sur lequel reposent les États de droit démocratiques. Tout aussi rares sont les critiques qui contestent l'inscription de Déclarations de droits au corpus de l'État républicain. Mais le consensus apparent qui a permis, depuis une quarantaine d'années, l'hégémonie (au moins rhétorique) de la référence aux droits de l'homme n'a pas empêché le développement d'un discours critique qui vise les équivoques que recouvrirait cette domination.

C'est d'abord l'*usage* qui serait fait des droits de l'homme dans les démocraties contemporaines qui suscite de vives critiques : nos nouveaux « droits humains » seraient une forme d'utopie purement morale, antipolitique, attachée à dissoudre les contraintes inhérentes à l'existence des communautés historiques. Exhausser les droits de l'homme au rang d'un idéal autosuffisant, fait-on valoir, conduit à mettre en danger l'ordre social et politique, toujours particulier, qui leur est irréductible. Dans ses versions les plus radicales, cet argument conduit à opposer deux idées de la démocratie et des droits de l'homme, qui n'auraient qu'un rapport d'« homonymie » : la démocratie, comme « forme politique » d'un tout nécessairement limité, ne serait pas du même ordre que la démocratie comme « forme d'une société » illimitée⁴. Jean-Claude Milner, qui formule cette thèse, oppose « les droits de l'homme classiques – ceux de 89 », qui « matérialisent une figure de limite », et « la nouvelle doctrine des droits de l'homme, qui s'est entièrement substituée à l'ancienne » et relève du « registre de l'illimité »⁵.

Ces différents griefs forment un ensemble d'autant plus ramifié qu'il est d'emblée marqué par l'hésitation du diagnostic historique : l'« illimitation » des droits de l'homme commence-t-elle avec la révolution de 1789, comme le pensent les libéraux conservateurs qui saluent en Edmund Burke un de leurs ancêtres ? Débute-t-elle avec la présidence d'Andrew Jackson dans les années 1830, comme Jean-Claude Milner croit pouvoir le conclure de sa lecture de Tocqueville ? Est-elle un effet de l'individualisme tardif ou postmoderne qui se déploie à partir des années 1970, comme semble le

suggérer Marcel Gauchet ? Mais pour comprendre le contexte dans lequel ces critiques s'inscrivent, il faut commencer par rappeler l'histoire récente de l'usage des droits de l'homme dans nos pratiques et discours politiques.

Déclin ou latence des droits de l'homme au XIX^e siècle et dans l'entre-deux-guerres

Avant d'en venir aux résistances qu'ils suscitent, il convient évidemment de souligner que les droits de l'homme n'ont jamais été aussi populaires qu'aujourd'hui – ou du moins depuis les révolutions américaine et française. Nous vivons sans doute dans l'« âge des droits⁶ » au sens où les droits de l'homme sont la seule idée politique et morale qui ait reçu une consécration quasi universelle – que ce soit par l'adoption de la Déclaration universelle des droits de l'homme de 1948, par la ratification des deux Pactes internationaux relatifs aux droits civils et politiques et aux droits économiques, sociaux et culturels de 1966 ou encore par la reconnaissance des droits de l'homme dans l'immense majorité des constitutions nationales. Bien sûr, cette invocation des droits de l'homme est largement hypocrite. Mais le phénomène n'en reste pas moins significatif s'il est vrai que l'hypocrisie est l'hommage rendu par le vice à la vertu : « Les droits de l'homme sont aujourd'hui la seule vertu cardinale à laquelle le vice rend hommage⁷. » Même si plus de la moitié du monde vit dans une situation où les droits sont quotidiennement violés, nul État ne peut se permettre de revendiquer ouvertement ces atteintes sinon au nom d'un état d'urgence provisoire.

Reste que ce renouveau de la référence aux droits de l'homme est récent. À suivre Jeremy Waldron et Samuel Moyn, après les grandes Déclarations du XVIII^e siècle, les droits de l'homme ont connu une forme de déclin au XIX^e siècle et dans la première moitié du XX^e siècle. Les « géants » de la théorie sociale d'alors (Comte, Marx, Durkheim, voire Weber en dépit de l'« individualisme méthodologique » qu'on lui attribue) 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.

Dans un article de 2009, Waldron identifie trois grandes raisons qui permettent de rendre compte de ce qu'il appelle le « déclin » du discours des droits de l'homme au XIX^e siècle. La première tient aux réactions de « révolulsion » suscitées par le tour meurtrier pris par la révolution française⁸. De fait, si le rejet de la rhétorique des droits de l'homme prend une forme paroxystique dans la pensée contre-révolutionnaire – qui tient la totalité de la séquence historique allant de 1789 à 1815 pour un désastre dont la faute reviendrait aux principes des Lumières –, elle traverse aussi l'œuvre de certains penseurs libéraux qui souhaitent conserver l'héritage constitutionnel de 1789, mais associent la revendication intransigeante des droits de l'homme à la Terreur de 1793. La politique des droits de l'homme est alors identifiée à la figure de Robespierre. Identification si forte qu'elle servira d'étendard, dans un renversement délibéré de la stigmatisation, à la Société des droits de l'homme fondée à Paris en 1830 pour promouvoir le programme d'une démocratie radicale, sociale et européenne.

La deuxième raison avancée par Waldron tient en ce renversement qui voit, au milieu du XIX^e siècle anglais, l'image des droits de l'homme basculer de la *contestation* à la *consolidation* de l'ordre établi. Moins associés à Rousseau ou à Robespierre qu'à Locke, ils se lient désormais à l'intangibilité du droit de propriété et à la défense formelle de l'État de droit ; ils font partie de la phraséologie des *whigs*, soit « presque le vocabulaire de l'*establishment* ». Un tel contexte les fait paraître peu adaptés à des fins de transformation sociale⁹. L'utilitarisme, par son insistance sur l'utilité collective, semble mieux répondre aux aspirations des progressistes que la rhétorique désuète des droits naturels. De même, sur le continent, nombre de progressistes préfèrent se référer au positivisme d'Auguste Comte qui dénonce l'idée du « droit naturel » comme une abstraction sans valeur sociale.

Troisième cause de cette éclipse du discours des droits de l'homme : l'émergence des mouvements d'autodétermination nationale. Bien sûr, les Déclarations des droits affirmaient déjà le droit des collectivités à s'autodéterminer. Mais, pour nombre de patriotes du XIX^e siècle, c'est le peuple en tant que tel qui devient une entité réelle, et le discours des droits individuels se trouve progressivement marginalisé par les appels à l'émancipation collective¹⁰. On pourrait citer ici, comme emblématique de

cette évolution, la critique des droits de l'homme développée par Mazzini, représentant typique d'un romantisme politique unissant la radicalité de l'idéal démocratique et l'impératif de l'unité nationale (italienne, en l'occurrence). Son traité *Les Devoirs de l'homme*, paru en 1860, commence par souligner que tous les progrès obtenus « depuis cinquante ans » l'ont été « au nom des droits de l'homme ». Mais c'est pour ajouter aussitôt que ceux-ci ont échoué à résoudre la question sociale et à mettre fin à l'égoïsme généralisé des individus qui, une fois pourvus de droits, ne cherchent que leur « bien-être matériel ». Il est en effet impossible de fonder sur les droits absolus de l'individu les devoirs de l'homme envers sa nation et le genre humain. Le « principe » de la société n'est pas le droit mais le « devoir », qui va jusqu'au « sacrifice de soi » au nom de la « foi commune »¹¹.

Au cours du XIX^e siècle, les droits individuels tendent ainsi à reculer dans un environnement intellectuel polarisé entre, d'un côté, un nationalisme en gestation, dont les premières formes, même démocratiques, conduisent à noyer les exigences du droit dans l'exaltation romantique de la volonté ou de l'âme du peuple, et, de l'autre, un positivisme dont le premier mouvement, comme on le verra chez Comte, est de reprendre à son compte l'héritage antilibéral de la contre-révolution et de nier l'idée même du droit au nom du primat de la totalité sociale sur les activités qui se déploient en elle : « Le droit naturel semblait aussi peu pertinent pour l'enthousiasme avec lequel des positivistes tels qu'Auguste Comte concevaient une nouvelle science de la société et de l'administration qu'à la fureur et au désespoir avec lesquels la littérature romantique et idéaliste réagissait à l'absence d'âme de l'industrie moderne¹². »

Samuel Moyn n'hésite pas à radicaliser ce diagnostic d'un déclin du lexique des droits de l'homme en estimant que ce langage politique aurait été, à quelques exceptions près, largement « abandonné » à peu près partout au XIX^e siècle, et notamment en France, autrefois l'« épice » des droits de l'homme¹³. Moyn s'appuie notamment sur les analyses de Tony Judt selon qui, entre 1831 et 1977 (date du prix Nobel d'Amnesty International), la question des droits et des libertés n'a été au cœur d'aucun débat de la théorie politique française à l'exception de celui de l'affaire Dreyfus¹⁴. Celle-ci fut pourtant bien plus qu'une « exception » : elle fut un événement

fondateur qui décida de l'orientation de la gauche française pour tout le xx^e siècle.

C'est pourquoi, comme l'indique Waldron lui-même, il faut nuancer ce constat d'un abandon du langage des droits au XIX^e siècle. Siècle de l'émergence de la pensée sociale, le XIX^e siècle est aussi celui de l'exacerbation du souci de l'individualité. En témoignent les écrits d'Alexis de Tocqueville, qui tenait les droits pour la condition effective de la liberté dans les sociétés démocratiques. L'interpénétration du sens de la liberté et de l'« esprit de cité », montrait Tocqueville, est « inséparable de l'exercice des droits politiques » : « Après l'idée de vertu, je n'en sais pas de plus belle que celle de droits ou plutôt ces deux idées se confondent. L'idée de droits n'est pas autre chose que la vertu introduite dans le monde politique¹⁵. »

De même, la rhétorique des droits reste bien présente dans nombre de luttes sociales telles que le mouvement chartiste en Grande-Bretagne, la lutte pour l'émancipation des femmes ou l'abolition de l'esclavage¹⁶. En France, les sarcasmes de certains socialistes à l'encontre des droits formels n'ont pas empêché le développement d'un socialisme « garantiste », fondé sur l'attachement obstiné aux libertés individuelles¹⁷. Et, tout hostile qu'il fût à l'idée de droit, Marx dut accepter que les statuts qu'il rédigea en 1864 pour l'Association internationale des travailleurs s'ouvrirent par l'affirmation que « la lutte pour l'émancipation de la classe ouvrière est une lutte [...] pour l'établissement de droits et de devoirs égaux¹⁸ ». On pourrait même ajouter que l'exigence marxienne d'un épanouissement de l'individu dans toutes ses potentialités induit une « base anthropologique pour la notion de droit¹⁹ ». On y reviendra au chapitre 5.

Pour établir son constat du déclin du discours des droits, Waldron se base sur les cas du Royaume-Uni, des États-Unis et de la science du droit allemande. Il n'est pas possible d'entrer ici dans une discussion du cas des juristes libéraux allemands, qui défendaient l'État de droit en des termes surdéterminés par les contraintes « stratégiques » que faisait peser sur eux le contexte autoritaire de la monarchie prussienne. Il faut néanmoins noter que les droits de l'homme furent l'objet d'une des grandes controverses historiographiques des années 1900, qui mit aux prises l'immense juriste

libéral allemand Georg Jellinek et le politologue français Émile Boutmy autour des origines de la Déclaration de 1789²⁰. On réduit souvent cette querelle à une dispute nationaliste entre une appropriation « germanique » des idéaux de 1789, reconduits au noyau protestant de la liberté de conscience (Jellinek), et une défense de l'originalité irréductible de la France et de l'apport de Rousseau (Boutmy). L'enjeu philosophique était pourtant réel, puisque le désaccord portait sur la question de savoir si le cœur des droits de l'homme était constitué par l'intangibilité d'une liberté de conscience antérieure au domaine du droit politique et supérieure à tout principe de souveraineté (Jellinek), ou par la réciprocité des droits des citoyens assurant l'égalité de leurs libertés, sur le mode rousseauiste, par l'aliénation de leur volonté particulière à la souveraineté de la volonté générale (Boutmy)²¹. La seule existence de cette controverse montre que les droits de l'homme restaient présents à la conscience européenne. Dans sa réponse à Boutmy, avant de réaffirmer sa thèse donnant à la Déclaration de 1789 des origines américaine, anglaise et calviniste (et non luthérienne, comme il le soulignait en se défendant de tout nationalisme), Jellinek commençait par rappeler qu'elle était un « fait historique de signification universelle » et qu'en faisant de la « reconnaissance des droits de l'individu » un « principe de droit public », la France avait fondé l'« État moderne » dans sa différence avec l'ancien régime²².

Waldron ne prête malheureusement aucune attention au rôle joué par la référence aux droits de l'homme en France, où le combat *pour* ou *contre* la république, qui constitue le fil rouge du « long XIX^e siècle » français, a constamment été une lutte autour de la mémoire des droits de l'homme, de leur interprétation et de leurs prolongements. Alphonse Aulard, qui fut le titulaire de la première chaire d'histoire de la Révolution française à la Sorbonne de 1885 à 1922 et cofondateur de la Ligue des droits de l'homme, a formulé la conviction qui fut celle de tous les républicains français : « La Révolution française consiste dans la Déclaration des droits rédigée en 1789 et complétée en 1793, et dans les tentatives faites pour réaliser cette déclaration ; la Contre-révolution, ce sont les tentatives faites pour détourner les Français de se conduire d'après les principes de la Déclaration des droits, c'est-à-dire d'après la raison éclairée par l'histoire²³. »

Défendre la république, c'était défendre l'héritage révolutionnaire qui était d'abord l'héritage des droits de l'homme. C'est pourquoi ceux-ci reviennent au premier plan chaque fois que le régime républicain doit affronter la menace d'une subversion contre-révolutionnaire : fondation par Clemenceau de la Société des droits de l'homme et du citoyen (1888) pendant la crise boulangiste ; création de la Ligue des droits de l'homme (février 1898) au moment où le procès d'Émile Zola, point culminant de l'affaire Dreyfus, est l'occasion à travers toute la France de terrifiants déchaînements antisémites²⁴. Claude Nicolet, dans sa magistrale histoire du républicanisme français, a pu conclure que la Déclaration de 1789 était en France « le “symbole” républicain par excellence²⁵ », profession de foi politique dont le dépôt était confié à l'école publique.

Il est donc excessif de parler, comme Waldron, d'un « déclin » ou d'une « hibernation » des droits de l'homme et faux de prétendre, comme Moyn, que, à l'exception des cas de Benjamin Constant, de François Guizot et d'Alexis de Tocqueville, le concept aurait été abandonné sur tout le spectre politique français du XIX^e siècle²⁶. Si les droits de l'homme passent à l'arrière-plan des débats politiques et théoriques, cette latence n'est pas pour autant une absence ; elle est plutôt la présupposition d'un acquis dont la pertinence de principe n'est pas remise en cause. Étroitement associés à la mémoire de la fondation révolutionnaire, les droits de l'homme restent d'ailleurs l'objet d'une réflexion théorique. Simplement, celle-ci se déploie sur le mode historique : les penseurs politiques français de tous bords, de Thiers à Jaurès en passant par Lamartine, Louis Blanc, Tocqueville et Taine²⁷, écrivent des histoires de la Révolution qui sont de grands essais théoriques. Faire l'histoire de la Révolution, c'est pour eux se confronter au sens *instituant* des droits de l'homme et au problème de leur intrication avec la Terreur – ou, comme on le voit chez Quinet, de leur désintrication d'avec la Terreur.

Les droits de l'homme ne sont pas non plus absents de la pensée juridique. En France, la question du caractère constitutionnel de la Déclaration de 1789 est débattue avant 1914 par les plus éminents juristes. Sans doute la pratique politique de la III^e République est-elle rétive au contrôle de constitutionnalité : la plupart des républicains affirment le primat de la souveraineté nationale sur le pouvoir des juges et refusent en

conséquence d'accorder à la Déclaration des droits de l'homme la valeur d'une règle de droit supérieure au pouvoir législatif et même constituant. Ainsi, sans accepter pour autant de donner le monopole du droit au pouvoir législatif, le juriste Adhémar Esmein tient les droits individuels – « patrimoine définitivement acquis au peuple français » depuis 1789 – pour suffisamment garantis par le jeu des institutions républicaines ; Raymond Carré de Malberg, qui tient le « droit naturel » pour une « *contradictio in adjecto* », refuse toute valeur juridique positive à la déclaration de 1789²⁸.

Mais cette thèse est battue en brèche par le catholique libéral Maurice Hauriou, qui tient les Déclarations successives de 1789 jusqu'à 1852 pour « le texte constitutionnel de la constitution sociale » et souhaite voir fonder sur elles un contrôle juridictionnel de constitutionnalité des lois²⁹. Elle est refusée encore plus nettement par un juriste qui n'entretient pourtant aucun lien avec la tradition catholique du droit naturel, Léon Duguit. Ce disciple de Durkheim, qui entend fonder le droit sur le fait objectif et premier de la « solidarité sociale », est un critique résolu du droit naturel et de la métaphysique individualiste qui entache selon lui la Déclaration de 1789. Mais il n'en reconnaît pas moins à celle-ci une « force légale positive » telle que « toute loi contraire aux termes de la Déclaration des droits de 1789 serait une loi inconstitutionnelle »³⁰.

Au même moment, Jaurès montre, en analysant l'action législative de la Révolution française, que le sens de la Déclaration a toujours débordé l'individualisme qui dominait la conscience de ses rédacteurs. « L'idéalisme révolutionnaire » des droits de l'homme a manifesté sa « logique impérieuse » dans le processus qui a conduit les révolutionnaires, au-delà de leurs intentions, voire en dépit d'eux-mêmes, à élargir les droits politiques, limiter le droit de propriété en soumettant le droit d'héritage à un principe égalitaire, abolir l'esclavage, reconnaître enfin que « tout homme a droit à sa subsistance »³¹.

D'emblée le droit humain proclamé par la Révolution avait un sens plus profond et plus vaste que celui que lui donnait la bourgeoisie révolutionnaire. [...] Le lit du fleuve était plus vaste que le fleuve, et il faudra un flot nouveau, le grand flot prolétarien et humain, pour que l'idée de justice enfin soit remplie. C'est le socialisme seul qui donnera à la Déclaration des droits de l'homme tout son sens et qui réalisera tout le droit humain³².

Briser les limites « bourgeoises » de la Déclaration, la refonder sur la base nouvelle de l'idée de « propriété sociale », lui donner son plein sens – c'était pour Jaurès une seule et même chose. Cette assomption des droits de l'homme par le socialisme convergeait avec le mouvement symétrique qu'avait accompli de son côté la pensée républicaine en s'efforçant de fonder l'idée de droit social sur celle des droits individuels. La combinaison entre l'ambition socialiste et l'insistance sur les « droits naturels » dont « nul ne saurait se démettre sans abdiquer sa qualité d'homme » apparaît, dès 1848, dans le *Manuel républicain de l'homme et du citoyen* de Charles Renouvier qui réclame, outre les libertés proclamées en 1789, le « droit au travail » et le « droit à l'assistance ». Sans doute Renouvier, qui a développé de manière systématique, durant toute la seconde moitié du XIX^e siècle, une philosophie d'inspiration kantienne, est-il aujourd'hui injustement oublié ; son œuvre n'en a pas moins eu une influence telle que son ennemi Maurras voyait en lui le maître-penseur de la république³³.

Pour le philosophe Alfred Fouillée, autre parrain de la III^e République, la démocratie devait assurer tout à la fois : « 1. La liberté et l'égalité des droits individuels ; 2. La solidarité organique et volontaire des individus dans l'ensemble³⁴. » Pour cette mouvance de pensée, les droits individuels conquis par la révolution devaient donc se prolonger dans de nouveaux droits, les droits sociaux. Il n'est pas surprenant que, sous l'impulsion de son deuxième président, le député socialiste Francis de Pressensé, la Ligue pour la défense des droits de l'homme et du citoyen ait orienté son action, au-delà de l'affaire Dreyfus, en faveur des droits économiques et sociaux, des droits des colonisés et des droits des femmes.

Il convient donc de ne pas simplement confondre « droits de l'homme » et « droit naturel ». La renaissance du droit naturel qui accompagne la renaissance du thomisme dans l'Église catholique de la seconde moitié du XIX^e siècle s'accompagne d'un refus virulent de l'héritage de la Révolution française. La traduction du droit naturel thomiste dans le vocabulaire des droits de l'homme n'aura lieu que bien plus tard, grâce à des philosophes comme Étienne Gilson ou Jacques Maritain. Inversement, au même moment, la reprise des droits de l'homme s'opère aussi dans des philosophies sociologiques qui tiennent pour absurde l'idée de droit naturel. Ne pas distinguer droits de l'homme et droit naturel, comme le fait Claude

Nicolet dans son étude par ailleurs remarquable³⁵, c'est manquer l'originalité et la force des tentatives menées aussi bien par Duguit que par Jaurès pour fonder les contenus essentiels des droits de l'homme sur une autre base que celle du droit naturel ou du primat des droits subjectifs.

Cela étant, le cas particulier de la France – où ni Bentham ni Burke, contrairement à ce qui se passa en Angleterre, ne devinrent des « classiques » – ne doit pas conduire à nier la part de vérité de la thèse d'une « hibernation » du discours des droits de l'homme au XIX^e siècle et au début du XX^e siècle. La thèse est peut-être plus vraie encore pour l'entre-deux-guerres où l'influence du léninisme et de la révolution russe marginalise le socialisme des droits de l'homme et où, inversement, la défense des droits est régulièrement associée à la liberté de contracter et au droit de propriété³⁶. Aux États-Unis, durant l'ère dite *Lochner* – du nom d'un arrêt de 1905 de la Cour suprême qui déclare inconstitutionnelle une loi de l'État de New York limitant la durée du travail –, l'invocation des droits individuels est une arme aux mains des conservateurs pour refuser toute forme de régulation sociale³⁷, et ce jusqu'à la fin des années 1930. Quand elle traite la question des minorités nationales en termes de droits de l'homme, la Société des nations n'entend par là rien d'autre qu'un vague appel aux États pour le juste traitement des habitants des territoires sous leur contrôle. Quant aux organisations non officielles dédiées aux droits de l'homme, on connaît le jugement cruel de Hannah Arendt en 1951 quand elle évoque les militants des années 1920-1930 :

Toutes les sociétés nées du souci de protéger les droits de l'homme, toutes les tentatives pour obtenir une nouvelle charte de ces droits étaient parrainées par des personnalités marginales [...]. Aucun homme d'État, aucune figure politique de quelque envergure n'aurait pu les prendre au sérieux ; et aucun des partis libéraux ou radicaux d'Europe ne jugeait nécessaire d'inclure dans son programme une nouvelle déclaration des droits de l'homme³⁸.

Mais, même ici, ce diagnostic mériterait d'être relativisé : les travaux récents de Bruno Cabanes ont mis en exergue le rôle pivot joué par la Première Guerre mondiale dans le remplacement discursif de la charité par les droits. Au terme d'une analyse fouillée de l'action transnationale menée dans l'entre-deux-guerres par des associations d'anciens combattants et des juristes pionniers (tel René Cassin), Cabanes conclut que « la transition de

la guerre à la paix au cours des années 1920 fut un moment clé dans l'émergence d'un nouveau sens des droits humains qui devait conduire en son temps à la Déclaration universelle de 1948³⁹ ».

Renouveau du discours des droits de l'homme

Cependant, ce n'est assurément qu'au cours du dernier demi-siècle que les droits de l'homme sont devenus une sorte de *lingua franca* mondiale – notre « dernière religion séculière⁴⁰ » comme l'a dit Élie Wiesel parmi de nombreux autres. Le terme de « religion séculière » – originellement introduit en 1944 par Raymond Aron pour décrire les doctrines totalitaires : la religion « rationaliste, humaniste des socialistes » aussi bien que la religion « irrationaliste, pessimiste, des hitlériens »⁴¹ – est loin d'être anodin. Derrière le choix du mot de « religion » pour qualifier l'emprise contemporaine des droits de l'homme se profile la dénonciation d'une dangereuse confusion du politique et du spirituel, voire d'un nouvel opium du peuple : « La doctrine des droits de l'homme est la dernière en date de nos religions civiles, l'âme d'un monde sans âme, l'illusion d'un monde qui a perdu ses illusions... » écrit ainsi Régis Debray pastichant le jeune Marx⁴².

On peut rester perplexe devant l'équivalence établie par certains, sous le nom vague de religion, entre l'égalité des libertés et la négation de celles-ci par une « idéologie totale ». Quoi qu'il en soit, il n'y a guère de doute que les droits de l'homme imprègnent désormais nos discours (sinon nos pratiques) politiques. C'est alors la question du *moment* d'émergence de ce concept des « droits humains » qui suscite un riche débat historiographique. Ici, la question soulevée n'est pas tant d'ordre philosophique (les droits de l'homme sont-ils universels ? doivent-ils être les fondements de toute action politique légitime ?) que d'ordre historique : *quand* les hommes ont-ils commencé à considérer que les droits de l'homme étaient universels et qu'ils devaient constituer la pierre de touche pour apprécier la légitimité d'une politique ? Sans entrer dans les méandres de la question généalogique, on peut distinguer, avec Devin Pendas, trois écoles : ceux qui en appellent à la fin du XVIII^e siècle, ceux qui se réfèrent au lendemain de la Seconde Guerre mondiale, et ceux qui ciblent plutôt la fin des années 1970⁴³.

L'opinion la plus en vue a longtemps été que la Déclaration d'indépendance de 1776 et la Déclaration de 1789 sont les premières étapes

d'un processus qui culmine au xx^e siècle. Si les droits de l'homme, captés au sein de l'État-nation, ont échoué, c'est pour mieux « réussir à long terme » en raison de l'effet d'engrenage qui confronte les tenants mâles, blancs, chrétiens et propriétaires des Déclarations américaine et française aux revendications d'égalité des droits des Juifs, des femmes, des Noirs, et plus tard des homosexuels⁴⁴. En ce sens, toute l'histoire politique du monde occidental depuis le début du xviii^e siècle aurait pour fil conducteur la dynamique qui inscrit la Déclaration universelle de 1948 dans la droite ligne des principes énoncés en 1789.

Cette histoire fut pourtant loin d'être linéaire. C'est pourquoi, sans nier la filiation entre les Déclarations de la fin du xviii^e et celle de 1948, d'autres auteurs soulignent que l'idée contemporaine des droits de l'homme ne s'est réellement imposée à la conscience universelle qu'à l'occasion de la Seconde Guerre mondiale, et surtout à son lendemain, quand la découverte des camps de la mort a mis en évidence la nécessité d'imposer des limites à la toute-puissance de l'État-nation. L'horreur des atrocités nazies serait la principale raison de la reconnaissance internationale des droits individuels, déjà proclamés comme buts de guerre des Alliés dans la Charte de l'Atlantique de 1941, qui se poursuit avec l'introduction de la notion de crime contre l'humanité à Nuremberg en 1945 et débouche dans la Déclaration universelle des droits de l'homme de 1948⁴⁵.

Or, ce sont ces deux thèses – qui relèveraient d'une même « idolâtrie des origines », selon une expression empruntée à Marc Bloch – que bat en brèche l'ouvrage de Samuel Moyn, *The Last Utopia. Human Rights in History* (2010), qui a rencontré un vaste écho dans le monde anglophone. Pour Moyn, les droits humains n'ont été qu'un élément « périphérique » de la rhétorique déployée tant durant la guerre qu'au lendemain de celle-ci. Et dans la mesure où, selon lui, nulle conscience publique de l'Holocauste n'existait au lendemain du conflit, ils ne peuvent être considérés comme une réponse directe au génocide des Juifs. Ce ne serait pas au milieu des années 1940 mais bien trente ans plus tard – dans la seconde moitié de la décennie 1970 – que les droits humains se seraient imposés au titre de notre « dernière utopie ».

Très loin des célébrations rétrospectives du « moment 1948 », Moyn souligne ainsi que le thème des droits humains n'a occupé qu'une place

marginale dans l'après-guerre. Impuissantes à mobiliser les imaginations ou à susciter un vaste mouvement intellectuel en leur faveur, tant la Déclaration universelle des droits de l'homme de 1948 que la Convention européenne des droits de l'homme de 1950 ne sont que des produits « mineurs » de l'époque. Dès leur proclamation, les droits humains souffriraient d'être confinés à la seule diplomatie des États dans le cadre des Nations unies et de n'être guère revendiqués que par les courants du personnalisme chrétien – eux-mêmes rapidement ralliés à l'anticommunisme et à la seule défense du monde occidental.

Surtout, les droits humains se montrent incapables d'apporter une réponse à la grande alternative de l'heure, à savoir le choix entre un modèle communiste et une économie de marché tempérée par la mise en place de l'État-providence. Dans le même esprit, Moyn récuse l'interprétation de la décolonisation en termes de lutte en faveur des droits humains. Quand les anticolonialistes se réclamaient des droits de l'homme, ils les entendaient dans leur sens initial étroitement articulé à la construction de l'État. Leur but était la souveraineté nationale, et non la défense des prérogatives individuelles ; la suprématie de l'État-nation, et non sa subordination à une loi globale.

Si le mouvement en faveur des droits humains ne date ni de l'après-guerre ni de la décolonisation, comment expliquer leur présente hégémonie planétaire ? Pour Moyn, la raison en est avant tout dans l'échec des autres utopies. Après que l'invasion des troupes soviétiques à Prague et la disparition de Salvador Allende eurent ruiné les espoirs mis en un « socialisme à visage humain », les droits humains se sont imposés au titre d'une moralité provisoire et minimale, située au-dessus et au-delà du politique – ce dont témoigne la trajectoire emblématique d'une organisation telle qu'Amnesty International. Ce n'est donc pas tant la globalisation et l'effritement de l'État-nation qui permettraient de rendre compte du succès des droits de l'homme que l'effondrement d'alternatives politiques globales. La neutralité des droits humains – qui avait conduit à leur marginalisation dans l'après-guerre, à l'heure où il importait de prendre parti – permettrait d'expliquer leur percée à la fin des années 1970, à un moment où le nouveau climat idéologique se prêtait aux prétentions de transcender le politique.

On serait tenté ici de mettre en regard du livre de Moyn l'ouvrage exactement contemporain du politiste Andrew Vincent qui, de façon plus conventionnelle, considère la « découverte » du génocide des Juifs, la décolonisation et la guerre froide comme les principaux moteurs d'une émergence progressive d'un langage transnational des droits⁴⁶. Sans doute la thèse tranchée de Moyn selon laquelle la « prise de conscience » du génocide ne daterait que de la fin des années 1970 mériterait-elle d'être nuancée au regard de travaux récents, tels ceux de François Azouvi pour le cas français, qui montrent que, contrairement à une idée reçue, l'extermination des Juifs n'a pas été, à la Libération, recouverte d'une chape de plomb mais a fait immédiatement l'objet d'une véritable réflexion intellectuelle⁴⁷.

Certes, montrer que la « prise de conscience » du génocide fut bien plus précoce que ne l'affirme Moyn ne suffit pas à invalider sa thèse selon laquelle le discours des droits de l'homme ne s'est réellement imposé que dans les années 1970. D'autant plus qu'il semble effectivement acquis que, si débat il y a bien eu, il « n'a pas suffi à empêcher le refoulement du crime dans l'espace public⁴⁸ ». Reste que la thèse d'une sorte de « big bang⁴⁹ » faisant surgir les droits humains quasiment de nulle part en 1977 ne résiste guère à une analyse approfondie. Tant du côté des historiens que des juristes, plusieurs auteurs se sont attachés à souligner la « myopie » et le caractère « américano-centré » de l'argument en multipliant les exemples d'usages faits des droits de l'homme dans les années 1940, 1950 et 1960⁵⁰. Sans prétendre trancher ici ce débat historiographique, on peut estimer avec Philip Alston que l'ouvrage de Moyn trahit à tout le moins une « réticence à reconnaître le pouvoir des idées avant qu'elles n'atteignent un seuil de reconnaissance élevé⁵¹... ».

Droits de l'homme et droits humains : un simple air de famille ?

Au-delà de leurs divergences sur le moment d'émergence des droits humains, Andrew Vincent et Samuel Moyn se rejoignent cependant pour nier l'existence d'une filiation, même indirecte, entre les « droits de l'homme » proclamés à la fin du XVIII^e siècle et les « droits humains » qui se sont imposés dans la seconde moitié du XX^e siècle. Il existerait bien quelques « airs de famille⁵² » entre les deux concepts, mais ce serait, pour eux, une erreur de considérer que les « droits humains » ne sont que notre façon contemporaine de parler le vieux langage des droits de l'homme. 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 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 droits⁵³.

Pourtant, la ligne de démarcation rigide tracée par ces auteurs entre les « droits humains » (terme qui ne s'est pas imposé en français – ce qui n'est pas un indice insignifiant) et les « droits de l'homme », conçus comme deux universalismes distincts et concurrents⁵⁴, prête pour le moins à discussion. Certes, il est vrai qu'il n'y a pas d'équivalence stricte entre les uns et les autres et que l'internationalisation des droits individuels proclamés à la fin du XVIII^e siècle est un phénomène récent – qu'il date de l'après-guerre ou de la fin des années 1970. Mais de là à considérer les « droits de l'homme et du citoyen » et les « droits humains » comme deux concepts hétérogènes, il y a un pas trop vite franchi. Comme le note Bruce Robbins, le souci légitime d'historiciser les droits de l'homme, en opposition à un essentialisme insensible aux contextes, finit par conduire à une forme paradoxale de déshistoricisation : en refusant de reconnaître la multiplicité conflictuelle des stratégies politiques qui les mobilisent à chaque époque,

ainsi que la dynamique historique qui déborde leurs incarnations institutionnelles, on essentialise le rapport des droits de l'homme à leur contexte⁵⁵. Prétendre que les droits de l'homme ne visaient qu'à la construction d'une citoyenneté intra-étatique, tandis que les droits humains concerneraient l'humanité par-delà les frontières nationales, suppose des simplifications très expéditives.

D'une part, la nouvelle « révolution des droits de l'homme » engagée depuis la fin des années 1970 n'a pas eu pour objectif exclusif d'imposer une norme internationale aux actions des États. Elle a conduit à définir nombre de luttes sociales – celles des femmes, des homosexuels, des consommateurs... – en termes de « droits nouveaux » à conquérir au sein des États établis. En ce sens, elle a aussi contribué à une forme de réinvention de la citoyenneté « nationale » par une modification des frontières entre le public et le privé, entre l'universel et le particulier, comme l'ont notamment montré les travaux de Claude Lefort, de Jacques Rancière ou d'Étienne Balibar. Les normes invoquées par les mouvements internationaux en faveur des droits de l'homme dérivent d'ailleurs de traités signés par les États – lesquels restent, à l'heure actuelle, les principaux maîtres d'œuvre de leur respect – et les acteurs les plus visibles des luttes en faveur des « droits humains » sont ceux qui s'inscrivent dans une sphère domestique, que ce soit en Ukraine, en Chine ou en Égypte, et non les militants d'Amnesty International ou de Human Rights Watch⁵⁶. Curieusement, Moyn ne semble envisager l'essor des droits humains que sous l'angle d'un devoir nouveau d'empathie vis-à-vis d'une humanité souffrante, et donc seulement du point de vue de leurs implications pour nos pratiques transnationales.

Inversement, peut-on limiter la portée des « droits de l'homme » proclamés à la fin du XVIII^e siècle à la seule volonté d'établir un État souverain ? Le fait qu'ils aient été conçus et incarnés au sein d'un espace clos – ce dont témoigne l'article 3 de la Déclaration de 1789 : « Le principe de toute souveraineté réside essentiellement dans la nation » – n'enlève rien au fait qu'ils visaient aussi à fixer des limites au pouvoir de l'État ainsi établi. Il est d'ailleurs difficile, à vrai dire, d'attribuer *une* visée à un texte qui résulta d'un compromis entre acteurs politiques de tendances divergentes, qui portait en lui des tensions irrésolues que le cours de la Révolution ne cessa de faire apparaître, et qui suscita, à une vitesse qui

stupéfia ses acteurs, des conséquences imprévisibles qui débordaient leurs intentions initiales. Comme le souligne Jaurès en commentant les effets immaîtrisables de l'affirmation de l'article 1 que « les distinctions sociales ne peuvent être fondées que sur l'utilité commune » :

La notion de *l'utilité publique*, introduite dans le code bourgeois pour limiter le droit absolu de la propriété individuelle, va se transformant et s'élargissant à mesure que se transforme la société elle-même. Les révolutionnaires bourgeois de la Constituante se seraient révoltés, en 1789, si on leur avait dit que l'article inséré par eux dans la Déclaration des Droits serait invoqué trois ans plus tard par les révolutionnaires bourgeois de la Convention pour justifier l'établissement du maximum, la taxation universelle des denrées, c'est-à-dire l'expropriation universelle de l'échange, cette part essentielle de la propriété individuelle⁵⁷.

Comme le note très justement Eric Weitz, Samuel Moyn surimpose l'épuration d'une antithèse logique (entre les droits de l'homme comme projet d'un corps politique et les droits humains comme humanitarisme compassionnel) à une réalité historique qui est bien plus désordonnée ou confuse (« messy ») – pour ne pas dire contradictoire ou *dialectique*. Il y a ainsi quelque chose de trompeur à opposer des « droits humains » contemporains, dont on exagère le caractère antipolitique, à des « droits de l'homme » classiques qu'on rabat sur un projet d'État-nation, en oubliant que les révolutionnaires ont hérité de la monarchie la forme nationale et ont proclamé les droits de l'homme pour *démocratiser* cette forme – selon un geste qui n'allait pas de soi, puisque l'idée républicaine et l'idée nationale se sont avérées n'être pas simplement congruentes.

C'est ce que Burke comprit immédiatement, lui qui ne cessa d'approfondir, jusqu'à lui donner sa forme la plus virulente dans ses *Lettres sur une paix régicide* de 1796-1797, la thèse polémique selon laquelle les droits de l'homme étaient une *idée antinationale*, une idée incompatible, non seulement avec la coexistence pacifique des nations, mais avec leur existence même. De Joseph de Maistre à Maurras ou Carl Schmitt, la pensée contre-révolutionnaire a indéfiniment brodé sur ce grief⁵⁸ : elle a reproché aux droits de l'homme de dissoudre les différences nationales dans l'idée démocratique et d'abolir ainsi toute frontière entre guerre étrangère et guerre civile en raison de la prétention du « parti des droits de l'homme » à être le « parti du genre humain ».

Il est vrai que la tension entre l'idée des droits de l'homme et l'idée de la nation n'a jamais pris, au cours du XIX^e siècle, la forme d'une contradiction ouverte – bien qu'il y ait toujours eu des esprits, tel Durkheim, pour dénoncer le « concept de nation » comme une « idée mystique obscure », annoncer le dépérissement inévitable de la forme nationale et réclamer que, dans l'attente de ce dépérissement, le patriotisme se pense « comme une petite partie du cosmopolitisme »⁵⁹. Durkheim ne proposait cependant aucun modèle politique alternatif susceptible de remplacer la nation dont il souhaitait le dépassement. Au même moment, Jaurès ne concevait pas que l'internationalisme pût aller au-delà d'un rapport pacifique entre « organismes nationaux » indépendants : « C'est la nation qui, longtemps encore, fournira le cadre historique du socialisme, le moule d'unité où sera coulée la justice nouvelle⁶⁰. »

Mais le constat de la force historiquement contraignante de la formation ne signifiait pas l'absence de toute conscience de la signification cosmopolite des droits de l'homme – signification qu'avait dégagée Kant en 1795 dans ce qui fut le premier de ses textes à être traduit en français, sous le titre de *Projet de paix perpétuelle*, en 1796. Sans doute le cosmopolitisme révolutionnaire avait-il des formes sommaires, difficilement comparables à la complexe articulation kantienne entre droit national, droit international et droit cosmopolitique⁶¹. L'existence de ce cosmopolitisme n'en montre pas moins que l'idéal des droits de l'homme visait à transcender les communautés d'origine.

L'idée que les droits de l'homme sont de tous les temps et de tous les pays « revient comme un leitmotiv dans les interventions des orateurs à l'Assemblée nationale⁶² ». Elle prend une forme virulente chez Anacharsis Cloots, qui pose en principe que, puisque « les droits de l'homme s'étendent sur la totalité des hommes », « nous formons une confédération d'individus ; toute autre masse ou corporation que celle du genre humain est inadmissible »⁶³. Objectera-t-on que Cloots est une figure trop radicale pour être significative ? Qu'on se tourne alors vers Volney, qui ne fut ni un terroriste ni un « enragé ». Son livre *Les Ruines*, en 1791, culmine dans la vision d'un « immense congrès des peuples » où toutes les races décident d'avoir l'égalité et la liberté pour seule loi. Volney pronostique la venue

prochaine d'un âge où une autorité internationale indépendante assurera le respect des droits de l'homme :

Il s'établira de peuple à peuple *un équilibre de forces* qui, les contenant tous dans le respect de leurs droits réciproques, fera cesser leurs barbares usages de guerre, et *soumettra à des voies civiles le jugement de leurs contestations* ; et l'espèce entière deviendra une *grande société*, une même *famille* gouvernée par un même esprit, par de communes lois⁶⁴.

On le voit : chez Moyn, le souci d'éviter l'anachronisme et de s'opposer à la « distorsion du passé pour servir le présent⁶⁵ » conduit à balayer d'un revers de la main des filiations qui ne sont pas que sémantiques. Il ne s'agit pas de nier que les années 1970 marquent un réel tournant dans le recours au discours des droits de l'homme, un succès qui a partie liée avec l'épuisement des grandes idéologies, la prolifération des initiatives issues de 1968, l'horreur éprouvée dans l'après-coup à l'égard des totalitarismes soviétique et maoïste, le refus des régimes tortionnaires un temps soutenus par Nixon et Kissinger en Amérique latine. Mais plutôt que de voir dans ce recours un phénomène radicalement nouveau, on peut aussi considérer que c'est au cours de cette décennie que les droits de l'homme « ont retrouvé la dimension contestataire et subversive qui était la leur en 1789 et qui s'était progressivement estompée, soit parce qu'ils paraissaient chose acquise, soit parce que la marche vers un avenir radieux semblait devoir emprunter d'autres voies⁶⁶ ».

Pour autant, il serait injuste d'oublier que le travail de Moyn s'inscrit dans la veine de celui d'autres historiens, tels que le Belge Pieter Lagrou, qui refusent de voir leur discipline instrumentalisée par une forme d'injonction mémorielle, au risque de faire de l'histoire une « berceuse » rejetant le passé – réputé n'être qu'autoritarisme, fascisme et esclavage – pour mieux légitimer le temps présent – supposé tout entier dédié au triomphe de la démocratie et des droits de l'homme. On ne peut que saluer ce vigoureux rappel que l'histoire est une méthode d'investigation critique et non un « outil pédagogique servant à inculquer la supériorité de notre modèle de société⁶⁷ ». Il est difficile de ne pas partager l'irritation de ceux qui craignent que, « institutionnalisée et neutralisée », la mémoire de l'Holocauste ne devienne « la caution éthique d'un ordre occidental qui perpétue l'oppression et l'injustice »⁶⁸.

Mais on doit constater aussi que le souci de ces nouveaux historiens de se défaire de la « grammaire complaisante des droits de l'homme⁶⁹ » entre en résonance avec une des formes de la critique de l'usage des droits de l'homme en philosophie politique. Comme l'écrit Pieter Lagrou, qui approuve sans réserve le diagnostic de Moyn selon lequel il faut rigoureusement distinguer les « droits de l'homme et du citoyen des révolutions nationales » des « droits de l'homme » proclamés par les Nations unies en 1948 ou définis dans l'Acte final d'Helsinki en 1975 :

Le mouvement des droits civiques était porteur d'un projet de société ; une histoire émancipatoire d'un objectif de participation politique. À quel projet politique correspond le discours des droits de l'Homme (en fait un discours sur leurs violations exclusivement) ? Il s'agit d'un projet rétrospectif, fait de torts à redresser, de réparations à obtenir, du retrait du politique sans aucun engagement pour le présent ou pour l'avenir au-delà de la satisfaction immédiate de revendications catégorielles⁷⁰.

Un tel diagnostic peut contribuer à renforcer l'idée que nos nouveaux « droits humains » sont une forme d'utopie antipolitique et moralisatrice. L'argument étaye, fût-ce involontairement, celui selon lequel le « sacre contemporain des droits de l'individu » se ramènerait, comme l'écrit Marcel Gauchet, à exploiter « l'inhérence des droits à la personne contre l'appartenance du citoyen, au lieu d'étayer l'une par l'autre comme dans la version républicaine d'origine⁷¹ ». Robin Blackburn considère ainsi *The Last Utopia* comme la « reprise, adaptée à une ère post-Irak », des mouvements intellectuels opérés trente ans plus tôt à Paris⁷².

L'ironie étant que cette validation de la critique politique des droits de l'homme menée par Marcel Gauchet néglige le diagnostic historique qu'il avait lui-même porté au terme d'une étude serrée des conflits théoriques qui avaient traversé l'élaboration des Déclarations de 1789, 1793 et 1795 : le fait que « l'impératif des droits de l'homme s'est définitivement dissocié des formes politiques auxquelles il fut lié depuis la Révolution » ne signifie pas que nous avons changé d'impératif, mais que la crise de l'État-nation nous « ramène [...] aux dilemmes qui furent ceux de l'expérience d'origine »⁷³.

Notes

[1.](#) N. Truong, « Vers un “printemps” anti-Mai 68? », *Le Monde*, 25 mai 2013, p. 20. Sur ce thème et dans le même numéro, voir les contributions de L. Bantigny, F. Cusset, J.-P. Le Goff et C. Delsol.

[2.](#) A. Finkielkraut, *Causeur*, n^o 3, juin 2013, p. 35.

[3.](#) Pour un relevé de quelques occurrences de cette expression utilisée à droite comme à gauche, voir F. L'Yvonnet, « Du droit-de-l'homme », *Human Rights and their Possible Universality*, Rio de Janeiro, Academy of Latinity, 2009, p. 207-219.

[4.](#) J.-C. Milner, *Les Penchants criminels de l'Europe démocratique*, Lagrasse, Verdier, 2003, p. 41-46 et 92-94.

[5.](#) *Ibid.* Comme le note Jacques Rancière (*La Haine de la démocratie*, Paris, La Fabrique, 2005, p. 36), l'argumentaire de Milner a le mérite de résumer « au plus court l'abondante littérature » de dénonciation de l'individualisme démocratique.

[6.](#) L. Henkin, *The Age of Rights*, New York, Columbia University Press, 1990, p. XVIII.

[7.](#) *Ibid.*

[8.](#) J. Waldron, « The decline of Natural Right », *New York University Public Law and Legal Theory Working Papers*, n^o 143, 2009, p. 8, renvoyant à G. H. Sabine, *A History of Political Theory*, 3^e éd., New York, Holt, Rinehart & Winston, 1961, p. 542.

[9.](#) J. Waldron, « The decline of Natural Right », art. cité, p. 11.

[10.](#) *Ibid.*, p. 16.

[11.](#) G. Mazzini, *Doveri dell'Uomo*, Londres, 1860 – *The Duties of Man*, Londres, 1862, p. 4-8, 10-12, 19, 25-27, 38.

[12.](#) J. Waldron, « The decline of Natural Right », art. cité, p. 16.

[13.](#) S. Moyn, « Plural cosmopolitanisms and the origins of human rights », in C. Douzinas et C. Gearty (dir.), *The Meaning of Rights. The Philosophy and Social Theory of Human Rights*, Cambridge, Cambridge University Press, 2014, p. 208.

[14.](#) T. Judt, « Rights in France. The etiolation of a political language », *La Revue Tocqueville*, 1993, vol. XIV, n^o 1, p. 67-108.

[15.](#) A. de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique*, t. I, Paris, Gallimard, 1986, p. 557. Il est donc réducteur d'écrire, comme le fait Moyn, que Tocqueville considérerait les droits comme un simple élément parmi d'autres sur une longue liste d'instruments destinés à préserver la liberté (« Plural cosmopolitanisms and the origins of human rights », *loc. cit.*, p. 208).

[16.](#) Voir notamment R. Blackburn, *The American Crucible. Slavery, Emancipation and Human Rights*, Londres, Verso, 2011, et J. Martinez, *The Slave Trade and the Origins of*

International Human Rights, New York, Oxford University Press, 2012.

17. Voir les nombreux travaux de Serge Audier sur cette question, notamment *Le Socialisme libéral*, Paris, La Découverte, 2006.

18. Dans une lettre à Engels du 4 novembre 1864, Marx dit avoir été contraint d'introduire « deux phrases “duty” and “right” », mais les avoir « placées de façon à ce qu'elles ne puissent pas nuire ».

19. R. Blackburn, « Reclaiming human rights », *New Left Review*, n° 69, 2011, p. 137.

20. G. Jellinek, *Die Erklärung der Menschen und Bürgerrechte*, Leipzig, Duncker & Humblot, 1895 – *La Déclaration des droits de l'homme et du citoyen. Contribution à l'étude du droit constitutionnel moderne*, trad. G. Fardis, Paris, Fontemoing, 1902 ; É. Boutmy, « La Déclaration des droits de l'homme et M. Jellinek », *Annales de l'École libre des sciences politiques*, 1902, t. XVII, p. 415 sq., repris dans *Études politiques*, Paris, Armand Colin, 1907, p. 117-182 ; G. Jellinek, « La Déclaration des droits de l'homme et du citoyen. Réponse à M. Boutmy », *Revue du droit public et de la science politique*, t. XVIII, n° 6, 1902, p. 385-400.

21. Sur cette querelle, voir M. Thomann, « Origines et sources doctrinales de la Déclaration des droits », *Droits*, n° 8, 1988 ; *La Déclaration de 1789*, Paris, PUF, 1988, p. 55-70 ; F. Saint-Bonnet, « Regards critiques sur la méthodologie en histoire constitutionnelle. Les destinations téléologiques des options épistémologiques », *Jus Politicum*, n° 2, 2009, <www.juspoliticum.com/Regards-critiques-sur-la.html>.

22. G. Jellinek, « La Déclaration des droits de l'homme et du citoyen », art. cité, p. 386. « Le principe de cet événement considérable, écrit Jellinek, c'est la reconnaissance officielle des droits de l'homme en face des droits de l'État. »

23. A. Aulard, *Histoire politique de la Révolution française*, Paris, Armand Colin, 1926 [1901], p. 782, cité par F. Gauthier, *Triomphe et mort du droit naturel en Révolution. 1789-1795-1802*, Paris, PUF, 1992, p. 113.

24. Voir P. Birnbaum, *Le Moment antisémite. Un tour de la France en 1898*, Paris, Fayard, 1998.

25. C. Nicolet, *L'Idée républicaine en France*, Paris, Gallimard, 1982, p. 357.

26. J. Waldron, « The decline of Natural Right », art. cité, p. 29 ; S. Moyn, « Plural cosmopolitanisms and the origins of human rights », *loc. cit.*, p. 208.

27. Il faudrait ajouter à cette liste Jules Michelet. Son *Histoire de la Révolution française* est aussi bien un essai de philosophie politique – même si c'est à un degré moindre que le livre d'Edgar Quinet, *La Révolution*, dont Claude Lefort a montré l'importance théorique (« Edgar Quinet : la Révolution manquée », in *Essais sur le politique*, Paris, Seuil, 1986, p. 140-161).

28. A. Esmein, *Éléments de droit constitutionnel*, Paris, Larose, 1896, p. 369-390 ; R. Carré de Malberg, *Contribution à la théorie générale de l'État*, Paris, Dalloz, 2004 [1920-1922], I, p. 238-243, II p. 578-582.

29. M. Hauriou, *Précis de droit constitutionnel*, Paris, Sirey, 2^e éd., 1929 [1923], p. 625.

30. L. Duguit, *Manuel de droit constitutionnel*, 1^{re} éd., Paris, Fontemoing, 1907, p. 8 sq et 485. Pour une vue synthétique de ces discussions, voir C. Nicolet, *L'Idée républicaine en France*, op. cit., p. 333-374.

31. J. Jaurès, *Histoire socialiste*, t. I, Paris, Rouff, 1901, p. 381, 479.

32. J. Jaurès, *Études socialistes*, Paris, Cahiers de la Quinzaine, 1901, p. 137.

33. « Le “spirituel” de la France est dirigé par le cénacle de M. Renouvier » (Charles Maurras, article de 1903 repris dans *La Démocratie religieuse*, Paris, Nouvelle Librairie nationale, 1921, p. 310). Sur Renouvier, voir M.-C. Blais, *Au principe de la République. Le cas Renouvier*, Paris, Gallimard, 2000.

34. A. Fouillée, *La Démocratie politique et sociale en France*, Paris, Alcan, 1910, p. 19.

35. C. Nicolet ne voit dans la doctrine du droit social de Duguit qu'un « détour qui lui fait retrouver, sous le nom de “norme sociale”, une forme de droit naturel – ce qu'il refuse bien entendu de reconnaître » (*L'Idée républicaine en France*, op. cit., p. 352). Il n'y a pourtant aucune raison de ne pas prendre la tentative de Duguit pour ce qu'elle est : une fondation des droits individuels sur un principe de « solidarité sociale » qui n'est pas jusnaturaliste.

36. À nouveau, ce constat doit être nuancé. Voir l'excellente recension de E. Weitz, « Samuel Moyn and the new history of human rights », *European Journal of Political Theory*, vol. 12, n^o 1, 2013, p. 84-93.

37. S. Moyn, *The Last Utopia. Human Rights in History*, Cambridge, Harvard University Press, 2010, p. 30.

38. H. Arendt, *Les Origines du totalitarisme*, trad. coll., Paris, Gallimard, « Quarto », 2002, p. 594.

39. B. Cabanes, *The Great War and the Origins of Humanitarianism 1918-1924*, Cambridge, Cambridge University Press, 2014, p. 308.

40. É. Wiesel, « A tribute to human rights », in Y. Danieli et al. (dir.), *The Universal Declaration of Human Rights : Fifty Years and Beyond*, Amityville, Baywood, 1999, p. 3, cité par M. Ignatieff, *Human Rights as Politics and Idolatry*, Princeton, Princeton University Press, 2001.

41. R. Aron, « L'avenir des religions séculières » (*La France libre*, 15 juillet 1944), in *Une histoire du XX^e siècle*, anthologie établie par C. Bachelier, Paris, Perrin, 2012, p. 236 et 244. Voir aussi E. Voegelin, *Les Religions politiques*, trad. J. Schmutz, Paris, Cerf, 1994 [1938]. Pour une histoire de ce concept, voir M. Angenot, *Le Siècle des religions séculières*, *Discours social*, vol. 38, 2014.

42. R. Debray, *Que vive la République*, Paris, Odile Jacob, 1989, p. 173.

43. D. Pendas, « Towards a new politics ? On the recent historiography of human rights », *Contemporary European History*, vol. 21, n^o 1, 2012, p. 95-111.

44. L. Hunt, *The French Revolution and Human Rights. A Brief Documentary History*, Bedford, St Martin's, 1996, p. 3.

[45.](#) D. Lochack, *Les Droits de l'homme*, Paris, La Découverte, 2005, p. 48. Voir L. Henkin, *The Age of Rights*, *op. cit.*, et J. Mahoney, *The Challenge of Human Rights. Origins, Development, Significance*, Oxford, Blackwell, 2007.

[46.](#) A. Vincent, *The Politics of Human Rights*, Oxford, Oxford University Press, 2010.

[47.](#) F. Azouvi, *Le Mythe du grand silence. Auschwitz, les Français, la mémoire*, Paris, Fayard, 2012.

[48.](#) E. Traverso, *La Fin de la modernité juive*, Paris, La Découverte, 2013, p. 155.

[49.](#) Selon l'expression de P. Alston pour caractériser la thèse de Moyn. P. Alston, « Does the past matter ? On the origins of human rights », *Harvard Law Review*, vol. 126, 2013, p. 2074.

[50.](#) Voir, outre P. Alston, E. Weitz, « Samuel Moyn and the new history of human rights », art. cité. Pour une critique de Moyn davantage centrée sur le XIX^e siècle, voir R. Blackburn, « Reclaiming human rights », *New Left Review*, n^o 69, 2011, p. 126-138.

[51.](#) P. Alston, « Does the past matter ? », art. cité, p. 2073.

[52.](#) A. Vincent, *The Politics of Human Rights*, *op. cit.*, p. 119.

[53.](#) S. Moyn, *The Last Utopia*, *op. cit.*, p. 30.

[54.](#) S. Moyn, « Plural cosmopolitanisms and the origins of human rights », *loc. cit.*, p. 210.

[55.](#) B. Robbins, « Sartre, Rancière, and the cause of the other », in C. Douzinas et C. Gearty (dir.), *The Meaning of Rights*, *op. cit.*, p. 254-257.

[56.](#) P. Alston, « Does the past matter ? », art. cité, p. 2072. Voir aussi J. Cohen, *Globalization and Sovereignty. Rethinking Legality, Legitimacy and Constitutionalism*, Cambridge, Cambridge University Press, 2012, p. 217.

[57.](#) J. Jaurès, *Études socialistes*, *op. cit.*, p. 235-236.

[58.](#) Voir les chapitres 2, 4 et 6.

[59.](#) É. Durkheim, *Débat sur le nationalisme et le patriotisme* (1905), *Textes III*, Paris, Minuit, 1975, p. 178-186 ; *Leçons de sociologie* (1898-1900, posth.), Paris, PUF, 1950, p. 100-109. Rappelons que Proudhon et Comte pensaient que l'État-nation avait fait son temps.

[60.](#) J. Jaurès, *Études socialistes*, *op. cit.*, p. 130.

[61.](#) Voir J.-M. Ferry, *Europe, la voie kantienne*, Paris, Cerf, 2005.

[62.](#) D. Lochack, *Les Droits de l'homme*, *op. cit.*, p. 21. La même remarque vaut pour la révolution américaine. Voir G. Wood, « The origins of the American Bill of Rights », *La Revue Tocqueville*, vol. XIV, n^o 1, 1993, p. 38.

[63.](#) A. Cloots, *Bases constitutionnelles de la république du genre humain* (1793), in *Écrits révolutionnaires. 1790-1794*, présentés par Michèle Duval, Paris, Champ libre, 1979, p. 476 et 500.

- [64.](#) C.-F. Volney, *Les Ruines*, Paris, 1791, p. 148, 114-115.
- [65.](#) S. Moyn, « On the genealogy of morals », *The Nation*, 16 avril 2007.
- [66.](#) D. Lochack, *Les Droits de l'homme*, *op. cit.*, p. 3.
- [67.](#) P. Lagrou, « De l'histoire du temps présent à l'histoire des autres. Comment une discipline critique devint complaisante », *Vingtième Siècle*, n° 118, 2013, p. 117.
- [68.](#) E. Traverso, *La Fin de la modernité juive*, *op. cit.*, p. 167.
- [69.](#) P. Lagrou, « De l'histoire du temps présent à l'histoire des autres », art. cité, p. 117.
- [70.](#) *Ibid.*, p. 112.
- [71.](#) M. Gauchet, *La Religion dans la démocratie*, Paris, Gallimard, « Folio », 1998, p. 111.
- [72.](#) R. Blackburn, « Reclaiming human rights », art. cité, p. 129.
- [73.](#) M. Gauchet, *La Révolution des droits de l'homme*, Paris, Gallimard, 1989, p. XXV.

Les critiques des droits de l'homme dans la pensée contemporaine

Les droits de l'homme « ne sont pas un bon sujet pour la philosophie politique » car « ils ne soulèvent pas d'enjeux théoriques réellement intéressants ». Voilà ce qu'estimait, il y a une trentaine d'années, le professeur de Princeton, Charles Beitz, qui raconte l'anecdote dans un ouvrage récent consacré à... l'idée des droits de l'homme¹. Une façon de dire que le jugement ne tiendrait plus. Car, dans l'intervalle, ceux-ci sont redevenus un sujet d'intérêt philosophique essentiel.

La publication de *Théorie de la justice* par John Rawls (1971) a marqué la renaissance de grandes théories politiques qui évaluent les exigences sociales en termes de droits individuels plutôt qu'en fonction de l'utilité générale, du sens de l'histoire ou de l'intégrité du corps politique. Les droits fondamentaux sont alors devenus le point nodal des débats sur la justice politique, au point de se voir parfois accorder une supériorité normative vis-à-vis de toute autre considération politique. Des adeptes d'une intervention publique minimale, tel le libertarien Robert Nozick, ouvrent leurs ouvrages par l'affirmation que les droits individuels sont d'une telle portée qu'ils jettent un doute préalable quant à la légitimité même de l'État². Les sociaux-démocrates leur répondent sur le même terrain en faisant valoir qu'eux seuls prennent les droits « au sérieux³ » dans la mesure où les citoyens ne peuvent exercer ces droits à égalité de chances sans jouir d'une forme d'indépendance dans leur environnement social et économique⁴.

On peut cependant affirmer l'importance des droits sans souscrire à l'interprétation selon laquelle un droit « l'emporte » par définition sur toute

autre considération. Comme l'a souligné Amartya Sen, « prendre les droits au sérieux nous impose de reconnaître qu'il serait mauvais – parfois terrible – qu'ils soient violés. Mais la reconnaissance d'une revendication en tant que droit ne nous contraint pas à postuler qu'elle doit toujours l'emporter sur tout argument allant en sens contraire (fondé par exemple sur le bien-être ou sur une liberté non comprise dans ce droit) ». Sen fait ainsi de la quête des droits humains un processus discursif permanent en soulignant que « la viabilité de revendications éthiques qui prennent la forme de droits humains dépend en dernière analyse de la présomption qu'elles survivraient à une discussion sans entrave »⁵. Avant lui, Jürgen Habermas avait tenté de répondre à l'« éclipse du processus démocratique » opéré par le paradigme libéral en développant sa célèbre thèse de la co-originarité de l'autonomie privée (libertés fondamentales) et de l'autonomie publique (droits politiques). Dans cette perspective, les droits de l'homme sont la précondition et la garantie de la délibération collective, laquelle est, en retour, seule à même de garantir le libre exercice de l'ensemble des libertés fondamentales⁶.

En France, les écrits théoriques sur les droits de l'homme se sont également multipliés depuis le début des années 1980 après une longue période de discrédit dans les discours dominants, notamment dans la mouvance marxiste (mais pas seulement⁷). 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 droits⁸, et donc à la tension entre leurs prémisses individualistes et les nécessités de la vie collective.

Le contexte de ce renouveau d'intérêt pour les droits de l'homme est connu. La réhabilitation de l'individu est d'abord un héritage de Mai 68 et de l'émergence de mouvements sociaux revendiquant de nouveaux droits : droits des femmes, des homosexuels, des prisonniers... L'engagement militant et la promotion de nouvelles subjectivités politiques ne permettent plus de maintenir dans son caractère unilatéral l'attaque structuraliste et poststructuraliste contre le « sujet » : « À la fin des années 1970, la "renaissance du sujet" devint un *topos* omniprésent⁹. »

L'évolution de Michel Foucault a ici valeur emblématique : tandis que son ancien ami Gilles Deleuze continue à nier la pertinence de la notion de sujet et refuse d'endosser le langage des droits de l'homme, l'auteur de *Surveiller et punir*, sans céder sur sa critique de l'humanisme ni sur ses analyses de la production sociale des « sujets » par les assujettissements des « disciplines » ou des modes de « gouvernementalité », met de plus en plus nettement l'accent, dans la période 1978-1984, sur les « pratiques de soi » par lesquelles le sujet se transforme lui-même et peut déjouer la domination au sein même des rapports de pouvoir. Tout en soulignant les limites de la notion de « sujet de droit », Foucault insiste sur la part de liberté dont dispose le sujet en tant qu'il est un « rapport à soi et à l'autre » susceptible de prendre différentes formes. Foucault, qui soutient le courant antitotalitaire, préfère parler des « droits des gouvernés », mais il ne récuse pas le lexique des « droits de l'homme »¹⁰.

Ce courant antitotalitaire avait reçu une impulsion décisive de la traduction, en 1974, de *L'Archipel du Goulag* d'Alexandre Soljenitsyne, livre dont l'impact en France fut sans équivalent et imposa la dissidence comme la figure du moment. Comme l'a montré Michael Christofferson, ce n'est pas tant le contenu – largement connu – de l'ouvrage de Soljenitsyne qui « réveilla » les intellectuels français que les attaques du Parti communiste français contre l'auteur, et surtout la perspective de voir les communistes prendre le dessus dans l'Union de la gauche mise en place par François Mitterrand en vue des élections de 1978¹¹. Combinés au choc causé par le génocide cambodgien et l'exode des *boat people* vietnamiens (choc que devaient prolonger l'invasion soviétique de l'Afghanistan et les luttes de Solidarność), ces enjeux de politique intérieure conduisent une génération d'intellectuels engagés à tenir les droits de l'homme pour « l'alpha et l'oméga » de toute forme d'engagement politique¹².

C'est le moment où surgissent, sur les écrans de télévision et dans les colonnes des hebdomadaires, de jeunes figures médiatiques, tels Bernard-Henri Lévy ou André Glucksmann, rapidement baptisés « nouveaux philosophes ». La « nouvelle philosophie » incarne ce que Julian Bourg a décrit comme le « tournant éthique des années 1970 » ou « le virage dépolitisant vers la dissidence éthique »¹³. Attachés à cultiver la figure du rebelle opposé à l'État, ces auteurs (très différents en maints aspects) convergent sur un certain nombre de thèmes, tels que la défense des droits

de l'homme, la réhabilitation de l'individu, voire le « rejet de la politique en tant que telle¹⁴ » dans la mesure où ils identifient toute forme de pouvoir avec une volonté de domination qui culminerait logiquement dans le monde administré du Goulag.

Or, c'est justement cette lecture « morale » des droits fondamentaux que bat en brèche, à la fin des années 1970, l'article séminal de Claude Lefort, « Droits de l'homme et politique¹⁵ ». Né en 1924, fondateur, avec Cornelius Castoriadis, de la revue *Socialisme ou Barbarie*, Claude Lefort est un des intellectuels français ayant le plus précocement et le plus lucidement affronté le fait totalitaire. *Un homme en trop*, qu'il publie en 1975, est un commentaire de *L'Archipel du Goulag*. Mais c'est bien la pensée politique que Lefort entend réhabiliter contre la tentation de s'abandonner à une vulgate qui confondrait systématiquement pouvoir et oppression. S'il reconnaît aux nouveaux philosophes le mérite d'avoir donné un large écho aux témoignages des dissidents, il refuse une position de survol qui, en dénonçant l'État comme une puissance universelle d'oppression, ramène à une différence de degré la différence de nature entre démocratie et totalitarisme et s'avère incapable de penser l'institution politique du social¹⁶.

Lefort souligne ainsi que la défense inconditionnelle des droits de l'homme au nom d'une religion de la résistance à tous les pouvoirs partage avec le marxisme « un refus pur et simple de penser le politique ». Au-delà du cas des nouveaux philosophes, une même « impuissance à concevoir les droits de l'homme autrement que comme droits de l'individu » sévit dans le libéralisme conservateur (qui réduit le droit soit à la « rationalisation » des « rapports de propriété » et des « rapports de force », soit au « sanctuaire de la morale ») et dans la critique du jeune Marx pourfendant, dans *Sur la question juive*, les droits de l'homme « égoïste » coupé de la communauté. Aveuglé par la réduction libérale des droits à la figure du droit du propriétaire – figure dont il a eu raison de dénoncer les effets d'oppression –, Marx n'a pas perçu que les droits de l'homme n'étaient pas seulement un « voile » dissimulant des rapports de classes, mais le foyer d'une « institution symbolique de la société ». Ainsi, la liberté d'opinion ne fait pas de l'opinion une propriété privée, mais bien « une liberté de rapports », une « liberté de communication » qui lie le sujet à d'autres sujets dans un espace public partagé¹⁷.

L'argument de Lefort ne consiste pas à dire, ce qui n'irait guère plus loin qu'une position libérale classique, que des droits conçus de façon individuelle peuvent avoir des implications collectives¹⁸. Sa thèse est que les droits de l'homme ont débouché sur la revendication d'un « droit social » parce qu'ils avaient dès l'origine un sens social, celui de la découverte d'« une dimension transversale des rapports sociaux, dont les individus sont les termes, mais qui confèrent à ceux-ci leur identité tout autant qu'ils sont produits par eux »¹⁹. L'émergence de la « société comme telle » et celle des droits des individus sont les faces inséparables de l'invention d'une « société politique » au plein sens du mot²⁰ – d'une société qui assume sa propre incertitude ainsi que l'irréductible pluralité des sujets qui en forment les plis. La « désintrication » du droit, du pouvoir et du savoir, qui lui est essentielle, entraîne que la souveraineté est inappropriable. Le « foyer immaîtrisable » des droits de l'homme se réfracte en une multiplicité de luttes – celles des femmes, des homosexuels, des ouvriers, des associations de défense des immigrés, etc. – qui « ne tendent pas à fusionner », « ne s'ordonnent pas sous l'image d'un agent de l'histoire, sous celle du Peuple-Un »²¹, mais n'en sont pas moins éminemment politiques.

C'est bien un nouveau rapport à *la politique* que Lefort entend montrer à l'œuvre dans les luttes de droits. La vraie distinction ne se joue pas entre les exigences de la politique et celles de la morale – Lefort pense qu'il n'y a pas d'assises morales pré-politiques – mais entre des interprétations individualistes ou collectives des droits de l'homme et, parmi les interprétations collectives, entre celles qui pensent le peuple sous le fantasme de l'Un et celles qui pensent la société dans la pluralité de ses foyers. Ce n'est pas la figure de l'individu propriétaire de ses droits (eux-mêmes centrés sur le droit de propriété) qui est objectée à Marx, mais une pensée de la démocratie comme régime où la division est « constitutive de l'unité même de la société »²².

Les nouvelles critiques des droits de l'homme

Mais cette insistance sur la dimension démocratique des droits de l'homme suscite de sérieuses résistances qui sont comme « l'ombre de la prédominance du discours des droits dans notre langage politique moderne²³ ». Il convient ici de dissocier les critiques qui s'en prennent aux droits de l'homme *en tant que tels* de celles qui fustigent leur *usage* dans nos démocraties contemporaines.

La première mouvance, elle-même très hétérogène, se signale par son rejet des déclarations du XVIII^e siècle et, au-delà, de l'idée même de droit subjectif, associé à une corruption du concept de droit. On peut la qualifier d'« antimoderne » si on considère, à la suite d'Antoine Compagnon, que les antimodernes ne sont pas des défenseurs d'une tradition qui leur est intime, mais bien des « modernes » paradoxaux qui se retournent contre la modernité dont ils sont issus²⁴. De fait, certains des traits de l'antimodernité selon Compagnon se retrouvent chez ces critiques : les thèmes de la contre-révolution et des anti-Lumières, un pessimisme foncier sur l'état des sociétés occidentales, un appel théologique et un ton proche de la vitupération. Il ne manque que l'art du sublime, singulièrement absent chez les penseurs politiques contemporains, pour que le tableau soit complet.

Cela étant, l'antimodernité est trop souvent maniée par Compagnon comme une catégorie de goût sans vraie consistance philosophique ou politique. Contre la tentation de donner à celle-ci le sens d'une ambivalence psychologique en définissant les antimodernes comme des « modernes malgré eux », « animés par la haine de soi comme modernes »²⁵, il faut rappeler que la notion désigne d'abord la structure paradoxale d'un mode de pensée. L'antimodernité qualifie une nostalgie traditionaliste qui ne procède pas d'une tradition vivante, mais a pour contenu premier le refus d'une modernité contre laquelle, c'est-à-dire *à partir de* laquelle, elle cherche à définir un contre-idéal²⁶. Le courant « antimoderne » est celui qui nie la possibilité d'une vie sociale fondée sur l'autonomie rationnelle de tous les hommes ; ses traits saillants sont le mépris de la croyance au progrès, le dégoût à l'égard du nivellement social et culturel induit par l'égalitarisme

démocratique, l'effroi devant la disparition du sens du sacré qui accompagne l'essor de l'individualisme et de l'utilitarisme.

De façon très différente, un deuxième grand courant critique accepte les principes de la modernité libérale, mais entend mettre en garde contre les dangers que font courir les droits de l'homme à cette modernité à laquelle ils sont liés. Il pointe notamment les effets délétères du *primat* qui leur serait conféré dans nos démocraties contemporaines. Loin de rejeter le legs des révolutions américaine et française, cette critique, qu'on pourrait dire « communautaire », souligne que nos « droits de l'individu » ont perdu la dimension collective qui était la leur à l'origine et que leur usage inflationniste est devenu une des causes et un des symptômes les plus flagrants d'une déliaison sociale et d'un narcissisme exacerbé. Pour ces auteurs, la question n'est donc pas de contester la légitimité des droits de l'homme, mais de s'interroger sur les *effets* qu'ils ont en tant que concept normatif et surtout en tant que pratique sociale.

Aux deux premières s'adjoint une troisième critique, « radicale », qui s'effectue au nom même du projet moderne, conçu comme un « projet d'autonomie » qui ne peut pas s'arrêter aux nécessaires protections des libertés individuelles, mais doit déboucher sur des formes de vie capables de s'instituer elles-mêmes en entre-tissant autonomie individuelle et autonomie collective. Ces critiques ne s'inquiètent pas tant du risque de dissociation sociale que du rôle idéologique et disciplinaire d'un discours des droits valant symptôme de renonciation aux promesses de l'émancipation. Les « droits de l'homme » seraient l'« ersatz » remplaçant l'idéal d'autonomie laissé à l'abandon – le « calmant », pourrait-on dire, qui permet d'anesthésier le besoin d'émancipation en lui donnant une satisfaction compensatoire. Ces arguments, qui recourent certains griefs féministes, s'alimentent aussi à l'analyse des effets pervers de la politique dite « humanitaire » et du rôle des organisations de protection des droits de l'homme, telle que développée notamment, dans le champ des relations internationales, par David Kennedy, Stephen Hopgood ou Nicolas Guilhot²⁷.

Même si nombre des critiques avancées à l'encontre des droits de l'homme (ou de leur usage) convergent d'une mouvance à l'autre, leurs motivations et leurs finalités sont suffisamment distinctes pour qu'on résiste à la tentation de les amalgamer. Mais la classification proposée ici ne doit

pas non plus masquer les glissements qui peuvent s'opérer d'une catégorie à l'autre. Selon les textes, certains auteurs, tel Pierre Manent, peuvent apparaître tantôt comme catho-théologiques, tantôt comme communautariens, ou d'autres, comme le juriste Martti Koskenniemi, s'inscrire aussi bien dans la mouvance « communautaire » que « radicale ».

Le panorama dressé dans ces pages est loin de prétendre à l'exhaustivité. Les critiques émises au nom du pluralisme culturel – celles qui voient dans les droits de l'homme l'expression d'une forme d'impérialisme postcolonial – ne seront pas abordées en raison du choix qui est le nôtre de porter l'attention sur la contestation *interne* des droits de l'homme, celle qui part du sein même de la modernité libérale – celle-ci n'étant d'ailleurs pas l'apanage de la seule culture dite « occidentale »²⁸. Nous ne nous intéresserons qu'incidemment à la très vaste littérature qui s'est développée pour critiquer le « régime international des droits de l'homme » tel qu'il s'est développé depuis la fin des années 1970 pour culminer dans les années 1990.

De même, les critiques qui contestent l'extension de la définition des droits de l'homme au-delà du cercle étroit des libertés fondamentales tel que défini en 1789 ne seront pas abordées en détail ici. L'argument selon lequel les droits économiques et sociaux ne relèveraient pas de la catégorie des droits de l'homme a été avancé par exemple par Maurice Cranston au motif que la réduction des droits au rang de « simple idéal » était le plus sûr moyen de saboter toute entreprise de protection des droits de l'homme²⁹. Tous les droits s'articulent à des devoirs et le critère qui permet de les qualifier est celui de la praticabilité. Les droits civils et politiques s'imposeraient de façon impérative car il est « peu coûteux » de les instituer. Ils ne supposeraient rien d'autre qu'une absence d'interférence de la puissance publique alors que les droits économiques et sociaux impliqueraient, eux, une capacité d'agir.

Ce thème est fréquent dans la littérature néolibérale et néoconservatrice. Dès 1978, dans une attaque contre la présidence de Jimmy Carter, l'essayiste néoconservateur Irving Kristol avait mis en garde contre « le fourre-tout des droits de l'homme ». Tout en accordant l'existence de droits humains « proprement dits », droits purement « civils » correspondant au refus des génocides, de la torture et des « restrictions au droit d'émigrer », il refusait que leur caractère absolu fût transposé aux droits politiques et

sociaux que recouvre l'idée des « droits de l'homme ». Hors des droits minimaux, expliquait-il, le *Rule of Law* ne procède pas de la revendication inconditionnelle de droits universels, mais de l'idéal du « gouvernement limité », dont la plupart des droits individuels sont un effet. Parce qu'il exclut l'extension de l'État, cet idéal exclut aussi la maximisation des droits³⁰.

Contre cette distinction entre les « vrais » droits de l'homme et ceux qui n'en sont pas, nombre d'auteurs ont déjà fait valoir que la distinction entre les Déclarations du XVIII^e siècle et celle de 1948 ne doit pas être exagérée. Certes, la vraie novation entre les Déclarations du XVIII^e siècle et la Déclaration universelle de 1948 ne tient peut-être pas tant, comme le soutient Moyn, au fait que les premières seraient indissociables de l'État-nation tandis que la seconde ferait signe vers notre humanité commune, mais plutôt à l'introduction des droits économiques et sociaux : droit au travail, droit à l'éducation, droit à une rémunération équitable, etc.³¹. Cependant, une sorte de pressentiment des « droits sociaux » s'était esquissée, de manière embryonnaire, dès les débats français des années 1789-1793 qui ont fait surgir la question de savoir si les droits de l'homme n'impliquaient pas en eux-mêmes un droit au travail et un droit aux secours³².

Surtout, il faut contester l'affirmation que le respect des libertés fondamentales ne suppose rien d'autre qu'une forme d'omission : le droit à la liberté religieuse ou le droit à la vie, par exemple, supposent bel et bien une action positive de l'État³³. Exclure les droits économiques et sociaux des droits humains pour en réserver exclusivement le statut aux droits civils et politiques « revient à tracer dans le sable une limite bien difficile à maintenir³⁴ ». Même un défenseur de l'État minimal comme Karl Popper a été obligé de reconnaître que l'antithèse néolibérale entre droits-libertés et droits-créances (ou sociaux) échouait sur le fait que les droits-libertés étaient eux aussi des créances³⁵. En réalité, tous les droits, qu'ils soient de première ou de seconde génération, ont un « coût »³⁶, et on peut considérer que les « droits-créances » sont des conséquences du « droit à la vie » qu'affirme la Déclaration d'indépendance américaine. Ils ne sont rien d'autre que des droits aux conditions de la liberté, c'est-à-dire des droits à la liberté ou aux droits-libertés. C'est en ce sens que Philippe Van Parijs a

montré la nécessité logique des droits sociaux sur la base de prémisses libertariennes³⁷.

La critique néolibérale des droits de l'homme se trouve de ce fait dans une position inconfortable : prendre les droits individuels au sérieux doit la conduire soit à les prolonger dans des droits sociaux, soit à les réduire à n'être que des fonctions variables d'un « ordre de marché » qui constitue l'analogie d'un ordre communautaire adossé aux vertus spécifiques de ses agents (esprit d'entreprise et de compétition, respect des contrats, culte de la réussite, etc.). Bref, quand le néolibéralisme s'engage dans une véritable critique des droits de l'homme, son argumentation devient indiscernable des critiques qui dénoncent les effets délétères des droits pour le lien social. Certes, il existe une inflexion propre au néolibéralisme : les droits de l'homme sont accusés de mettre en danger, non la puissance collective, mais le lien social propre à l'ordre anonyme du marché, qui exige que les acteurs en concurrence intériorisent la légitimité des inégalités. Cependant, comme on le verra au chapitre 2, cette défense de l'ordre social, qui promeut une sorte de paradoxal « civisme du marché », se fonde aisément dans la thématique conservatrice. Les principales critiques adressées aux droits de l'homme qu'on peut repérer dans la pensée politique contemporaine ne discriminent d'ailleurs pas entre les deux catégories de droits que seraient les droits-libertés et les droits sociaux. C'est soit l'idée même de « droits de l'homme » qui est rejetée, soit les conséquences du primat conféré aux droits de l'homme au détriment du lien social – sans que les droits économiques et sociaux soient particulièrement visés.

Ces limites posées à notre champ d'investigation visent à resserrer l'attention sur les critiques des droits de l'homme (ou de leur usage) menées au nom du risque d'un délitement de la forme démocratique. Il ne s'agit cependant pas d'ajouter à l'immense littérature relative à l'articulation entre démocratie représentative et contrôle de constitutionnalité. Comme l'a montré Waldron, on peut parfaitement être un ferme partisan de la primauté des droits fondamentaux sans forcément estimer que c'est aux tribunaux que revient la charge de l'interprétation des droits de l'homme et de leur adaptation aux évolutions sociétales. Waldron a fait suivre sa très vigoureuse réponse aux critiques des droits de l'homme³⁸ d'une batterie d'essais dans lesquels il s'oppose à la pratique du *judicial review* en soulignant que, quand les citoyens ou leurs représentants divergent sur nos

droits, c'est une « insulte » que de prétendre que la résolution de ces désaccords ne doit pas relever du processus majoritaire mais être confiée à un petit groupe de juges « qui divergent entre eux tout autant que les citoyens et leurs représentants »³⁹. Même si les deux critiques – celle du primat des droits de l'homme et celle du rôle pris par les cours – sont souvent mêlées, elles n'en restent pas moins conceptuellement distinctes.

La singularité des penseurs examinés ici est de penser que le sacre contemporain des droits de l'homme – et pas seulement le pouvoir conféré aux tribunaux dans leur interprétation – corrode l'idée démocratique. Bien sûr, le concept de « démocratie » n'a pas le même sens chez un tenant de l'ordre juste aristotélicien, chez un nostalgique de la république américaine des origines ou chez un marxiste partisan d'une émancipation radicale. Il n'en est pas moins significatif que toutes les critiques contemporaines des droits de l'homme se réclament d'une forme ou l'autre de démocratie.

La critique antimoderne (1) : droits de l'homme et destruction de l'ordre juste

La critique « antimoderne » peut être décomposée en deux branches d'importance conceptuelle inégale. La première, de loin la plus élaborée, est d'inspiration religieuse et voit dans la sacralisation des droits individuels la résultante d'une théologie chrétienne dévoyée qui abolit l'idée de justice. Elle trouve aujourd'hui sa formulation la plus puissante dans les écrits du principal représentant de l'orthodoxie radicale, John Milbank, qui poursuit les analyses menées par le Français Michel Villey et l'Écossais Alasdair MacIntyre. Pour ces auteurs, les droits de l'homme et, au-delà, le libéralisme tout entier seraient le produit d'une théologie décadente. C'est le surgissement, au XIV^e siècle, d'une théologie nominaliste – pensée dans toute sa radicalité par Ockham et prolongée par Hobbes et Locke, ces « hérésiarques chrétiens⁴⁰ » – qui serait cause de la déliquescence libérale de la compréhension du droit. La modernité libérale serait fondée sur le rejet de la position chrétienne initiale selon laquelle la dignité de la personne est solidaire d'un bien commun, fondé dans le lien de la créature à la création, auquel les droits de chacun sont subordonnés. La théologie moderne ne pense plus la loi comme la traduction du juste ordre du monde, mais comme l'effet d'une volonté ou le commandement d'une autorité. C'est pourquoi elle débouche simultanément sur le droit absolu de l'individu propriétaire de lui-même et sur le droit tyrannique du souverain.

Le « droit subjectif », fondé sur la souveraineté de la volonté, renverse l'idée même du droit comme recherche de la justice dans les rapports multilatéraux des êtres humains. Pour Aristote, le droit était « la bonne proportion des choses partagées entre membres du groupe politique⁴¹ » ; il se découvrait par observation de la réalité sociale et confrontation des points de vue à son sujet. Cela revient à dire, écrit Villey, qu'il ne peut procéder de la seule nature générique de l'homme : « Que vous en ayez conscience ou non, quand vous faites usage du mot “droit”, il s'agit d'une relation. Comment pourrait-on inférer une relation, couvrant plusieurs termes, d'un terme unique : l'Homme⁴² ? » Le droit n'existe que par une situation objective et non par la réclamation subjective d'un seul. Il en est

ainsi de l'enfant par rapport aux parents : leurs droits et leurs devoirs respectifs traduisent un système de relations. Bref, les droits subjectifs n'existent pas : croire en eux, dit MacIntyre, c'est « croire aux sorcières et aux licornes⁴³ ».

Cette perversion de l'idée de droit opérée par la revendication de droits individuels s'illustre par le caractère contradictoire des droits de l'homme. Chacun des droits de l'homme est la négation d'autres droits : le droit à la liberté contractuelle contredit le droit au travail, le droit à la vie celui à l'avortement, le droit des parents au travail celui des enfants à l'éducation, etc.⁴⁴. Il en résulte une véritable « plongée dans le brouillard », source d'illusions et de revendications impossibles à satisfaire. En ce sens, l'émergence des droits de l'homme peut aussi être analysée comme le symptôme le plus flagrant de l'échec des Lumières à se doter d'un fondement rationnel – ce que MacIntyre analyse comme l'« incommensurabilité » des débats contemporains.

En témoigne l'exemple de l'avortement, qui revient en boucle dans les griefs adressés au caractère insoluble des revendications de droits concurrents. On peut affirmer que chacun ayant des droits sur sa propre personne, y compris sur son propre corps, c'est à la mère de déterminer si elle souhaite ou non avorter. Mais je ne peux souhaiter que ma mère ait avorté. Comment pourrais-je dès lors priver autrui d'un droit à la vie que je réclame pour moi ? L'inquiétant, pour MacIntyre, n'est pas que ces débats surgissent, ni même qu'ils ne soient pas encore résolus, mais bien que les prémisses des positions en présence garantissent qu'ils n'aboutiront *jamais* à une conclusion. Les prétentions rivales entre les droits des uns et les droits des autres – ici le droit du fœtus à la vie d'un côté, le droit de la femme à disposer de son corps de l'autre – ne permettent ni débat, ni médiation, ni décision rationnelle. D'où la violence revendicatrice dont nos sociétés offriraient le spectacle⁴⁵.

Milbank poursuit aujourd'hui cette double analyse pour condamner l'incohérence de la « pseudo-synthèse » de Jacques Maritain, qui a cru pouvoir concilier l'ordre juste des Anciens et les droits de la personne⁴⁶. La synthèse ne tient pas car, si un droit subjectif est partie d'un ordre juste, il ne peut être ancré dans une volonté humaine isolée⁴⁷. Ainsi, contre ceux qui voient dans les droits de l'homme l'accomplissement logique du

christianisme, et contre la position officielle de l'Église – passée progressivement, entre la fin du XIX^e siècle et le milieu des années 1970, d'une ferme opposition aux principes proclamés en 1789 à un plein « appui moral » à la Déclaration de 1948 –, Milbank fait de l'avènement des droits de l'homme une « aberration historique » au regard des principes de l'Occident. Convaincu que nos « véritables libertés démocratiques » résultent d'une longue sédimentation de coutumes et de développements organiques du type de ceux vantés par Edmund Burke, il entend montrer que l'idéologie des droits de l'homme ne permet pas d'assurer le respect des personnes et est indissociable d'un néolibéralisme qu'il n'hésite pas à qualifier de « totalitaire ».

S'agissant de la dignité de la personne, comment le respect de celle-ci serait-il possible dès lors que les « droits » censés la protéger sont conçus sur le mode d'une possession subjective ? Ceux qui croient protéger la dignité de la personne en se réfugiant derrière le concept de l'inaliénabilité des droits manquent la dialectique complexe entre les droits et l'aliénabilité. Dès Guillaume d'Ockham, le paradigme du droit subjectif repose sur la libre disposition de sa propriété. Or ce droit à une possession « inaliénable » se singularise paradoxalement par son absolue aliénabilité. Une propriété qu'on possède de façon « inaliénable » peut être transférée ou vendue de façon inconditionnelle alors qu'une propriété aliénable – détenue selon certaines conditions dans le cadre de liens de reconnaissance mutuelle – ne peut pas être librement cédée ou échangée dans n'importe quelles circonstances.

Ainsi, si l'interdiction de la torture repose sur l'idée que chacun « possède » son propre corps, l'État libéral pourra toujours en appeler à l'exception au nom des droits de la majorité et confisquer en conséquence les droits de la personne concernée – comme c'est aujourd'hui le cas dans la lutte contre le terrorisme. En réalité, écrit Milbank, la seule façon sûre d'éviter la torture est de poser qu'une personne possède une valeur intrinsèque liée au fait qu'elle est conçue à l'image de Dieu : « La torture a pu souvent être commise par des religions, mais seule une vraie religion, et non le libéralisme, peut donner de bonnes raisons de s'opposer à la torture⁴⁸. » De même, il n'y a pas de vérité qui vaille sans un libre consentement – un concept qu'on ne trouverait, selon lui, que dans le judaïsme, la chrétienté et l'islam.

En outre, à force de concevoir « ses » droits comme des propriétés en oubliant que les devoirs de l'autre sont la « réalité intime » de ceux-ci, on risque de transformer d'apparentes conquêtes de la dignité individuelle en des formes nouvelles d'oppression. Il en est ainsi des droits exclusifs des femmes sur les fœtus qui pourraient conduire les « hommes en tant qu'hommes » à exercer leurs droits équivalents à n'avoir aucun rôle à assumer dans l'éducation des enfants⁴⁹. Le Moyen Âge, par la corrélation qu'il maintenait entre les droits et les devoirs, était paradoxalement mieux armé pour développer les droits des enfants que notre modernité fondée sur le paradigme de l'individu rationnel, libre et autonome. Au-delà du cas des femmes et des enfants, l'insistance excessive sur un individu abstrait réduit à la liberté de la seule volonté, paradoxalement, ne permettrait pas de protéger les personnes comprises dans leur singularité concrète et dans les réseaux de relations où elles s'insèrent.

En dépit de l'idée reçue qui oppose droits individuels et absolutisme, les premiers sont bel et bien corrélés au second : Hobbes en témoigne. Aussi la politique des droits de l'homme a-t-elle partie liée avec la croissance d'une volonté arbitraire qui n'est pas expression d'un choix réfléchi, mais simple « volonté de vouloir⁵⁰ ». Comme l'avait déjà noté Villey, qui saluait sur ce point la critique du jeune Marx, l'idéologie des droits de l'homme est étroitement liée à l'« économie du capitalisme⁵¹ » ; les seuls droits « sérieux » sont ceux de l'entrepreneur capitaliste. Une remarque que radicalise Milbank en associant le succès des droits de l'homme à la montée d'un néolibéralisme totalitaire, qui se définit par un double mouvement : une extension indéfinie du marché hors de tout contrôle politique, d'un côté, et l'émergence d'un « État de marché » qui redéfinit le politique par l'adéquation aux souhaits de citoyens conçus comme des consommateurs, de l'autre. Ainsi, faute d'un retour au sens chrétien des limites qui fut son génie, l'Occident n'aurait plus guère le choix qu'entre le modèle du despotisme chinois d'un côté et celui de la mafia latino-américaine de l'autre, à moins que les deux ne se combinent comme dans « la diabolique synthèse russe⁵² ».

De cette expansion du totalitarisme libéral aurait témoigné récemment la reconnaissance du mariage gay. Pour Milbank, ce dernier n'aurait rien à voir, quoi qu'on en dise, avec un plus grand respect accordé aux homosexuels. En rompant implicitement le lien « naturel » entre l'activité

sexuelle et la procréation, le mariage entre personnes de même sexe ouvre la voie à une marchandisation des naissances, à un contrôle quasi eugénique des naissances et à une corruption de la relation entre parents et enfants en une simple projection narcissique. On tiendrait là un exemple flagrant d'une « tyrannie biopolitique⁵³ » qui use du prétexte de l'universalisation des droits pour mieux détruire la famille en tant qu'elle est la plus importante des institutions sociales susceptibles de s'interposer dans le face-à-face entre l'État et l'individu. Plus les doctrines des droits de l'homme seront vues comme la base normative de toutes les politiques, et plus elles encourageront la transformation du néolibéralisme en une forme de totalitarisme capitaliste qui abandonne la « démocratie » au nom de la liberté et de l'efficacité.

C'est pourquoi l'analyse proposée par Samuel Moyn, dont on a vu qu'il faisait de l'émergence des droits de l'homme une forme d'utopie antipolitique, sous-estime, selon Milbank, la dimension proprement politique du nouveau discours international des droits de l'homme. En réalité, les droits de l'homme continuent bel et bien de s'articuler au politique mais ce dernier s'internationalise en vue de constituer une nouvelle entité qui accepte la liberté tant qu'elle répond à ses besoins, mais qui mine la démocratie entendue comme multiplicité d'associations concrètes et singulières.

Ce concept de « démocratie », qui n'est guère approfondi, semble devoir être entendu au sens d'un corps politique fondé sur les principes de distinction, de corporation et de coopération. Distinction, tout d'abord, car le règne de la majorité doit être équilibré par l'élément « aristocratique » du souci de la vérité et de la vertu entendues comme des fins en soi, et par un sens de la justice qui soit à l'abri des préjugés des masses, comme ce fut le cas lors de la « légitime abolition » de la peine de mort. Corporation, ensuite, car le peuple n'est pas un agrégat d'individus abstraits et isolés, mais un ensemble de personnes enchâssées dans des métiers, des cultures, des appartenances religieuses particulières. Pour Milbank, l'intégration des musulmans au sein des sociétés européennes supposerait ainsi que les gouvernements prennent au sérieux l'islam comme corps politique et non comme une masse informe de croyants individuels – une notion qui serait étrangère à l'islam lui-même. Coopération, enfin, par la promotion d'un tissu dense d'associations de producteurs locaux et de consommateurs qui

permettrait de promouvoir un marché alternatif fondé sur la dimension éthique de toute transaction. Mais au-delà, il est clair que la justification ultime de la démocratie est d'ordre théologique : si la vérité est dispersée au sein du peuple (fût-il guidé par une élite vertueuse), c'est parce que l'Esprit saint parle par la voix de tous⁵⁴.

On peut éprouver quelques doutes quant à la pertinence du nom de « démocratie » pour qualifier une vision de la société aussi délibérément organique, hiérarchique et théologique. L'antimoderne, note Antoine Compagnon, « porte la croix » de la démocratie car il n'ose pas se rebeller contre elle⁵⁵. Ajoutons que, de ce fait, il évite de la considérer en elle-même et dans le noyau de ses exigences, dont la première est la liberté de conscience. Il est significatif que John Milbank ne s'intéresse pas à l'histoire effective de l'idée des droits de l'homme : il n'envisage pas que les Déclarations de la fin du XVIII^e siècle puissent être irréductibles à leurs origines lointaines et que leur signification doive d'abord être cherchée dans la nouveauté de leur surgissement, ainsi que dans les débats et les appropriations conflictuelles où elles se sont forgées. Comme Villey avant lui, il prend pour acquis que le sens de l'idée des droits de l'homme est fourni par la pensée de Hobbes et de Locke, qui n'emploient pourtant jamais l'expression. Pas plus ne justifie-t-il son choix de ne pas tenir compte de cette autre origine de l'idée démocratique libérale que constitue la pensée de Spinoza, qui ne relève en rien d'une pensée de la volonté toute-puissante et de l'individu isolé. Toute sa critique présuppose une thèse dont on peut justement douter, comme on le verra au chapitre 2 : que le néolibéralisme ait la même généalogie que les droits de l'homme.

La critique antimoderne (2) : les droits de l'homme contre la politique

Le refus du principe même d'un droit subjectif se retrouve dans une autre mouvance qu'on peut également qualifier d'« antimoderne » et qui opère largement le décalque des réflexions de Julien Freund quant à la spécificité du politique et, avant lui, de celles de Carl Schmitt sur la contradiction du concept libéral du droit avec le concept politique de la démocratie⁵⁶. Introduteur et commentateur autorisé de Schmitt en France, le chrétien et ancien résistant Julien Freund – dont la thèse fut dirigée par Raymond Aron – ne partageait sans doute pas toutes les thèses néo-païennes propagées par la Nouvelle Droite dont il se rapprocha sur le tard. Reste qu'il semble impropre de le qualifier, comme le fait Pierre-André Taguieff, de « libéral-conservateur », fût-il « insatisfait »⁵⁷, sauf à dénaturer totalement le concept même de libéralisme. Car son œuvre traduit bien la même hostilité que celle de Schmitt pour la logique dépolitisante qui serait celle du libéralisme individualiste.

Pour Freund, l'idée même d'un droit subjectif est « absurde » car le droit ne peut s'appliquer qu'à une pluralité, c'est-à-dire uniquement à l'individu en tant qu'il est en relation réciproque avec d'autres individus au sein d'une société quelconque⁵⁸. En ce sens, le « délire de subjectivisme » qui caractériserait nos sociétés serait le signe d'une corruption du droit qui est par son essence « mesure, c'est-à-dire principe de régulation sociale, et non légitimation des irrégularités, des excès et des désordres »⁵⁹. Le subjectivisme marquerait la perversion d'un droit détourné de son objet pour justifier le dérèglement de désirs arbitraires.

Des remarques fragmentaires que l'idéologue de la Nouvelle Droite, Alain de Benoist, a reprises dans une charge plus systématique contre les droits de l'homme. Par un pêle-mêle détonnant, qui en appelle à Marx et à Gauchet en passant par Villey, Manent et bien sûr Freund et surtout Schmitt, Benoist s'est attaché à dénoncer la perte de ce legs européen que serait le principe d'objectivité. Alors que ce dernier s'atteint toujours à partir de choses particulières, l'idéologie des droits de l'homme prétendrait s'imposer partout sans considération des appartenances, des traditions et des contextes. Véritable armature idéologique de la globalisation, le discours

des droits de l'homme ne ferait que traduire l'image intenable d'une société réduite à une simple somme d'atomes individuels tous également mus par la recherche rationnelle de leur intérêt propre.

Jusque-là, la charge ne présente guère d'originalité. Là où cette deuxième mouvance antimoderne se distingue de la première, c'est par l'idée, évidemment empruntée à Schmitt, que les droits de l'homme seraient une forme de dénégation du politique, une « impolitique », pour parler comme Freund. Ce dernier définissait l'impolitique comme une manière de faire de la politique en méconnaissant sa spécificité, son esprit et sa vocation, en méprisant ses impératifs d'activité organisatrice et protectrice des hommes dans une société donnée. L'impolitique désigne ce qui « contrevient à l'intelligence et à la pertinence dans l'action politique ou qui blesse l'esprit et la vocation de la politique⁶⁰ ».

En ce sens, l'impolitique ne doit être confondue ni avec le non-politique (qui est simplement extérieur au politique) ni avec l'antipolitique (qui rejette le politique) ; elle désigne plutôt le manque de jugement ou de pertinence dans l'exercice de l'action politique. Si Freund n'a utilisé l'expression « impolitique des droits de l'homme » que dans un entretien reconstruit de façon posthume⁶¹, il semble être dans la logique de sa pensée de considérer que les droits de l'homme relèvent d'une forme de dégénérescence qui consiste à « mélanger les compétences ». De même que les problèmes de l'économie, de la pédagogie ou de la justice ne peuvent être réglés par leur politisation, de même la démocratie se corrompt lorsqu'elle cesse d'être une procédure d'attribution du pouvoir pour devenir un processus de démocratisation, c'est-à-dire une extension indéfinie du jeu démocratique aux sphères non politiques de l'activité humaine.

En tant que régime politique (et non social), la démocratie est fondée sur la présence et la validité d'une autorité donnée, qui, en tant que telle, restreint le champ du politique. Celle-ci n'a affaire qu'à des citoyens définis par des capacités et une appartenance spécifiques (celles d'une communauté politique donnée). Mais, si tout devient politique, il n'existe plus de politique au sens propre et essentiel du terme parce que l'on perd dans cette « inondation » tout repère, « à commencer par le sens du mot politique »⁶². C'est précisément le cas de la théorie des droits de l'homme qui, poursuit Benoist, ne connaît que des individus abstraits et privés (comme l'avait noté Marx dont la prescience est, à nouveau, saluée), déliés de toute

appartenance historique et n'obéissant qu'aux impératifs de la morale et de l'économie. Par là, elle manque et la politique et la démocratie. La pensée des droits de l'homme ne s'élève pas seulement contre une forme particulière de despotisme mais contre la démocratie elle-même et *in fine* contre toute forme de politique⁶³. Ce qui caractériserait la situation actuelle, écrivait déjà Freund vingt ans plus tôt, c'est « l'hostilité, voire la haine pour la politique comme entité et comme activité organisatrice de la société⁶⁴ ».

Dépolitisante, la logique des droits de l'homme n'en est pas moins belligène. À peine la révolution avait-elle proclamé les droits de l'homme qu'elle débouchait sur la guerre et sur la Terreur. Aussi Schmitt a-t-il dénoncé la politisation de l'idée d'humanité comme un instrument idéologique des expansions guerrières et, sous sa forme éthique et humanitaire, comme un véhicule spécifique de l'impérialisme économique⁶⁵. Un argument que reprend *verbatim* Benoist en lui adjoignant le pronostic de Freund selon lequel il n'est pas exclu qu'un jour les hommes se battent « au nom de conceptions également recommandables concernant les droits de l'homme⁶⁶ ».

Pronostic dont le caractère frappant recouvre un étrange paradoxe, qui est que les droits de l'homme sont dénoncés, d'un même mouvement, comme 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). Ce paradoxe n'est pas déjoué par l'affirmation selon laquelle « quand tout est politique, plus rien ne l'est ». C'est précisément un des principes de la conceptualisation schmittienne, mobilisée par Freund et Benoist, que le politique « ne désigne pas un domaine d'activité propre, mais seulement le degré d'intensité d'une association ou d'une dissociation d'êtres humains dont les motifs peuvent être d'ordre religieux, national (au sens ethnique ou culturel), économique ou autre⁶⁷ ». Sous une telle définition, on voit mal comment un processus de politisation peut être en tant que tel dépolitisant.

La critique communautaire (1) : la primauté des droits et la « vie bonne »

Si ceux qui refusent les droits de l'homme *en tant que tels* restent, somme toute, relativement marginaux, le primat qui serait conféré aux droits de l'individu sur les liens d'appartenance et de loyauté unissant le citoyen à sa communauté politique fait l'objet, depuis une bonne trentaine d'années, d'importantes réticences tant dans la pensée politique anglophone que dans la philosophie politique française. Comparées aux critiques des droits de l'homme qu'on vient d'évoquer, ces dernières ont pour singularité de partir du sein même de la modernité pour pointer les effets délétères de la domination supposée des droits de l'homme dans nos cultures politiques.

Pour les auteurs dits « communautariens » ou « républicains civiques⁶⁸ », rejoints par nombre de juristes, la théorie du primat des droits de l'homme serait oublieuse du caractère engagé et contextualisé de l'existence et se fonderait sur une conception abstraite des personnes en tant que simples titulaires de droits⁶⁹. Si on la pousse dans ses retranchements, cette critique n'est pas loin de considérer le recours aux droits individuels comme le symptôme de notre échec à mettre en place des institutions vertueuses animées par le sens d'un bien commun. L'argument avancé semble être que si nous partagions les mêmes buts, si nous étions liés par de vrais liens affectifs, nous n'aurions pas vraiment besoin des droits. Michael Sandel prend ainsi l'exemple de la famille comme modèle d'une institution fondée sur l'identité des significations et des fins, et non pas sur les seuls devoirs et obligations⁷⁰. Soulignons, au passage, que cet argument idéalise étrangement la famille communautaire traditionnelle, qui ne s'organisait pas autour de l'affection mais autour de la préservation et de la transmission d'un patrimoine. La famille fondée sur les liens affectifs, et non sur les nécessités de la reproduction ou la brutalité des rapports de force, est précisément un résultat du progrès de la conscience des droits et de leur extension à la sphère domestique.

Cependant, pour l'essentiel, la critique « communautaire » ne s'en prend pas à l'idée des droits de l'homme en tant que telle dont elle reconnaît qu'elle a joué dans l'histoire un rôle émancipateur, que ce soit au niveau domestique ou international. Ce qui est en cause, en revanche, c'est la

forme nouvelle qu'aurait prise notre discours des droits au cours des cinq ou six dernières décennies et qui conduirait désormais à une « colonisation » de notre culture politique par un langage tout entier tourné vers les prérogatives de l'individu⁷¹. L'attaque vise un certain dialecte des droits (« *rights talk* ») qui a déplacé le centre de gravité des décisions judiciaires et des discours politiques vers la seule défense de la liberté individuelle.

Michael Sandel situe ce tournant jurisprudentiel au début des années 1940 quand, d'un arrêt à l'autre, la Cour suprême des États-Unis modifia radicalement sa conception du rapport entre les libertés civiles et la communauté d'appartenance. En 1940, amenée à se pencher sur le cas de deux enfants expulsés de l'école pour avoir refusé de saluer le drapeau américain, la Cour débouta les plaignants en considérant la loi sur le salut obligatoire comme un « moyen légitime de cultiver l'identité commune de ses citoyens » et de favoriser ce « sentiment d'unité sans lequel il ne peut être de liberté, qu'elle soit civile ou religieuse »⁷². Mais, trois ans plus tard, dans une affaire similaire, la Cour cassa le principe du salut au drapeau obligatoire en précisant que « l'objet de la Déclaration des droits est de mettre certains sujets à l'abri des vicissitudes d'une controverse politique ». Les juges ajoutèrent que le « patriotisme devait être affaire de choix [...] un acte volontaire d'agents libres et indépendants [...] l'amour du pays doit émerger de cœurs et d'esprits libres, inspirés par la gestion équitable de lois sages émises par les représentants élus ». Avec cet arrêt, écrit Sandel, « la république procédurale était en place⁷³ ».

Sandel discerne des signes de cette évolution dans nombre d'autres domaines, telle la liberté d'expression où la Cour, après avoir commencé par distinguer entre les discours de « haute valeur » dignes d'être protégés et les discours de « basse valeur » ne méritant aucune protection, en vint, dans les années 1970 et 1980, à considérer que, si le gouvernement pouvait parfois avoir des raisons légitimes de réguler la liberté d'expression, aucune restriction ne pouvait se fonder sur une évaluation intrinsèque des discours, mais seulement sur leur caractère de produits de choix volontaires et libres.

On pourrait presque, pour saisir cette mouvance de pensée, user du vocable de « téléologique ». Elle ne conteste pas tant l'importance des droits que la possibilité de les identifier et de les justifier hors de toute conception de la vie bonne. Notre nouvelle culture des droits est ainsi décrite comme excessivement légaliste et formelle. Aborder tout problème social en termes

de droits individuels conduirait à oublier que dans les sociétés réelles, les gens sont confrontés à des exigences et des contraintes – celles de la religion, de la vertu, de l'excellence, de l'appartenance nationale, etc. – qui ne peuvent être traduites dans le langage des droits⁷⁴. L'échappée hors de la « tragédie des biens incompatibles et contestés » se paie d'une bureaucratisation du politique qui ne vise plus qu'à une forme d'agrégation des utilités – « paradoxalement l'objectif que le discours des droits cherchait initialement à combattre »⁷⁵.

Ici, bien sûr, il convient de ne pas confondre ceux qui semblent presque prôner le rétablissement d'une forme de « communauté morale » articulée autour d'une conception substantielle de la vie bonne, et ceux pour qui la politique démocratique se signale précisément par un affrontement entre des visions concurrentes de l'égalité et de la liberté⁷⁶. Reste un grief partagé, à savoir que le primat aujourd'hui conféré aux droits se solderait par une forme d'appauvrissement du politique qui se trouverait amputé de sa dimension éthique, créative et imaginative au profit d'un simple agencement technique de compétences juridiques.

En outre, notre culture des droits se révélerait absolutiste. Le formidable pouvoir de la rhétorique des droits de l'homme tient à leur dualité : supposés a-historiques et universels, ils ne peuvent, cependant, acquérir leur signification concrète qu'une fois déployés au sein de constitutions domestiques. Mais de là résulte aussi leur ambivalence : plus les droits fondamentaux sont présentés comme un critère externe à la communauté politique, plus on s'achemine vers une forme de théologie qui nous éloigne de l'exercice de la souveraineté populaire. Ainsi, pour Martti Koskenniemi, le dilemme serait le suivant : soit on accepte un petit noyau de droits fondamentaux au titre de « tabous » – au risque de s'engluer dans des débats insolubles entre le « droit à la vie » et le « droit à la vie privée » ou entre le « droit à la liberté » et le « droit à la sécurité » –, soit on accepte que les droits sont indissociables de politiques réduites de plus en plus à de simples luttes de procédures et des combats de juridiction. Dès lors, en effet, que tout groupe est susceptible de présenter ses revendications sous la forme de droits à satisfaire, les conflits qui résultent de cette « prolifération⁷⁷ » ne peuvent plus être résolus de façon argumentée et équilibrée au regard de l'intérêt commun. Ce qui rejoint le diagnostic de Mary Ann Glendon : notre propension contemporaine à décrire toute

controverse sous la forme d'un affrontement de droits empêcherait tout compromis et favoriserait des attentes irréalistes, ignorantes des coûts sociaux qui en résultent⁷⁸. La transformation de tout désir en droit se solde par une société litigieuse marquée par un déséquilibre entre les droits et les responsabilités⁷⁹.

D'où un autre grief adressé à la « politique des droits » : celui de miner le sens civique et de transformer les citoyens en consommateurs passifs et égoïstes de droits individuels. Oublieuse du fait que l'autonomie individuelle est aussi le produit d'un contexte de vie particulier, la rhétorique des droits serait indissociable d'une forme de « sensibilité thérapeutique » telle que décrite par Christopher Lasch à la fin des années 1970⁸⁰. Une sensibilité qui place l'épanouissement individuel au-dessus de tout en préférant le court terme au long terme, la gestion des crises aux mesures préventives et les intérêts particuliers au sens du bien commun. Par là, la conception originelle de la République américaine et le sens des premières Déclarations des droits sont perdus : « Les droits, dans le dialecte américain contemporain, sont l'expression de désirs que les rédacteurs de la Déclaration des droits (*Bill of Rights*) considéraient avec suspicion – d'être complètement libre, de posséder les choses totalement, d'être traité justement sans que soit demandé d'agir de façon juste⁸¹. »

La critique communautaire (2) : la démocratie contre elle-même

Sur un mode similaire, mais sans grande référence à ce débat international, la primauté donnée aux droits de l'homme fait également l'objet de réserves grandissantes dans certains pans de la pensée française des trois dernières décennies. Le constat peut sembler paradoxal dans la mesure où certains observateurs étrangers de la scène intellectuelle française ont plutôt accredité l'hypothèse d'une conversion française au libéralisme dans les années 1980 après l'antilibéralisme des années 1960⁸². Pourtant, c'est précisément au moment où la revendication des droits de l'homme connaît, en France, « son point culminant » qu'une partie des intellectuels qui avaient été les plus critiques envers l'idéologie communiste prennent leurs distances avec un discours qui leur semble nourri de trop d'illusions⁸³. Ce renversement s'explique dans la mesure où la conversion au libéralisme portait en elle une contestation de ce que François Furet a nommé le « catéchisme révolutionnaire » : la critique du totalitarisme ne laissait pas intact l'héritage de la Révolution française. Non seulement la Terreur de 1793 apparaissait dans l'ombre du « Goulag » « en vertu d'une identité dans le projet »⁸⁴, mais 1789, par sa surévaluation de la puissance de l'action politique, semblait annoncer certains traits de 1793⁸⁵. Cela ne remettait pas en cause l'acquis des droits de l'homme ; mais l'analyse critique du cours de la révolution n'en incitait pas moins à considérer cette idée comme un problème autant que comme une solution. La Déclaration de 1789 avait servi d'étendard à un processus révolutionnaire qu'elle avait été impuissante à canaliser. Il s'ensuivait qu'il convenait, d'une part, de distinguer les usages légitimes des droits de l'homme de leurs usages non libéraux, qui avaient orienté la Révolution dans une direction terroriste, et, d'autre part, de ne pas demander aux droits de l'homme ce qu'ils ne pouvaient pas donner, à savoir le principe d'une réorganisation totale de la société⁸⁶.

De fait, avec l'effondrement de l'empire soviétique et la première guerre d'Irak, la critique de la domination supposée des droits de l'homme n'a cessé de s'amplifier. La défense politique des droits de l'homme proposée par Lefort s'est trouvée contestée par un certain nombre d'auteurs, très

présents dans l'espace public, qui ont formulé leurs premières critiques dès 1980⁸⁷. Pour des penseurs comme Marcel Gauchet et Pierre Manent, la vitalité de la société pluraliste mise en évidence dans *L'Invention démocratique* pourrait, à terme, se retourner contre la démocratie elle-même⁸⁸. À première vue, ces deux personnalités – toutes deux membres du Centre Raymond-Aron à l'École des hautes études en sciences sociales – semblent pourtant avoir peu en commun. Ancien étudiant de Lefort, Gauchet, après une série de collaborations à plusieurs revues d'extrême gauche, a accompli une longue transition de l'anarchisme vers un républicanisme inquiet du déclin de la cohésion sociale⁸⁹. En 1980, il prend la direction de la nouvelle revue *Le Débat*, qui allait devenir un des principaux lieux d'influence intellectuelle dans les deux décennies qui suivirent. C'est dans les pages de ce journal qu'il publie un article dont le titre est devenu une sorte de mantra de la pensée néo-républicaine française⁹⁰ – « Les droits de l'homme ne sont pas une politique » –, article sur lequel il revient, vingt ans plus tard, pour confirmer son diagnostic et en accentuer la portée dans « Quand les droits de l'homme deviennent une politique ».

Si les réflexions qu'il y développe peuvent être considérées comme une réponse, au moins implicite, aux arguments avancés dans « Droits de l'homme et politique », il convient de signaler que Gauchet partage avec Lefort le refus d'une vision « morale » de droits humains qui seraient situés au-delà de la politique. En revanche, il est bien plus sensible que son ancien maître à leur dimension individualiste. Pour Gauchet, l'erreur de Lefort aurait été d'oublier qu'à force de mettre en avant l'individu, ses intérêts et ses droits, on risquait d'estomper les repères politiques qui ont donné corps au processus démocratique moderne. Dès lors qu'elle s'épuise en une politique des droits de l'homme, la mise en œuvre des principes de la démocratie déboucherait sur une dévitalisation de cette dernière, voire sur une dissolution de son cadre et de ses instruments d'exercice.

Par là, Gauchet rejoint l'article publié à la même époque par Pierre Manent faisant grief à Lefort d'avoir sous-estimé le potentiel atomisant des droits de l'homme⁹¹ – un thème qui revient dans plusieurs de ses écrits ultérieurs. Le catholique Manent, ancien assistant de Raymond Aron et figure essentielle du lancement de la revue *Commentaire* en 1978, est

pourtant issu d'une tradition politique et philosophique très différente de celle de Gauchet puisqu'il peut être considéré comme un des disciples français de Leo Strauss. Cependant, ces auteurs s'unissent dans une même défiance vis-à-vis d'une forme d'« intégrisme démocratique » et de son corrélat : l'exaltation contemporaine du droit comme grand régulateur de la vie sociale. Ils partagent l'idée selon laquelle le triomphe de la démocratie libérale serait une victoire à la Pyrrhus dès lors que le principe démocratique, perverti en une forme d'individualisme radical, se retournerait contre lui-même. Car les menaces contre la démocratie ne viennent pas seulement de ses ennemis conventionnels – ceux qui rejettent le principe de l'égalité démocratique – mais aussi, et peut-être surtout, de ses « amis excessifs », à savoir ceux qui entendent appliquer intégralement le principe formel et abstrait de l'égalité à l'ensemble du corps social, en faisant fi des compromis avec les nécessités de la vie collective ou les contenus moraux hérités des périodes prédémocratiques.

En ce sens, la « démocratie des droits » serait une démocratie à la fois abusive et tronquée, qui perd de vue les contraintes propres du politique. Ce serait une « pure démocratie », une « démocratie sans peuple, c'est-à-dire une gouvernance démocratique très respectueuse des droits de l'homme mais détachée de toute délibération collective », un « *kratos sans demos* » car « ce qui détient le *kratos* désormais, c'est en somme l'Idée de la démocratie »⁹². Classiquement, le terme de « démocratie » renvoyait à la capacité des corps politiques de se gouverner eux-mêmes. Aujourd'hui, il se serait appauvri jusqu'à ne plus désigner que la protection des droits de l'individu et à couvrir le développement d'une pathologie inverse de l'emprise totalitaire, celle de la désappartenance. Nous aurions, en somme, basculé « d'un pôle à l'autre : après le risque de l'État total, voici venu celui de l'individu total ne devant rien à la société, mais exigeant tout d'elle »⁹³. D'où la combinaison inédite de « dépolitisation en profondeur » et de « radicalité revendicative » dont nos sociétés démocratiques offriraient le spectacle. D'où, également, l'élargissement continu du domaine de la régulation juridique aux dépens du domaine de la volonté politique.

Pour ces auteurs, le signe le plus éclatant de cette mutation de la démocratie est le sacre contemporain des droits de l'individu. Droits de l'« individu », en effet, tant ils renvoient à une conception très particulière des droits de l'homme, où il s'agit désormais « d'exploiter l'inhérence des

droits à la personne contre l'appartenance du citoyen au lieu d'étayer l'une par l'autre, comme dans la version républicaine d'origine⁹⁴ ». Là passe la ligne de fracture la plus sensible avec les auteurs de la mouvance antimoderne. Si la substance des griefs au discours des droits de l'homme ne diffère guère de part et d'autre, on a vu que la critique antimoderne en rejetait le concept même, sans faire de distinction entre les droits proclamés au XVIII^e siècle et les droits humains contemporains. Les communautariens ou néo-républicains, en revanche, considèrent que le sens désormais conféré aux droits de l'homme dénature la version d'origine. Cette « verbosité que recouvre le discours des “Droits de l'Homme” », écrit ainsi Régis Debray, n'a « rien de commun que le nom avec 1789 »⁹⁵. Ce diagnostic rejoint celui de Jean-Claude Milner dont on a vu qu'il opposait deux doctrines des droits de l'homme : celle, « classique », de 1789 qui matérialiserait une forme de limite et notre « nouvelle » doctrine qui relèverait de l'illimitation⁹⁶.

Il existerait donc, pour ces auteurs, une utopie des droits de l'homme, qui viserait à opérer la résorption progressive des données du politique dans le droit. Manent va plus loin encore quand il oppose deux ensembles « de plus en plus assujettis à un principe unique et exclusif, le droit illimité de l'individu en Europe et le pouvoir illimité de la Loi divine en terre d'islam⁹⁷ ». Dans les deux cas – « extrémisme du droit subjectif » d'un côté, « extrémisme de la règle objective » de l'autre –, un même refus serait à l'œuvre, celui de la « production du bien commun par la communauté des citoyens⁹⁸ ». Manent estime ainsi, contre Lefort, que Marx avait lucidement perçu la contradiction interne du projet démocratique moderne, qui se fonde en quelque sorte sur la négation de la condition politique de l'homme. C'est pourquoi les critiques adressées par Lefort à Marx sont jugées par Manent « pertinentes » mais « pas entièrement convaincantes ». Si Marx, en effet, est aveugle au sens social des droits de l'homme dans la société nouvelle, « sans doute Lefort est-il trop peu sensible aux effets séparateurs de ces droits et, en particulier, de ceux qu'il appelle avec approbation les nouveaux droits ». De ce caractère séparateur des droits témoignerait, selon lui, le fait que les femmes n'ont plus besoin de nouer de « lien conjugal » pour avoir une place et un rôle dans la société⁹⁹. De même, en opposition au mariage gay, le philosophe catholique Thibaud Collin attribue à Lefort l'origine de cette mutation intellectuelle qui a fait du sujet un « être dont la nature est

[...] de revendiquer des droits ». La « circularité du propos, ajoute-t-il, souligne que la liberté individuelle devient mesure de la revendication ; d'où la multiplication indéfinie de nouveaux droits »¹⁰⁰.

Cette critique de Lefort se retrouve chez d'autres auteurs, de façon d'autant plus significative que leurs affiliations politiques et leurs sources d'inspiration intellectuelle sont censées être radicalement distinctes. Les écrits de Manent ou de Collin sont rejoints par ceux de l'ex-communiste Jean-Claude Michéa, qui se réclame, lui, d'un socialisme « originel » dont George Orwell serait, au xx^e siècle, le plus fidèle continuateur. Saluant l'actualité du diagnostic de Marx quant au caractère individualisant des droits de l'homme, Michéa fait grief aux analyses de Lefort d'avoir joué un « rôle décisif » dans l'émergence d'une gauche dite libérale-libertaire¹⁰¹ qui oublie que l'extension indéfinie des droits individuels finira inévitablement par déclencher, « sous l'effet de la vieille dialectique provocation/raidissement » une nouvelle guerre de tous contre tous¹⁰².

Au-delà de la sous-estimation des effets dissociateurs des droits de l'homme, Lefort n'aurait donc pas vu que l'irruption des droits nouveaux menace davantage la société civile que la puissance étatique. Non seulement, souligne Manent, le pouvoir d'État est le plus souvent l'instrument de la reconnaissance mutuelle des libertés, mais il est toujours le bénéficiaire de cette reconnaissance. Dès lors que les pouvoirs qui subsistaient dans la société (pouvoir du patron sur l'employé, de l'homme sur la femme, etc.) sont défaits au nom de l'individu, c'est le pouvoir de la société à s'organiser de façon indépendante de l'État qui tend à être annulé. Ce qui rejoint le diagnostic de Gauchet selon lequel « plus s'approfondit le droit des hommes sur la définition de leur société, et plus l'emprise organisatrice de l'État bureaucratique, sous couvert de leur en permettre l'exercice, leur en dérobe, en fait, la faculté¹⁰³ ». Aussi faudrait-il aujourd'hui « défendre les droits de l'homme contre eux-mêmes » ou contre la logique de l'illimitation libérale dont la conséquence la plus probable est la régularisation massive de tous les comportements possibles et imaginables¹⁰⁴.

Argumentaire dont il est étrange qu'il puisse se présenter comme une défense du jeune Marx contre Lefort. Car ce que Marx visait dans sa critique des droits de l'homme n'était certainement pas le danger qu'ils

représentaient pour l'ordre social, mais bien l'appui que fournissait à cet ordre l'image de l'individu propriétaire dont ils étaient imprégnés. En réclamant que la démocratie pénètre toutes les sphères de l'existence sociale, Marx radicalisait l'exigence politique que les droits de l'homme portaient en eux tout en la trahissant. La critique de Lefort, soucieuse d'arracher l'exigence démocratique au « fantasme totalitaire » qui la parasite dans certains textes de Marx, sans revenir pour autant à la centralité du droit de propriété, était paradoxalement plus fidèle à l'inspiration de Marx que la reprise des thèmes marxistes par Manent. Marx ne mettait pas en garde contre la crise de l'autorité et le surplus d'État que produirait l'inflation des revendications d'une société civile plurielle ; il critiquait la séparation du politique et du social qui limitait la puissance de l'exercice collectif des droits. Non pas « défendre les droits de l'homme contre eux-mêmes », mais plutôt les pousser au-delà de leurs propres limites. On y reviendra au chapitre 5.

*

Certains interprètes ne voient dans ces critiques, qu'elles soient communautaires ou antimodernes, que la continuation, sous un mode masqué, d'un des traits permanents de la pensée antidémocratique. Stephen Holmes qualifie ainsi les « communautariens » d'antilibéraux « mous » en leur reprochant de ne pas montrer clairement en quoi leur critique de l'apathie supposée du sujet de droit libéral se distingue de celle d'un Carl Schmitt ou d'un Giovanni Gentile¹⁰⁵. Alors qu'ils critiquent l'atomisme des théories et sociétés contemporaines en des termes très semblables à nombre d'auteurs antilibéraux, ils se replient fréquemment sur des concessions de dernière minute laissant à penser que leur critique n'empêche en rien de continuer à bénéficier des acquis de la modernité libérale. « Ils étalent leurs aversions, attaquent impatiemment et, ensuite, font marche arrière¹⁰⁶ », comme s'il était possible de combiner la prétendue chaleur de l'ordre social des sociétés pré-individualistes avec l'étendue des choix et la mobilité caractéristiques des sociétés libérales.

S'agissant de la pensée française, le philosophe Jacques Rancière a soutenu que la nouvelle critique des droits ne faisait que renouer avec le thème contre-révolutionnaire selon lequel la Révolution française avait été terroriste, non pour avoir piétiné les droits de l'homme, mais pour les avoir proclamés – thème qui s'est largement diffusé, au-delà de son cercle d'origine, dans les formes conservatrices du libéralisme illustrées par Ernest Renan ou Hippolyte Taine. Derrière la révérence affichée aux Lumières et à l'idée démocratique, l'idéologie néo-républicaine ne serait que la reprise de « la dénonciation très française de la révolution individualiste déchirant le lien social¹⁰⁷ ».

Trois constatations doivent cependant prévenir contre tout amalgame précipité. Tout d'abord, dans la grande majorité des cas, la critique des droits de l'homme s'opère aujourd'hui *au nom* de la démocratie alors même qu'elle s'est déployée, dans la contre-révolution et dans le libéralisme élitiste, *contre* la démocratie et les progrès de la citoyenneté républicaine. Il ne suffit pas, pour écarter cette objection, de contester la sincérité des revendications démocratiques des uns ou des autres ni même de pointer, çà et là, les confusions entre nation et démocratie qui permettent à un conservatisme communautaire de se présenter comme une défense de l'auto-gouvernement, voire comme une critique socialiste de l'emprise néolibérale. Même si ces glissements sont, dans bien des cas, réels, la probité philologique impose de prendre les auteurs au sérieux quand ils se réclament d'un principe démocratique et/ou républicain. Les filiations intellectuelles et les analogies argumentatives entre les différentes formes de critiques adressées aux droits de l'homme ne peuvent être établies que par une étude attentive des textes qui soit autant soucieuse de respecter les nuances entre auteurs que de dégager les lignes de force qui structurent la logique des idées.

Ensuite, à procéder par juxtaposition de citations, on pourrait aussi bien rapporter la nouvelle critique des droits de l'homme à la pensée du jeune Marx qui dénonçait dans *Sur la question juive* « l'homme coupé de l'homme et de sa communauté ». On a vu que des auteurs comme Villey ou Manent saluent la prescience de Marx sur ce point – même s'ils le mobilisent pour des conclusions tout autres que celles de l'auteur du *Manifeste*. Mais le fait est têtue : d'un point de vue historique, les attaques

contre les droits de l'homme ne sont pas toutes venues des rangs contre-révolutionnaires.

Ce qui conduit à la troisième raison qui interdit de réduire les nouvelles critiques des droits de l'homme à une posture conservatrice, à savoir l'existence d'une troisième critique des droits de l'homme, issue des rangs mêmes de la gauche radicale.

La critique radicale : les droits de l'homme contre l'émancipation

À nouveau, il serait réducteur d'assimiler la critique « radicale » à un rejet pur et simple des droits de l'homme. C'est parfois le cas, chez un certain nombre d'auteurs influents, tels que Badiou ou Žižek, dont les écrits relèvent plus de l'incantation que du raisonnement argumenté. Cependant, dans ses versions les plus élaborées – notamment dans les écrits de David Kennedy, de Martti Koskenniemi et surtout de Wendy Brown –, il s'agit moins de prôner l'abandon des droits de l'homme ou même de contester leur importance historique que de s'interroger sur les *effets* contemporains de notre langage des droits. À maints égards, cette critique reprend, en le complétant par les analyses de Foucault, le diagnostic du jeune Marx soulignant que l'émancipation politique était un « grand progrès » mais qu'elle ne devait pas être confondue avec l'émancipation *humaine*.

La combinaison de Marx et de Foucault peut sembler paradoxale, puisque Foucault tient le projet d'une « désaliénation » de l'homme pour un résidu de la croyance illusoire en la nature humaine. La leçon de Foucault est que la lutte contre la domination est sans fin, toute relation humaine étant inévitablement une relation de pouvoir. Les luttes pour la liberté ne peuvent pas être des échappées hors des relations de pouvoir, mais des façons de jouer de ces relations pour en déjouer les dimensions oppressives. Foucault rejoint cependant les analyses de Marx dans son analyse des ambiguïtés du droit. De même que Marx montre la double face des droits de l'homme (émancipation politique et reconduction de l'aliénation sociale), Foucault attire l'attention sur la solidarité paradoxale de l'État de droit avec la mise en place (dans les prisons, les écoles, les hôpitaux, etc.) d'un « pouvoir disciplinaire » inventant de nouveaux modes de contrôle des individus. Ces techniques de normalisation sont hétérogènes aux principes de l'État *de droit*, voire injustifiables à partir de lui, mais nécessaires à son bon fonctionnement *étatique* : « On ne pouvait évidemment pas libérer les individus sans les dresser¹⁰⁸ », note Foucault. « Mise en suspens, jamais totale, mais jamais annulée non plus, du droit », le pouvoir disciplinaire constitue un « *contre-droit* », au double sens d'un ensemble de techniques contraires aux principes juridiques exposés dans les Codes libéraux et d'une « *contrepartie* » du droit qui en est le contrefort, c'est-à-dire l'assise

matérielle¹⁰⁹. Foucault n'entend pas dénoncer par là tout recours au « droit » comme un masque idéologique pour des techniques de normalisation. On a déjà dit, et on y reviendra, que sa position sur les droits de l'homme est autrement plus compliquée. Reste que pour la plupart de ses lecteurs, l'enjeu décisif est de ne pas se laisser piéger par des formes juridiques qui ne seraient qu'une nouvelle ruse de la normalisation.

La critique radicale se donne ainsi pour enjeu d'interroger la contribution *réelle* de l'idéologie des droits de l'homme au progrès de l'autonomie individuelle et collective. Elle soupçonne notre langage des droits d'alimenter une conception tronquée de l'émancipation et de consolider le paradigme néolibéral en lui fournissant un supplément d'âme. Bref, les droits de l'homme constitueraient une sorte d'idolâtrie qui recouvre sous une apparence « antipolitique » des formes insidieuses de domination.

Le discours des droits de l'homme serait d'abord porteur d'une vision appauvrie de l'émancipation qui se focaliserait sur les seules atteintes portées aux libertés formelles par des gouvernements. C'est là un des paradoxes que la critique « communautaire » avait déjà mis en exergue : si les avocats des droits de l'homme ne cessent d'exprimer leur méfiance vis-à-vis de l'État, leur langage place implicitement ce dernier au cœur du processus de libération en figurant celle-ci comme une relation binaire entre un individu titulaire de droits et l'État¹¹⁰. Or, une telle stratégie a au moins deux effets pervers.

D'une part, elle distrait notre attention d'inégalités ou de formes de domination autrement dirimantes, que celles-ci soient causées par des groupes privés ou par des contextes socio-économiques. Comme l'a montré l'exemple de l'Irak, la simple mise à bas d'un pouvoir d'État ne conduit pas nécessairement à l'autonomie ni n'aide les gens à « s'aider eux-mêmes »¹¹¹. Le primat conféré aux droits de l'homme, en déplaçant la focale de la société et de l'économie vers l'État, porte peu d'attention aux situations particulières qui déterminent le sens de tel ou tel droit. Il a pour effet de renforcer la souveraineté des institutions sur les individus en occultant la dimension concrète des rapports de force¹¹².

D'autre part, un processus qui définit la justice sous l'angle exclusif des relations entre un individu titulaire de droits et l'État engendre une stratégie revendicative de victimisation qui ne favorise pas l'éclosion d'un sujet

autonome. Poussant au plus loin cet argument, Alain Badiou juge ainsi que l'éthique des droits de l'homme fait de celui-ci une victime. Elle identifie l'homme à sa pure qualité de « bête souffrante, de mourant décharné¹¹³ », ce qui reviendrait, par une sorte de retournement pervers, à une forme de mépris, déguisé en pitié, pour une sous-humanité. Le dispositif idéologique des droits de l'homme impliquerait une définition animale et victimaire de l'humanité, tout en légitimant la bonne conscience condescendante de ceux qui pensent œuvrer « pour le compte » d'autres moins fortunés¹¹⁴.

C'est en ce sens que, pour Wendy Brown, le recours au discours des droits de l'homme n'est peut-être que l'expression de notre « fatalisme ». Tout se passerait aujourd'hui comme si la perspective d'une réelle démocratisation du pouvoir était devenue si ténue qu'il ne resterait plus que l'espoir de réduire la somme des souffrances humaines. L'éthique des droits de l'homme entérinerait l'absence de tout projet, de toute politique d'émancipation, elle ne serait comme le dit Badiou que ralliement aux « chicanes de la nécessité » et « appauvrissement extraordinaire de la valeur active, militante des principes »¹¹⁵. Variante du consensus conservateur, l'idéologie des droits de l'homme participerait d'une forme de légitimation du *statu quo*.

Statu quo qui prend aujourd'hui la forme d'une domination de l'individualisme néolibéral. Notre atomisme contemporain proclame son ouverture à l'autre, mais en réalité ne le respecte que pour autant qu'il nous ressemble, qu'il n'est pas réellement un autre. Ainsi, note Slavoj Žižek, le foulard islamique est accepté pourvu qu'il soit un libre choix de la femme qui le porte, donc la marque d'une idiosyncrasie individuelle, et surtout pas le signe d'une appartenance (non choisie) à la communauté musulmane. Indice, pour cet auteur, que le prétendu sujet du « libre choix » est le fruit d'un processus violent d'arrachement à son contexte de vie propre¹¹⁶. En fait, ajoute Badiou, les apôtres affichés du droit à la différence sont « horrifiés » par toute différence un peu soutenue. Le respect des différences ne vaut que pour autant que le « différent » est démocrate-parlementaire, partisan de l'économie de marché et de la liberté d'opinion, féministe, écologiste, etc.¹¹⁷. Car l'éthique des droits de l'homme et du respect des différences définit bel et bien une identité qui est celle d'un individualisme libéral. Indifférent aux contraintes structurelles qui pèsent

sur la volonté des agents, ce dernier vise avant tout à circonscrire un espace de liberté négative sans se soucier d'engendrer des acteurs susceptibles d'agir de façon collective¹¹⁸.

Pour ces critiques radicales, l'insistance des libéraux sur un corpus dit fondamental de droits civils et politiques correspondrait moins à une exigence ontologique qu'aux nécessités de l'expansion capitaliste. Comme l'avait déjà souligné Marx, les droits de l'homme sont les préconditions d'un marché libre. Ils seraient étroitement liés à une conception qui subordonne le politique aux besoins juridiques de l'économie. En ce sens, l'invasion de l'Irak en 2003 n'était pas seulement motivée par des intérêts politiques et économiques puissants mais reposait aussi sur une conception très déterminée des conditions de la « liberté », à savoir un capitalisme libéral-démocratique et l'insertion dans une économie de marché globalisée¹¹⁹.

C'est sans doute Gilles Deleuze qui a donné la forme la plus virulente à cette accusation. Dans son *Abécédaire*, il dénonce le vide des droits de l'homme qu'il oppose à la jurisprudence, c'est-à-dire à l'invention du droit en relation aux cas qui se présentent : « Ceux qui se contentent de rappeler les droits de l'homme et de réciter les droits de l'homme, c'est des débiles. Il ne s'agit pas de faire appliquer des droits de l'homme. Il s'agit d'inventer des jurisprudences où, pour chaque cas, ceci ne sera plus possible. C'est très différent¹²⁰. » Son dernier livre écrit avec Félix Guattari reprend l'attaque : « Les droits de l'homme ne nous feront pas bénir le capitalisme. » Parce qu'ils sont indifférents aux « modes d'existence immanents de l'homme pourvu de droits », les droits de l'homme n'ont rien à opposer à « l'ignominie des possibilités de vie qui nous sont offertes ». Leurs « axiomes » peuvent « coexister avec bien d'autres axiomes, notamment sur la sécurité de la propriété, qui les ignorent ou les suspendent encore plus qu'ils ne les contredisent ». Aussi accompagnent-ils sans difficulté les forces qui les annulent, en particulier la férocité d'un marché mondial dont les États-nations, avec leurs appareils policiers et leurs ghettos de misère, sont les relais¹²¹.

L'argument deleuzien est repris par l'ensemble de la critique radicale. Parfaitement compatible avec « l'égoïsme content des nantis occidentaux¹²² », oublieux du fait que la justice se construit à chaque

moment pour des peuples singuliers, le discours des droits de l'homme couperait court à toute délibération locale par une combinaison de condamnation morale, d'adjudication légale et de certitude textuelle. Leur primat contribuerait à limiter ou annuler les choix collectifs par des exigences transcendantales, des appels aux cours, des fuites dans l'exaltation des libertés privées¹²³.

Mais, surtout, le discours des droits de l'homme poserait le problème du pouvoir comme un jeu à somme nulle : ce que l'individu aurait, l'institution ne l'aurait pas. Une vision évidemment naïve réfutée par ce fait souligné par Brown (qui retrouve le même argument que Sandel) que les Américains n'ont jamais eu autant de droits et pourtant si peu de pouvoirs pour façonner leur justice collective et leurs objectifs nationaux¹²⁴. La critique radicale poursuit ici certains griefs féministes accusant le discours des droits de l'homme de réifier des identités acquises et de passer sous silence des mécanismes d'oppression tels que l'exploitation, la marginalisation ou l'absence d'autorité¹²⁵, qui ne procèdent pas nécessairement de l'État, comme l'a montré Foucault, mais passent par la « capillarité » du pouvoir et l'intériorisation par les individus des principes de leur « gouvernementalité ». En témoigne l'exemple de la liberté d'expression qui, à l'âge des médias de masse contrôlés par des groupes privés ou publics, peut fort bien favoriser la domination de discours non démocratiques.

Il nous faudrait donc reconnaître ce que le discours des droits de l'homme ne veut pas admettre sur lui-même, à savoir qu'il est une forme de pouvoir qui converge parfaitement avec les réquisits de l'impérialisme libéral et de l'échange global tout en les légitimant¹²⁶. Proclamés au-dessus du politique, les droits de l'homme ne sont guère que la « façade » d'une administration technique des choses et d'une lutte pour le pouvoir entre différents organes animés, eux, de buts politiques précis – et notamment celui d'imposer à tous une forme de laisser-faire qui laisse libre cours à des formes insidieuses de domination¹²⁷.

Cet aperçu montre que, pour être radicalement hétérogènes dans leurs intentions, ces différentes critiques – depuis la posture catholique antimoderne jusqu’au point de vue marxiste en passant par la critique républicaine – n’en recèlent pas moins un certain nombre de griefs partagés. Il en va notamment de l’idée, pourtant de prime abord contre-intuitive, d’une expansion simultanée de l’emprise du marché et du pouvoir de l’État. Étroitement lié au paradigme néolibéral, le primat conféré aux droits de l’homme consoliderait le pouvoir administratif tout en vidant de sa signification le moment de l’autodétermination ou de l’émancipation collective. On ne peut également que souligner l’omniprésence de la référence aux analyses du jeune Marx, analyses brandies à des fins hétérogènes par des auteurs aussi différents que des catholiques conservateurs et des tenants d’une nouvelle hypothèse communiste.

Reste que des rejets et des renvois partagés ne suffisent pas à fonder une position commune. Aujourd’hui comme hier, on se trouve confronté non pas à *une* mais à *des* critiques des droits de l’homme. L’objet de cet ouvrage est précisément de se tourner vers les différentes figures prises par ces critiques depuis 1789 en vue d’approfondir notre compréhension du débat contemporain dont elles sont l’arrière-plan. Prendre les droits au sérieux suppose aussi de comprendre les objections qui leur sont adressées et les arguments de ceux qui nient leur pertinence¹²⁸. Cela interdit de considérer *a priori* les critiques des droits de l’homme comme formant une seule tradition ou un seul paradigme. Un tel processus d’abstraction risquerait de gommer des différences cruciales entre des arguments apparemment similaires.

Sept auteurs – Edmund Burke, Joseph de Maistre, Louis de Bonald, Jeremy Bentham, Karl Marx, Auguste Comte et Carl Schmitt – nous ont paru illustrer les cinq paradigmes fondamentaux qui forment les « pôles » de l’espace des critiques des droits de l’homme. Le choix de ces auteurs se justifie non seulement par l’influence considérable exercée par chacun d’eux dans le champ de l’histoire des idées – influence qui tient à la capacité qu’ils ont eue de donner une forme conséquente, cohérente ou systématique, à des argumentaires qui chez d’autres auteurs ne se présentent qu’à l’état éparés ou diffus –, mais aussi par l’extension du champ théorique

qu'ils balisent, de la contre-révolution jusqu'au socialisme en passant par le libéralisme ou le progressisme. En outre, ils ont tous en commun d'avoir réfléchi et réagi non seulement aux droits de l'homme en général, mais à une incarnation particulière de cette idée, donnée par la Déclaration française des droits de l'homme et du citoyen de 1789 et par les modifications que lui ont apportées les Déclarations de 1793 et 1795.

Il ne s'agit évidemment pas d'ajouter à une littérature déjà impressionnante une nouvelle interprétation générale de la pensée politique de chacun d'eux, ni d'écrire une nouvelle histoire des pensées « antidémocratiques » ou « antilibérales », mais de porter l'attention sur un objet distinct : tenter une cartographie intellectuelle des critiques adressées aux droits de l'homme depuis 1789, afin d'éclairer le sens de nos perplexités présentes. La théorie politique passe en effet par un travail d'autoréflexion qui ne peut pas être critique sans être également historique. Il n'est pas de pensée politique qui ne s'élabore à partir des enjeux de la situation où elle est prise. Or la compréhension d'une situation est impossible hors de sa cartographie historique. Nous pensons toujours la réalité politique, qui est une réalité mêlée des théories qui l'ont faite, dans des concepts qui portent en eux les conditions politiques de leur production et les tensions de leur propre histoire. La théorie politique, jusque dans ses ambitions les plus « analytiques » ou les plus « normatives », ne peut pas se déployer sans un souci généalogique, c'est-à-dire sans un regard historique guidé par une « question présente¹²⁹ » qui veut s'éclairer du passé dont elle résulte. Ce regard généalogique conduit à percevoir le présent, non comme l'effet nécessaire d'une « origine » qui le portait en elle, mais, sur le fond d'un espace de questions et de possibilités plus larges que lui, comme la « voie » qui s'est trouvée être suivie parmi la pluralité de celles qui s'offraient. L'analyse des idées politiques, si elle ne veut pas être prisonnière de son propre moment historique – dont elle reçoit ses concepts comme un héritage en partie opaque ou inconscient – doit passer par les voies d'une « histoire conceptuelle » visant à lui permettre d'interroger le sens de ses propres décisions¹³⁰.

C'est pourquoi, dans un dernier temps, nous opérerons un retour aux mouvements d'idées contemporains par une analyse de la pensée de Hannah Arendt, qui plus que personne a eu conscience de l'ambiguïté et de la pluralité des potentialités qu'abritait l'idée des droits de l'homme. Cette

conscience l'a conduite à occuper elle-même une position singulière, au carrefour des pensées politiques présentes. Sa fameuse formule du « droit d'avoir des droits » a pu alimenter des critiques radicalement opposées des droits de l'homme, qu'il s'agisse de la posture conservatrice, selon laquelle il n'y a de droits que ceux des nationaux, ou de la dénonciation d'extrême gauche de l'hypocrisie et de l'obsolescence des déclarations de droits. Contre ces interprétations, nous montrerons qu'Arendt ouvre en réalité la voie à une compréhension « politique » des droits de l'homme, susceptible de réfuter nombre de griefs identifiés auparavant.

Notes

1. C. Beitz, *The Idea of Human Rights*, Oxford, Oxford University Press, 2009, p. XI.
2. R. Nozick, *Anarchie, État et utopie*, trad. E. d'Auzac de Lamartine, Paris, PUF, 1988, p. 9.
3. R. Dworkin, *Taking Rights Seriously*, Cambridge, Harvard University Press, 1977.
4. J. Waldron, *Nonsense upon Stilts. Bentham, Burke and Marx on the Rights of Man*, Londres, Methuen, 1987, p. 156.
5. A. Sen, *L'Idée de justice*, trad. P. Chemla, Paris, Flammarion, 2009 [1992], p. 429 et 458.
6. J. Habermas, *Droit et démocratie*, trad. R. Rochlitz et C. Bouchindhomme, Paris, Gallimard, 1997 [1992], p. 120.
7. À preuve, l'œuvre de Michel Villey (qui débouche dans son livre *Le Droit et les Droits de l'homme*, Paris, PUF, 1983).
8. S. Moyn, « The politics of individual rights. Marcel Gauchet and Claude Lefort », in R. Geenens et H. Rosenblatt (dir.), *French Liberalism from Montesquieu to the Present Day*, Cambridge, Cambridge University Press, 2012, p. 292.
9. R. Wolin, « From the “death of man” to human rights : The paradigm change in intellectual life », *The Frankfurt School Revisited*, Londres, Routledge, 2006, p. 171. Même un adversaire des droits de l'homme tel qu'Alain Badiou souligne que le militantisme oblige à maintenir contre le structuralisme la place philosophique du sujet (*Que faire ?*, dialogue avec M. Gauchet, Paris, Philosophie Éditions, 2014, p. 23).
10. M. Foucault, « Face aux gouvernements, les droits de l'homme » (1981), in *Dits et écrits*, vol. 4, Paris, Gallimard, 1994, n° 355, p. 707-708. Voir P. Sauvêtre, « Foucault et le droit des gouvernés », *Matérialismes*, n° 39, 2015, et la vaste étude de S. Audier, *Penser le « néolibéralisme »*. *Le moment néolibéral, Foucault et la crise du socialisme*, Lormont, Le Bord de l'eau, 2015.
11. M. Christofferson, *Les Intellectuels contre la gauche. L'idéologie antitotalitaire en France (1968-1981)*, Marseille, Agone, 2014 [2004], p. 117-146.
12. R. Wolin, *The Frankfurt School Revisited*, op. cit., p. 178.
13. J. Bourg, *From Revolution to Ethics : May 1968 and Contemporary French Thought*, Montréal, Mc Gill Queen's University Press, 2007, p. 237.
14. *Ibid.*, p. 252.
15. C. Lefort, « Droits de l'homme et politique », *Libre*, n° 7, 1980, rééd. in *L'Invention démocratique*, Paris, Fayard, 1981, p. 45-84.

[16.](#) Au même moment, dans son cours de 1979 consacré au néolibéralisme, Michel Foucault (qui avait d'abord soutenu Glucksmann) mettait en garde contre la « phobie d'État » et dénonçait comme une erreur la thèse néolibérale faisant du totalitarisme une « extension endogène des mécanismes d'État » (*Naissance de la biopolitique*, Paris, Seuil/Gallimard, 2004, p. 78 et 196-197).

[17.](#) C. Lefort, « Droits de l'homme et politique », art. cité, p. 51-58 et « Droits de l'homme et État-providence » (1984), *Essais sur le politique*, op. cit., p. 34, 44-46. Voir sur ce sujet S. Audier, « Que reste-t-il de l'antitotalitarisme de gauche ? Lefort, Merleau-Ponty et la question de la "modernité" », in N. Poirier (dir.), *Cornélius Castoriadis et Claude Lefort : l'expérience démocratique*, Lormont, Le Bord de l'eau, 2015, p. 95-108.

[18.](#) S. Moyn, « The politics of individual rights », art. cité, p. 298. Moyn note que le supposé tournant « libéral » de Lefort s'opère sur des prémisses qui continuent à « prendre Marx au sérieux » (p. 299).

[19.](#) C. Lefort, « Droits de l'homme et politique », art. cité, p. 71-73 et 65-67.

[20.](#) C. Lefort, « La logique totalitaire », in *L'Invention démocratique*, op. cit., p. 90-91.

[21.](#) C. Lefort, « Droits de l'homme et politique », art. cité, p. 64, 76.

[22.](#) C. Lefort, « Droits de l'homme et État-providence », art. cité, p. 28, 44.

[23.](#) J. Waldron, *Nonsense upon Stilts*, op. cit., p. 2.

[24.](#) A. Compagnon, *Les Antimodernes. De Joseph de Maistre à Roland Barthes*, Paris, Gallimard, 2005.

[25.](#) A. Compagnon, « Après les antimodernes », in M.-C. Huet-Brichard et H. Meter (dir.), *La Polémique contre la modernité. Antimodernes et réactionnaires*, Paris, Garnier, 2011, p. 13.

[26.](#) Voir J.-Y. Pranchère, « Antimodernité », in D. Masseau (dir.), *Dictionnaire des anti-Lumières et des antiphilosophes*, Paris, Champion, 2016, p. 87-96.

[27.](#) D. Kennedy, *The Dark Sides of Virtue. Reassessing International Humanitarianism*, Princeton, Princeton University Press, 2004 ; S. Hopgood, *The Endtimes of Human Rights*, Ithaca, Cornell University Press, 2013 ; N. Guilhot, *The Democracy Makers. Human Rights and the Politics of Global Order*, New York, Columbia University Press, 2005.

[28.](#) Au sein de cette modernité libérale, le positivisme juridique ne doit pas être rangé parmi les critiques des droits de l'homme, comme l'a montré Michel Troper, « Le positivisme et les droits de l'homme », in B. Binoche et J.-P. Cléro (dir.), *Bentham contre les droits de l'homme*, Paris, PUF, 2007, p. 231-247.

[29.](#) M. Cranston, « Are there any human rights ? », *Daedalus*, vol. 112, n^o 4, 1983, p. 1-17.

[30.](#) I. Kristol, « Le fourre-tout des droits de l'homme » (1978), *Réflexions d'un néo-conservateur*, trad. R. Audouin, Paris, PUF, 1987 [1983], p. 345-349.

[31.](#) Voir G. Gurvitch, *La Déclaration des droits sociaux*, Paris, Dalloz, 2009 [1943].

[32.](#) Voir M. Gauchet, *La Révolution des droits de l'homme*, Paris, Gallimard, 1989, p. 231 sq. et R. Castel, *Les Métamorphoses de la question sociale*, Paris, Fayard, 1995, p. 107 sq. La thèse d'un « droit au travail » fut défaite, mais le thème du « droit aux secours » conduisit à la loi du 19 mars 1793 : « Tout homme a le droit à sa subsistance par le travail s'il est valide ; par des secours gratuits s'il est hors d'état de travailler. »

[33.](#) J. Waldron, *Nonsense upon Stilts*, *op. cit.*, p. 157.

[34.](#) A. Sen, *L'Idée de justice*, *op. cit.*, p. 456.

[35.](#) K. Popper, « Observation sur la théorie et la pratique de l'État démocratique » (1988), *La Leçon de ce siècle*, trad. J. Henry et C. Orsoni, Paris, Anatolia, 1993, p. 114-121. Pour une déconstruction de l'opposition entre « droits-libertés » et « droits-créances », voir A. Tosel, *Démocratie et libéralismes*, Partie I, Paris, Kimé, 1995, et J. Bidet, *John Rawls et la théorie de la justice*, Paris, PUF, 1995.

[36.](#) S. Holmes et C. Sunstein, *The Cost of Rights. Why Liberty Depends on Taxes*, New York, Norton, 1999.

[37.](#) P. Van Parijs, *Qu'est-ce qu'une société juste ?*, Paris, Seuil, 1991.

[38.](#) J. Waldron, *Nonsense upon Stilts*, *op. cit.*

[39.](#) J. Waldron, *Law and Disagreement*, Oxford, Oxford University Press, 1999, p. 15.

[40.](#) J. Milbank, « The gift of ruling : Secularization and political authority », *New Blackfriars*, vol. 85, n° 996, p. 222.

[41.](#) M. Villey, *Le Droit et les Droits de l'homme*, *op. cit.*, p. 54.

[42.](#) *Ibid.*, p. 154.

[43.](#) A. MacIntyre, *Après la vertu. Étude de théorie morale*, trad. L. Bury, Paris, PUF, 2013 [1981], p. 70.

[44.](#) M. Villey, *Le Droit et les Droits de l'homme*, *op. cit.*, p. 154.

[45.](#) A. MacIntyre, *Après la vertu*, *op. cit.*, p. 71.

[46.](#) J. Maritain, *Christianisme et démocratie*, suivi de *Les Droits de l'homme*, Paris, Desclée de Brouwer, 2005 [1942].

[47.](#) J. Milbank « Against human rights : Liberty in the Western tradition », *Oxford Journal of Law and Religion*, 2012, p. 28.

[48.](#) J. Milbank, « The gift of ruling », art. cité, p. 236.

[49.](#) J. Milbank, « Against human rights », art. cité, p. 28.

[50.](#) On retrouve ici une notion élaborée par Heidegger dans le cadre de la critique globale de la modernité où il s'est engagé à la suite des déceptions de son engagement nazi : voir M. Heidegger, « Dépassement de la métaphysique », in *Essais et conférences*, trad. A. Préau, Paris, Gallimard, 1958 [1954].

[51.](#) M. Villey, *Le Droit et les Droits de l'homme*, *op. cit.*, p. 152.

- [52.](#) J. Milbank, « Against human rights », art. cité, p. 4-5.
- [53.](#) J. Milbank, « The impossibility of gay marriage and the threat of biopolitical control », <www.abc.net.au/religion/article/2013>.
- [54.](#) J. Milbank, « How democracy devolves into tyranny », <www.abc.net.au/religion/articles:2010>. Sur cette nature « théocratique » de la démocratie, voir R. Brague, « Are non-theocratic regimes possible ? », *Intercollegiate Review*, vol. 41, 2006.
- [55.](#) A. Compagnon, *Les Antimodernes*, *op. cit.*, p. 37.
- [56.](#) Voir le chapitre 6.
- [57.](#) P.-A. Taguieff, *Julien Freund. Au cœur du politique*, Paris, La Table ronde, 2008, p. 128.
- [58.](#) J. Freund, *Politique et impolitique*, Paris, Sirey, 1987, p. 285.
- [59.](#) *Ibid.*, p. 316.
- [60.](#) J. Freund, *Politique et impolitique*, *op. cit.*, p. 1.
- [61.](#) « Conversation avec Julien Freund », <<http://grece-fr.com/?p=3510>>.
- [62.](#) J. Freund, *Politique et impolitique*, *op. cit.*, p. 204.
- [63.](#) A. de Benoist, *Au-delà des droits de l'homme*, Paris, Krisis, 2004, p. 34.
- [64.](#) J. Freund, *Politique et impolitique*, *op. cit.*, p. 394.
- [65.](#) C. Schmitt, *La Notion de politique*, trad. M.-L. Steinhäuser, Paris, Flammarion, 2004 [1927], p. 96.
- [66.](#) J. Freund, *Politique et impolitique*, *op. cit.*, p. 198.
- [67.](#) C. Schmitt, *La Notion de politique*, *op. cit.*, p. 79.
- [68.](#) Le néo-républicanisme dont il est question ici a peu en commun avec le courant républicain qui, dans la lignée de P. Pettit, assume pleinement l'individualisme moral et le pluralisme éthique de la société moderne, même s'il insiste davantage que le paradigme libéral sur les conditions concrètes de l'effectivité des droits. Voir C. Laborde et J. Maynor (dir.), *Republicanism and Political Theory*, Oxford, Blackwell, 2008, p. 15-17.
- [69.](#) Voir notamment A. Etzioni, *The Spirit of Community : Rights, Responsibilities and the Communitarian Agenda*, New York, Crown, 1993 ; M. Sandel, *Le Libéralisme et les limites de la justice*, trad. J.-F. Spitz, Paris, Seuil, 1999 [1982], et *Democracy's Discontent. America in Search of a Public Philosophy*, Cambridge, Harvard University Press, 1996 ; T. Pangle, *The Ennobling of Democracy : the Challenges of Post-Modern Ages*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1992.
- [70.](#) M. Sandel, *Le Libéralisme et les limites de la justice*, *op. cit.*, p. 64.
- [71.](#) M. Koskenniemi, « The effects of rights on political culture », in P. Alston (dir.), *The EU and Human Rights*, Oxford, Oxford University Press, 1999, p. 99.

[72.](#) *Minersville School District vs. Gobitis*, 310 US 586 (1940), cité par M. Sandel, *Democracy's Discontent*, *op. cit.*, p. 53.

[73.](#) *West Virginia State Board of Education vs. Barnette* 319 US. 624 638 (1943) cité par M. Sandel, *ibid.*, p. 54.

[74.](#) M. Koskeniemi, « The effects of rights on political culture », *loc. cit.*, p. 103.

[75.](#) *Ibid.*, p. 114.

[76.](#) Sur cette distinction, voir C. Mouffe, *The Return of The Political*, Londres, Verso, 2005 [1993], p. 32-33. On pourrait ranger Sandel dans le premier groupe tandis que Koskeniemi s'inscrirait plutôt dans la deuxième option.

[77.](#) Voir aussi C. Wellman, *The Proliferation of Rights*, Boulder, Westview Press, 1999.

[78.](#) M. A. Glendon, *Rights Talk : The Impoverishment of Political Culture*, The Free Press, 1991.

[79.](#) A. Etzioni, *The Spirit of Community*, *op. cit.*, p. 6.

[80.](#) C. Lasch, *La Culture du narcissisme*, trad. M. Landa, Paris, Flammarion, « Champs », 2006 [1979].

[81.](#) M. A. Glendon, *Rights Talk*, *op. cit.*, p. 173.

[82.](#) Voir notamment M. Lilla, *New French Thought*, Princeton, Princeton University Press, 1994.

[83.](#) F. Worms, *La Philosophie en France au XX^e siècle*, Paris, Gallimard, « Folio », 2009, p. 558.

[84.](#) F. Furet, *Penser la Révolution française*, Paris, Gallimard, « Folio », 1985 [1978], p. 29.

[85.](#) Sur la présence de ce thème chez Furet, voir S. Kaplan, *Adieu 89*, Paris, Fayard, 1993, p. 708 sq.

[86.](#) P. Simon-Nahum (« François Furet et la double fin de l'idée révolutionnaire », *Esprit*, n° 10, 2009, p. 149-160) montre que Furet « partage » le « diagnostic critique » porté par M. Gauchet « sur la place prédominante dévolue aux droits de l'homme dans nos sociétés ».

[87.](#) Dès 1978, R. Debray développait une critique néo-républicaine des droits de l'homme. R. Debray, *Modeste contribution aux discours et cérémonies du dixième anniversaire*, Paris, Maspero, 1978.

[88.](#) Voir notamment M. Gauchet, *L'Avènement de la démocratie*, t. I, *La Révolution moderne*, Paris, Gallimard, 2007, p. 16-20, et *La Démocratie contre elle-même*, Paris, Gallimard, 2002, ainsi que P. Manent, *Cours familial de philosophie politique*, Paris, Fayard, 2001, et *La Raison des nations*, Paris, Gallimard, 2006.

[89.](#) Voir notamment S. Moyn, « Savage and modern liberty : Marcel Gauchet and the origins of new french thought », *European Journal of Political Theory*, vol. 4, n° 2, p. 164-

187, et M. Behrent, « Religion, republicanism and depoliticization : Two intellectual itineraries – Regis Debray and Marcel Gauchet », in J. Bourg (dir.), *After the Deluge : New Perspectives on the Intellectual and Cultural History of Postwar France*, Oxford, Lexington Books, 2004, p. 325-352.

[90.](#) À nouveau, ce néo-républicanisme est très éloigné de celui qui allie l'idéal de la non-domination au refus de toute définition identitaire de la chose publique. Voir C. Laborde, *Français, encore un effort pour être républicains !*, Paris, Seuil, 2010.

[91.](#) P. Manent, « Démocratie et totalitarisme. À propos de Claude Lefort », *Commentaire*, n° 16, hiver 1981-1982, p. 574-583.

[92.](#) P. Manent, *La Raison des nations*, *op. cit.*, p. 15-16. Notons que C. Schmitt dénonçait déjà la « démocratie sans *demos*, sans peuple » (« L'État de droit bourgeois » [1928], trad. J.-L. Pesteil, in *Du politique*, Puiseux, Pardès, 1990, p. 35).

[93.](#) M. Gauchet, *La Condition historique*, Paris, Gallimard, 2001, p. 314.

[94.](#) M. Gauchet, *La Religion dans la démocratie*, Paris, Gallimard, 1998, p. 111.

[95.](#) R. Debray, *Que vive la République*, Paris, Odile Jacob, 1989, p. 171.

[96.](#) J.-C. Milner, *Les Penchants criminels de l'Europe démocratique*, Paris, Verdier, 2004, p. 93.

[97.](#) P. Manent, *Situation de la France*, Paris, Desclée de Brouwer, 2015, p. 26.

[98.](#) *Ibid.*, p. 27-28.

[99.](#) P. Manent, *Cours familier de philosophie politique*, *op. cit.*, p. 179-180.

[100.](#) T. Collin, « Un combat idéologique », *Le Monde*, 6 février 2014.

[101.](#) J.-C. Michéa, *La Double Pensée. Retour sur la question libérale*, Paris, Flammarion, « Champs », 2008, p. 252 (voir également p. 179-180).

[102.](#) J.-C. Michéa, *L'Empire du moindre mal. Essai sur la civilisation libérale*, Paris, Flammarion, « Champs », 2010 [2007], p. 41.

[103.](#) M. Gauchet, *La Démocratie contre elle-même*, *op. cit.*, p. 21.

[104.](#) *Ibid.*, p. 39.

[105.](#) S. Holmes, *The Anatomy of Antiliberalism*, Cambridge, Harvard University Press, 1996, et « The permanent structure of antiliberal thought », in N. Rosenblum (dir.), *Liberalism and the Moral Life*, Cambridge, Harvard University Press, 1989, p. 177-253.

[106.](#) N. Rosenblum, « Pluralism and self-defense », in N. Rosenblum (dir.), *Liberalism and the Moral Life*, *op. cit.*, p. 216.

[107.](#) J. Rancière, *La Haine de la démocratie*, Paris, La Fabrique, 2005, p. 22.

[108.](#) M. Foucault, « Entretien » (1978), in *Dits et écrits*, vol. 4, *op. cit.*, n° 281, p. 92.

[109.](#) M. Foucault, *Surveiller et punir*, Paris, Gallimard, 1975, p. 224-225.

- [110.](#) D. Kennedy, *The Dark Sides of Virtue*, *op. cit.*, p. 3-35.
- [111.](#) W. Brown, « The most we can hope for... Human rights and the politics of fatalism », *The South Atlantic Quarterly*, vol. 103, n° 2/3, 2004, p. 455.
- [112.](#) W. Brown, « Rights and losses », in *States of Injuries. Power and Freedom in Late Modernity*, Princeton, Princeton University Press, 1995, p. 96-134.
- [113.](#) A. Badiou, *L'Éthique. Essai sur la conscience du mal*, Caen, Nous, 2003, p. 31.
- [114.](#) *Ibid.*, p. 38, et D. Kennedy, *The Dark Sides of Virtue*, *op. cit.*, p. 29.
- [115.](#) A. Badiou, *L'Éthique*, *op. cit.*, p. 57.
- [116.](#) S. Žižek, « Against human rights », *New Left Review*, n° 34, 2005.
- [117.](#) A. Badiou, *L'Éthique*, *op. cit.*, p. 13.
- [118.](#) W. Brown, « The most we can hope for... », art. cité, p. 456.
- [119.](#) S. Žižek, « Against human rights », art. cité.
- [120.](#) G. Deleuze, « G. comme Gauche », *L'Abécédaire*, Paris, Éditions Montparnasse, 2004 [1988] (DVD). De façon étrange, cette insistance presque burkénne sur la jurisprudence est introduite par un éloge du « devenir révolutionnaire » qui oublie le rôle joué dans les révolutions historiques par les droits de l'homme – que Deleuze identifie trop vite à certaines de leurs versions idéologiques alors en vogue. Le paradoxe se retrouve chez Badiou qui dénonce les droits de l'homme tout en faisant l'éloge des révolutionnaires jacobins.
- [121.](#) G. Deleuze et F. Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie ?*, Paris, Minuit, 1991, p. 103.
- [122.](#) A. Badiou, *L'Éthique*, *op. cit.*, p. 17.
- [123.](#) W. Brown, « The most we can hope for... », art. cité, p. 458.
- [124.](#) *Ibid.*, p. 459.
- [125.](#) Voir, notamment, W. Brown, « Rights and losses », *loc. cit.* ; I. Young, « Polity and group difference : A critique of the ideal of universal citizenship », *Ethics*, vol. 99, n° 2, 1989, p. 250-274 ; S. Razack, « Collective rights and women : "The Cold Game of Equality Staring" », in J. Baker (dir.), *Group Rights*, Toronto, Toronto University Press, 1994, p. 66-77.
- [126.](#) W. Brown, « The most we can hope for... », art. cité, p. 456.
- [127.](#) M. Koskenniemi, « The effects of rights on political culture », *loc. cit.*, p. 100.
- [128.](#) J. Waldron, *Nonsense upon Stilts*, *op. cit.*, p. 2.
- [129.](#) M. Foucault, « Le souci de la vérité », in *Dits et écrits*, vol. 4, *op. cit.*, n° 350, p. 674.

130. Nous reprenons la notion d'*histoire conceptuelle* à Bruno Bernardi, qui a explicité ses différences avec la traditionnelle « histoire des idées » ainsi qu'avec l'« histoire des concepts » élaborée par Reinhart Koselleck. Bruno Bernardi justifie ainsi le rôle cardinal de l'histoire conceptuelle pour la théorie politique : « Les concepts politiques plus que tous les autres se définissent par le “champ d'expérience” qu'ils organisent et l'“horizon d'attente” qu'ils configurent. Les concepts dont nous usons aujourd'hui ne sont donc intelligibles qu'en considérant à la fois l'histoire qui les a formés et les décisions que nous prenons sur cette histoire par les usages nouveaux que nous en faisons » (<<https://rousseau2.wordpress.com/etudes-dhistoire-conceptuelle/>>).

Les droits de l'homme contre l'héritage

Une critique conservatrice : Edmund Burke

Les *Réflexions sur la Révolution de France* d'Edmund Burke, parues en novembre 1790, sont pour ainsi dire la scène originaire de la critique des droits de l'homme. Aussitôt dénoncée par Thomas Paine comme une « machine » théâtrale sans rapport avec la réalité des événements¹, autrement dit comme la dramatisation d'un fantasme, l'argumentation de Burke n'a plus cessé de hanter les critiques des droits de l'homme qui lui ont fait suite, depuis les reprises contre-révolutionnaires qui, de Wilhelm Rehberg à Joseph de Maistre, ont radicalisé le propos burkéen², jusqu'à des penseurs républicains qui, tel John Pocock, lui ont reconnu une pertinence³. Même Marx, qui dénonce en Burke un « sycophante » stipendié par l'« oligarchie anglaise », retrouve la thématique des *Réflexions* lorsqu'il écrit qu'une « modeste Magna Carta » à l'anglaise fait davantage pour la liberté que « le pompeux catalogue des “inaliénables droits de l'homme” »⁴.

Qui dit scène originaire dit événement traumatique. La signification de la critique burkéenne des droits de l'homme s'est brouillée autant qu'enrichie dans la démultiplication des reprises et des réinterprétations qui l'ont associée à de nouveaux contextes ; mais la puissance qu'elle tient de sa capacité à traduire le traumatisme révolutionnaire n'a cessé de lui conférer efficacité et influence. Comme le relève Antonio Negri, la précocité du diagnostic burkéen parut très vite le signe d'une lucidité inégalée⁵. Burke n'a-t-il pas pronostiqué dès 1790 le cours effectif des événements en annonçant que le processus révolutionnaire finirait par un coup d'État qui donnerait le pouvoir à un « général populaire, capable de se faire aimer de

la troupe et doué d'un sens véritable du commandement⁶ » ? En un moment où personne ne peut anticiper l'an 1793 et où les acteurs de la révolution ne se donnent pas d'autre but que l'institution d'une monarchie constitutionnelle, Burke annonce que la tentative révolutionnaire aura pour seule issue d'appuyer les lois sur la terreur des gibets. « Massacre, torture, potence ! Voilà vos droits de l'homme⁷ ! » Dès 1790, Burke pense ainsi les droits de l'homme dans l'horizon d'une Terreur où il aperçoit leur destin inéluctable. On ne peut qu'être frappé par la force visionnaire de cette polémique et sa capacité à communiquer son effroi devant la violence de la rupture révolutionnaire.

Cet effroi est cependant celui d'un spectateur extérieur qui juge les événements à partir d'une distance qui accentue leur étrangeté. La virulence contre-révolutionnaire de Burke est dépourvue des éléments d'empathie qu'on trouve chez un monarchiste français comme Chateaubriand, qui a vécu la révolution et en a directement souffert, mais qui, dans son exil londonien, n'en justifie pas moins les désirs de liberté qui avaient produit 1789 et estime que les effets bénéfiques de la révolution apparaîtront dans le long terme⁸. Burke refusera jusqu'à la fin de sa vie de prendre acte du fait révolutionnaire. Dès 1790, il s'agit pour lui de détourner ses compatriotes anglais de toute tentation d'imiter les Français en démocratisant leur propre régime représentatif, voire en remettant en cause leur monarchie. Son souci n'est pas tant la défense de la monarchie absolue et catholique qui existe en France que la préservation de la monarchie constitutionnelle anglaise et de l'Église anglicane contre une contagion révolutionnaire, dont Burke aperçoit la menace dans les discours de Richard Price qui demandent le désétablissement de l'Église anglicane.

Aussi la critique des droits de l'homme menée dans les *Réflexions* n'est-elle pas introduite par une analyse de la Déclaration de 1789, mais par une polémique contre le sermon prêché en 1789 par Richard Price sur l'amour de la patrie : c'est le texte de Price et non le texte de la Déclaration que cite et commente Burke. Cette relative indifférence au texte-source tient à ce que le sens des droits de l'homme n'est pas donné par le contenu de leur idée : il est donné par le fait de leur revendication, autrement dit par l'usage stratégique qu'ils autorisent, en Angleterre comme en France, afin de contester l'ordre établi, et même tout ordre établi quel qu'il soit. L'idée des droits de l'homme est une arme de subversion parce qu'elle est indifférente

au contexte dans lequel elle est revendiquée ; elle est l'idée d'un droit universel face auquel les circonstances n'ont aucun droit.

Cette universalité négatrice de toute particularité constitue pour Burke la nouveauté radicale de la Révolution française : alors que la Révolution américaine avait été un événement local qui ne bouleversait pas l'ordre politique intérieur des autres pays, la révolution française est un « schisme avec tout l'univers » qui concerne chaque pays en l'obligeant à se déclarer pour ou contre elle⁹. Chaque pays se trouve sommé de reconnaître l'universalité des droits de l'homme, qui s'apparente ainsi à une doctrine religieuse plutôt que politique. Cette « nouvelle religion fanatique » est le « ferment » d'un « système exterminatoire » qui menace toutes les religions et Églises existantes¹⁰. Une révolution purement politique se contiendrait dans les frontières d'une nation. Mais 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.

Face à l'absolu des droits de l'homme, Burke entend affirmer le droit particulier de la Constitution anglaise. Mais ce droit ne peut pas faire l'objet d'une justification purement locale, qui lui donnerait le statut d'une exception. Burke veut montrer que la Constitution anglaise a la valeur d'un modèle dont chaque pays, sur son mode propre, devrait retrouver l'inspiration : celle d'une articulation particulière de l'universel et du particulier. Il lui faut ainsi affirmer, contre l'universalité « abstraite » ou « métaphysique » des droits de l'homme, l'existence d'un droit de la particularité historique. Ce droit a lui-même valeur d'un droit universel, ce pourquoi il induit la portée universelle de l'exemple anglais – au titre, précisément, de son exemplarité. Il n'est pas certain que cette double universalité du droit de l'histoire et de son incarnation anglaise soit moins « abstraite » que celle des droits de l'homme. Burke est ainsi conduit à prétendre que l'ancienne Constitution de la monarchie française contenait tous les éléments d'une liberté comparable à celle de l'Angleterre, de sorte qu'aucune révolution n'était requise – argumentation qui explique que,

malgré son succès éditorial, Burke n'ait pas eu de véritables disciples en France : ni les libéraux ni les conservateurs ne pouvaient accepter une pareille description de la monarchie française, que tous savaient fausse.

Contre la politique révolutionnaire des droits de l'homme, Burke souligne l'impossibilité de juger les régimes politiques existants selon un principe normatif désincarné qui ne reconnaîtrait pas la primauté des circonstances. Mais il associe à ce quasi-relativisme, qui va de pair avec la conception jurisprudentialiste du droit qu'illustre la *common law* anglaise, la thèse normative de la supériorité d'un type de régime dont la Constitution anglaise est le parangon : à savoir les constitutions mixtes qui associent monarchie, aristocratie et démocratie. Il devient alors difficile de savoir si Burke oppose à l'universalisme abstrait des droits de l'homme un particularisme qui nie l'existence de l'universel, ou bien la conception d'une sorte d'« universel concret » dont on voit mal s'il suppose que l'universel doit se particulariser pour se réaliser (thèse qui maintient la différence de l'universel et du particulier) ou s'il suppose que l'universel ne peut jamais être distingué de la particularité où il s'enchâsse.

La cohérence de la pensée de Burke

Cette incertitude explique que Burke ait eu une postérité nombreuse et divisée puisque, comme l'a souligné Philippe Raynaud, elle comprend aussi bien « d'authentiques libéraux que des réactionnaires hostiles à la totalité des principes modernes de la liberté, et même des critiques socialistes de la société bourgeoise¹¹ ». Les conflits d'interprétation autour de sa pensée sont si violents qu'à lire plusieurs ouvrages sur Burke on se trouve gagné du sentiment que ces derniers n'évoquent pas le même auteur. L'auteur des *Réflexions sur la Révolution de France* est présenté tour à tour comme un disciple de Locke, comme un défenseur du droit naturel classique contre le droit naturel moderne, comme un représentant du libéralisme des Lumières écossaises ou, à l'inverse, des « anti-Lumières », comme un adversaire ou un promoteur de l'historicisme, comme un défenseur des libertés ou comme un partisan d'un État autoritaire¹².

Pour Alfred Cobban, ces difficultés d'interprétation tiendraient d'abord à la place singulière occupée par Burke dans l'histoire des idées. Parce que sa pensée politique a été celle d'un acteur de son temps, qui a servi à la Chambre des Communes de 1765 à 1794, et que sa philosophie politique ne s'est presque jamais déployée en dehors de cette activité, Burke apparaît « comme une anomalie¹³ ». Cependant, celle-ci n'est pas tant, comme le soutient Cobban, celle d'un « philosophe politique qui est aussi un politique » : la période 1780-1850 a pour marque une relative indistinction des penseurs et des acteurs politiques – comme en témoignent les exemples de Bonald, de Constant, de Guizot, de Tocqueville, sans même parler de Paine, de Madison ou de Jefferson.

La singularité tient plutôt dans le fait que la pensée de Burke est entièrement intérieure à son action. Certes, il va de soi que, chez Guizot, Tocqueville ou Jefferson, action et théorie se nourrissent l'une de l'autre : la théorie oriente la pratique, et l'expérience fournit son matériau à la réflexion. Mais théorie et pratique, tout en étant en relation d'interaction, restent distinctes. Il n'en va pas ainsi chez Burke : sa philosophie politique intervient toujours comme une arme forgée en fonction des besoins du combat. Acteur politique engagé dans les luttes de son temps, Burke

écrivait rapidement, passionnément et parfois imprudemment, dans un style persuasif plutôt que délibératif, en combinant ironie, description, sarcasme et diatribes *ad hominem*¹⁴. La plupart de ses écrits sont des œuvres de circonstance dont la visée est avant tout pratique, qu'il s'agisse de réfuter un adversaire ou d'emporter une décision. Toutes ses réflexions sur les « droits naturels » ou les « droits de l'homme » s'inscrivent ainsi dans des stratégies orientées par un souci d'efficacité rhétorique sur un public déterminé¹⁵. Burke utilise notamment le procédé qui consiste à confisquer le vocabulaire et les arguments de ses adversaires pour les retourner contre eux¹⁶ – ce qui conduit Michel Villey à écrire que Burke reproche aux droits de l'homme de servir de « couverture à leur propre violation¹⁷ », étrange formule qui semble valider l'idée des droits de l'homme au moment où elle la récuse.

De là une tension qui peut expliquer que les engagements politiques de Burke aient parfois été jugés contradictoires. Burke, défenseur des droits des catholiques irlandais et des populations des Indes, fut d'abord célèbre pour son soutien aux revendications des colonies américaines en 1775. Au moment de la rébellion des colonies américaines, il se trouvait donc du même côté que Richard Price et Thomas Paine. En 1788, dans sa lutte contre Warren Hastings, le gouverneur général du Bengale dont la procédure d'*impeachment* s'étendit de 1787 à 1795, il faisait valoir que la « fierté de l'Angleterre » était d'avoir « de meilleures institutions pour la préservation des droits des hommes (*rights of men*) que n'importe quel autre pays dans le monde »¹⁸. On conçoit dès lors la surprise de certains de ses contemporains lorsque, face à une Révolution française incarnant apparemment les mêmes principes que la Révolution américaine, personne en Angleterre ne lui fut aussi immédiatement et féroce opposé que Burke – ce qui fit de Price, puis de Paine, ses principaux adversaires. Cette apparente volte-face conduisit Paine, qui avait fréquenté Burke, à arguer que ce dernier était simplement passé à l'ennemi¹⁹.

Mais la contradiction est moins évidente qu'il n'y paraît. En 1791, Burke a répondu à l'accusation d'incohérence en déclarant qu'il suffisait, pour comprendre « à quel point il a été conséquent dans tout ce qu'il a dit et fait au cours de sa vie politique », d'« admettre les principes d'une constitution mixte ». À l'opposé des « imaginaires droits de l'homme, qui sont au mieux

une confusion des principes judiciaires avec les principes civils » et qui sont le parfait exemple de ces « principes qui vont toujours aux extrêmes », l'idéal de la constitution mixte « gravite » autour d'un juste milieu accordé à la « convenance politique » et à « la nature humaine » en tant qu'elle est à la fois « universelle » et « modifiée par les habitudes locales et les aptitudes sociales ». Pour le défenseur de la Constitution britannique, « une certaine portion de liberté est essentielle à tout bon gouvernement », mais « cette liberté doit être fondue dans le gouvernement, afin de s'harmoniser avec ses formes et ses règles, et d'être subordonnée à ses fins »²⁰.

La thèse d'un « revirement » de Burke en 1789 procéderait alors d'une incapacité à comprendre qu'un défenseur de l'idéal de la constitution mixte est amené, selon les circonstances et les adversaires qu'il rencontre, à accentuer l'un ou l'autre aspect de la « mixité » constitutionnelle. Face aux défenseurs de la monarchie absolue, il apparaîtra comme un partisan de l'État de droit, voire comme un démocrate ; face à l'unilatéralisme démocratique, il apparaîtra comme un partisan réactionnaire des hiérarchies instituées. En effet, une constitution mixte agence en un « corps harmonieux » des composants ou des « ordres » dont les principes fondateurs sont opposés, chacun ayant son propre droit qui doit être défendu en tant que tel. L'élément monarchique, explique Burke, doit être défendu selon un principe monarchique, tout comme l'élément démocratique doit être défendu selon un principe démocratique²¹. Burke peut ainsi affirmer la constance de ses engagements : son appartenance de toujours à l'opposition *whig*, son soutien aux revendications américaines, ses interventions en faveur des droits des Irlandais et des Indiens, sa lutte contre la menace mondiale représentée par la Révolution française participeraient du même idéal d'un équilibre politique qui reconnaît simultanément les droits du peuple, ceux de la noblesse et ceux du souverain.

La complexité de cet équilibre politique, qui suppose une pondération entre des principes opposés, est incompatible avec l'absoluité des droits de l'homme revendiqués par les révolutionnaires français. Burke estime que la cohérence de sa carrière politique a toujours été dans le souci de défendre le droit de la complexité contre les absolutismes qui prétendent réduire l'ordre politique à un droit unique, qu'il soit celui du peuple, celui du monarque ou celui d'une idée pré-politique de l'homme tel qu'il existe à l'état de nature. C'est ainsi que sa lutte pour la tolérance religieuse n'a jamais été une lutte

pour l'égalité de droits entre les cultes ; ses appels à l'adoucissement des lois contre les catholiques irlandais n'ont jamais visé au désétablissement de l'Église anglicane. Burke, qui considère que tous les cultes ont leur valeur et leur légitimité, n'en est pas moins farouchement opposé à toute séparation de l'Église et de l'État. Séparer « la religion d'avec l'État », argumente-t-il, c'est séparer « la politique d'avec la morale » et abolir le « principe de nos obligations envers le gouvernement »²². Burke n'a jamais commenté le *Bill of Rights* américain de 1791, mais il est certain que rien ne lui est plus étranger que le Premier amendement à la Constitution américaine qui interdit au Congrès tout « établissement de religion ».

Burke a rappelé, en 1791, ce qu'avait été le sens de son « soutien » aux insurgés américains. D'une part, il reconnaissait aux Américains le droit de conserver leur « ancienne condition » et de ne pas être taxés sans consentement ; les torts initiaux étaient du côté de la Couronne britannique, qui s'en était prise aux libertés traditionnelles des colonies. D'autre part, il pensait que le projet de soumettre les Américains par la force était voué à l'échec et dangereux pour la liberté anglaise. Afin d'éviter l'indépendance, il avait prôné la réconciliation. L'intransigeance anglaise ayant rendu celle-ci impossible, il avait admis qu'il fallait se résigner à l'indépendance américaine. Mais Burke soulignait qu'il n'aurait pas soutenu les insurgés américains si la cause de leur révolte avait été le « désir d'étendre leur liberté » et non le souci de maintenir leur liberté existante²³. De fait, il n'a jamais salué l'indépendance américaine comme un événement heureux ou une « révolution de la liberté », mais bien comme une nécessité regrettable dont il fallait espérer qu'elle aurait dans le futur une issue heureuse. Dans son *Adresse aux colons d'Amérique* de 1777, tout en déclarant « embrasser » les Américains comme des « amis », au motif que les « vrais Anglais » sont ceux qui adhèrent aux « principes de liberté » de la Constitution anglaise, il jugeait « douteux » que la liberté américaine pût conserver la « perfection » et la « pureté native » de sa « source originale ». Les vœux de succès s'accompagnaient d'une mise en garde : seule l'Angleterre pouvait « communiquer les bénéfices » de sa Constitution, et l'indépendance américaine menaçait la « fondation de la liberté commune »²⁴.

Burke ne pense donc pas combattre le « catéchisme » français des droits de l'homme avec des arguments d'une autre nature que ceux qui lui ont

servi, au nom d'un autre sens des « droits de l'homme », à prendre la défense des Irlandais, des Américains ou des Indiens. Il faut rappeler ici que Burke accordait à son action contre Hastings autant d'importance qu'à sa lutte contre la Révolution française²⁵. En mai 1794, il en appelait contre Hastings aux « droits de l'humanité » et à la « loi des Nations qui est notre droit de naissance à tous ». Sa lutte pour les « droits de l'humanité » en Inde était contemporaine de sa lutte contre les « droits de l'homme français »²⁶.

C'est que, dans le cas de l'Irlande, de l'Amérique ou de l'Inde, les « droits de l'homme » sont le nom d'une limite du politique : ils désignent ces droits minimaux sur lesquels le pouvoir politique ne peut empiéter sans devenir despotique. Les « droits de l'homme français » sont d'une autre nature : ils prétendent avoir la valeur, non d'une limite, mais du premier principe constituant du politique. La Déclaration de 1789, en affirmant que leur « conservation » est « le but de toute association politique », les érige en une norme absolue d'où toute constitution doit pouvoir être intégralement déduite. C'est là l'objet premier de la critique de Burke : l'idée des droits de l'homme n'a de pertinence qu'à la condition de ne pas être une norme juridique, mais une idée morale parmi les autres idées morales qui donnent au politique le sens de ses limites.

Les droits de l'homme, un « bréviaire d'anarchie » tyrannique et hypocrite

Si les droits de l'homme, en leur sens légitime, marquent la limite de l'ordre politique, c'est bien que l'ordre politique ne peut pas être produit par eux. Burke ne cesse de dire que la Déclaration française est un « bréviaire d'anarchie » qui vise à « détruire systématiquement toute position d'autorité, religieuse ou civile, dans l'esprit du peuple »²⁷. « Contre ces droits on ne saurait se prévaloir d'aucune prescription, d'aucun engagement solennel ; ils n'admettent ni tempérament, ni compromis : et tout ce qui pourrait en limiter le simple exercice n'est que fraude et injustice²⁸. » Leur effet est de délégitimer tout ordre social, qui suppose des hiérarchies institutionnelles corrélées à des inégalités de pouvoir, de statut et de propriété. Cette délégitimation autorise en retour toutes les violences contre les autorités naturelles et toutes les spoliations de la propriété nobiliaire ou ecclésiastique. L'anarchie débouche sur le despotisme.

Les droits de l'homme ne sont qu'un avatar de ce rêve insensé d'une « démocratie pure » qui, comme l'avait souligné Aristote, présente des ressemblances frappantes avec la tyrannie. Pas plus que la monarchie absolue, la démocratie absolue ne peut être considérée comme une forme légitime de gouvernement, car elle se fonde sur l'abolition des limites et le refus des nécessaires compromis entre les différents pouvoirs qui animent la société. En outre, puisque tout ordre social est nécessairement hiérarchique, les droits de l'homme sont une hypocrisie qui sert à couvrir des transferts violents de pouvoir et de fortune. Ils sont l'alibi d'une oligarchie hostile aux aristocraties en place – une oligarchie que les *Réflexions* décrivent comme le résultat d'une alliance entre une intelligentsia irréligieuse (celle des gens de lettres, aigris par leur marginalisation étatique au cours du XVIII^e siècle) et ce que Burke nomme le *monied interest*, par quoi il ne faut pas entendre la classe des capitalistes commerçants ou industriels, mais le groupe des spéculateurs financiers qui s'enrichissent en profitant de la dette publique de l'État²⁹.

Burke aperçoit les signes de cette nouvelle domination dans la spoliation de l'Église par l'État et dans l'effrayante augmentation de la dette publique

française, artificiellement soutenue par la mise en circulation d'un papier-monnaie sans valeur. Mais il prête aussi une grande attention à la façon dont le nouveau pouvoir oligarchique s'officialise sur le plan des principes dans l'institution du suffrage censitaire par l'Assemblée nationale française. « Ce grand principe métaphysique de l'égalité auquel tout devrait céder – la loi, la coutume, la sagesse politique et la raison –, voici qu'ils le font céder à leur bon plaisir [...] ; quoi donc, on soumettrait l'exercice des droits imprescriptibles de l'homme à une condition³⁰ ? » Certes, souligne Burke, la contribution exigée pour être électeur, égale à trois journées de travail, est « fort peu de choses ». Mais, par « cette seule condition », le « principe égalitaire » est « complètement renié »³¹.

Bien entendu, il ne s'agit pas pour Burke de réclamer une égalité réelle, mais seulement de pointer l'hypocrisie de l'égalitarisme affiché par les Déclarations des droits : « Il est clair que, dans tout ce système que l'on prétend uniquement fondé sur des considérations de droit naturel et de représentation de la population, on attache beaucoup d'attention à la propriété. Dans une constitution qui s'inspirerait d'autres principes, il n'y aurait là rien d'injuste ni de déraisonnable ; mais dans le leur, c'est parfaitement inadmissible³². »

Droits naturels, droits civils et droits politiques

Comment comprendre cependant que Burke ne renonce pas à utiliser en un sens positif l'expression de « droits de l'homme » ? Non seulement ce sens positif se maintient dans ses discours dans le cadre de la procédure d'*impeachment* de Hastings jusqu'en 1794, mais il surgit parfois dans la polémique contre-révolutionnaire : la première *Lettre sur une paix régicide* clame que la guerre contre la « doctrine armée » de la France révolutionnaire est une guerre pour les « intérêts du genre humain », contre « un système qui, par essence, est l'ennemi de tous les autres gouvernements ». Cette guerre est pour l'Angleterre un *devoir* qui ne se fonde pas sur la seule raison du voisinage de la France, car, note Burke, « l'éloignement n'éteint pas les devoirs ou les droits des hommes », même s'il « rend souvent leur exercice impraticable »³³. Dans un texte de 1793, Burke réclame la punition la plus sévère pour ceux des révolutionnaires qui ne se sont pas seulement rebellés contre les « lois politiques et civiles » et l'« État en tant qu'État », mais qui ont outragé les « lois de la Nature » et l'« homme en tant qu'homme ». Au nombre de ceux-ci figurent notamment ceux qui ont siégé dans « les tribunaux révolutionnaires, où ont été piétinés toute idée de justice naturelle et les droits de l'homme qu'ils avaient eux-mêmes déclarés »³⁴.

Il faut citer ici le passage des *Réflexions* dans lequel Burke reconnaît l'existence des « véritables droits des hommes (*real rights of men*) » :

Je suis aussi loin de dénier en théorie les véritables droits des hommes que de les refuser en pratique [...]. En repoussant les fausses revendications de droits, je n'ai pas l'intention de porter atteinte à ceux qui sont réels, et qui sont tels que les prétendus droits les détruiraient totalement. Si la société civile est faite pour l'avantage de l'homme, tous les avantages pour lesquels elle est faite deviennent son droit. C'est une institution de bienfaisance ; et la loi elle-même n'est que la bienfaisance agissant selon une règle. Les hommes ont un droit de vivre selon cette règle ; ils ont un droit à la justice, en tant que justice entre pairs, que leurs pairs aient une fonction politique ou une occupation ordinaire. Ils ont un droit aux fruits de leur industrie, et aux moyens de la faire fructifier. Ils ont un droit aux acquisitions de leurs parents ; à l'entretien et à l'amélioration de leur progéniture ; à l'instruction dans la vie et la consolation dans la mort. Tout ce que chacun peut faire séparément, sans empiéter sur les autres, il a un droit de le faire pour lui-même ; et il a un droit à une portion équitable de tout ce que la société, avec toutes ses combinaisons de compétence et de force, peut faire en sa faveur. Dans ce partenariat tous les hommes ont des droits égaux ; mais non à des choses égales. Celui qui n'a que cinq shillings dans le partenariat a

un droit à cette part, aussi bien que celui qui a cinq cents livres a un droit à cette proportion plus large. Mais il n'a pas un droit à un dividende égal dans le produit du capital total ; et quant à la part de pouvoir, d'autorité et de direction que chaque individu devrait avoir dans la gestion de l'État, je nie formellement qu'elle compte parmi les droits directs et originaires de l'homme dans la société civile ; car j'ai en vue l'homme civil social, et aucun autre. C'est une chose qui doit être réglée par convention³⁵.

Deux points ressortent clairement de ce texte. Le premier est que l'existence des « vrais droits de l'homme » ne doit en aucun cas s'interpréter dans le sens d'un droit des individus à une liberté égale. Burke n'emploie jamais positivement l'expression « *rights of man* » qui renvoie à un droit de l'individu. Les termes positifs sont « *rights of mankind* » – ce qui suppose une nature humaine – et « *rights of men* » – ce qui implique une diversité de droits et pas nécessairement un ensemble de droits égaux. Non seulement Burke refuse ce qu'il nomme ailleurs l'« égalité absolue de l'espèce humaine », mais il nie, à bien y regarder, l'égalité des droits individuels. L'affirmation selon laquelle « les hommes ont des droits égaux, mais non à des choses égales » signifie justement que tous les hommes ne peuvent pas avoir les mêmes droits. La thèse de Burke est que chacun doit avoir également un droit à profiter des avantages de la société, mais non que chacun doit avoir un droit égal à profiter de ces avantages. Chacun doit avoir certains droits, mais tous ne doivent pas avoir les mêmes droits.

Cette thèse pourrait être illustrée par la position constamment défendue par Burke, au cours de sa carrière politique, quant à la question de la tolérance. La liberté de conscience est en effet, selon Burke, un de ces « droits de l'homme » auquel seul un pouvoir despotique peut porter atteinte³⁶. Mais le droit égal que chacun a de pratiquer sa religion n'entraîne nullement qu'il faille accorder aux membres de toutes les confessions, à égalité, les mêmes droits civils et politiques. Défenseur de la tolérance, Burke est un ennemi de ce que nous nommerions la laïcité : il tient pour nécessaire l'existence d'une « religion d'État » et d'une Église établie³⁷, qui induit selon lui l'inégalité des droits politiques entre ceux qui appartiennent à l'Église nationale et ceux qui appartiennent à des confessions minoritaires.

Le second point est que les hommes n'ont pas le droit de se gouverner eux-mêmes. Burke précise, à la suite du texte cité, qu'une des « règles fondamentales » de la société civile est que « personne ne devrait être juge

dans sa propre cause ». Or, en renonçant à ce droit, qui est « le premier droit fondamental de l'homme d'avant toute convention », on renonce aussi au « droit d'être son propre gouvernant ». Les raisons qui motivent l'abandon du « droit d'autodéfense, première loi de la nature », au profit d'une justice rendue par des tiers, doivent conduire aussi à refuser l'idée que les droits de l'homme pourraient être exigés par tout individu contre tout État. En ce sens, il y a incompatibilité entre les droits de l'homme et les droits de la société civile.

Burke ne se lassera pas de le répéter : les droits civils, comme les droits politiques, sont toujours les droits d'un peuple. Il est donc impossible de déduire les droits civils des seuls droits naturels, qui sont les droits des individus isolés qui n'ont passé aucune convention et ne forment aucun peuple³⁸. Il reste alors à déterminer l'articulation des droits naturels avec les droits de l'état civil. Burke ne nie pas l'existence d'un état primitif. Il admet que dans l'état de nature « inconventionnée » (avant l'entrée dans la socialisation) les hommes ont bien des droits naturels : celui de se faire justice soi-même, celui de se gouverner et de se défendre. De ce que l'entrée en société implique la renonciation à ces droits, Alfred Cobban conclut que les droits naturels sont simplement abolis et remplacés par les droits civils ou conventionnels ; seuls seraient des droits les droits constitutionnels positifs de l'homme politique. Mais, contre Cobban, Michel Ganzin montre que la thèse selon laquelle les droits naturels sont extérieurs à l'ordre politique n'implique pas que les droits naturels cessent totalement d'exister dans l'état social³⁹. Si les droits naturels primitifs ne peuvent être maintenus dans leur pureté au sein de l'état de société, ils ne sont pas pour autant annulés par les droits civils.

La preuve en est que Burke admet une possibilité d'ultime recours à l'insurrection dans le cas d'un despotisme intolérable. Certes, « seule une nécessité primordiale et suprême [...] peut justifier le recours à l'anarchie... ». Mais ce cas peut se présenter : « Si on avait pu me démontrer clairement que le roi et la reine de France, écrit Burke, étaient des tyrans cruels et inexorables, qu'ils avaient délibérément projeté de massacrer l'Assemblée nationale [...] je trouverais que leur captivité est juste »⁴⁰. L'erreur de la Déclaration est précisément d'avoir transformé l'exception en règle, d'avoir transformé en « choix » ce qui ne devrait être que soumission à la nécessité. Le scandale de la Révolution est d'avoir

traité comme des criminels, lors des journées d'octobre 1789 que Burke n'évoque qu'avec épouvante, un roi et une reine qui étaient les souverains les plus bienfaisants (et en tout cas les moins tyranniques et les plus respectueux des libertés publiques) que la France ait jamais eus.

Il faut ici distinguer trois moments de l'argumentation. Le premier est que Burke ne conteste nullement le droit de résistance : il affirme clairement que la préservation des droits de la couronne comme la défense des droits des sujets autorisent la résistance. Mais la résistance n'a pas besoin de prendre la forme de l'insurrection ; elle doit bien plutôt s'appuyer sur la Constitution pour préserver la Constitution. La résistance légitime a ordinairement pour motif les *droits constitutionnels*, et non les droits naturels.

Le deuxième moment de l'argumentation, que Burke n'évoque que de manière elliptique dans le contexte de la Révolution française, concerne le cas de la tyrannie extrême qui ne laisserait pas d'autre choix aux sujets que de rentrer dans leurs droits primitifs et de dissoudre la société civile. Burke a évoqué cette possibilité en termes très clairs avant 1789. En 1783, il déclare que « les droits des *hommes*, c'est-à-dire les droits naturels de l'humanité, sont véritablement des choses sacrées » même en l'absence d'une charte leur donnant valeur constitutionnelle. « Tout pouvoir politique » tient ses droits d'une délégation et il est « de l'essence même de toute délégation de devoir rendre des comptes ». « Si l'abus est prouvé, conclut Burke, le contrat est brisé, et nous ré-entrons dans tous nos droits ; c'est-à-dire, dans l'exercice de tous nos devoirs⁴¹. » Il le répète en 1788 :

Les hommes ne peuvent pas passer des contrats qui les défassent de leurs droits et de leurs devoirs [...]. Ceux qui exercent et ceux qui acceptent le pouvoir arbitraire sont comme des criminels. [...] Rien, sauf une impuissance absolue, ne peut justifier un homme de ne pas y résister de toutes ses forces. [...] Du moment qu'un souverain retire à ses sujets l'idée de sécurité et de protection, et déclare qu'il est tout et qu'eux ne sont rien, quand il déclare qu'aucun contrat qu'il a passé avec eux ne peut ou ne doit le lier, alors il leur déclare la guerre ; il n'est plus souverain ; ils ne sont plus sujets⁴².

Le troisième moment de l'argumentation tient à ce que les droits naturels, qui ne se réduisent pas au seul droit de se gouverner soi-même, ne peuvent pas être opposés aux droits civils qui les absorbent en prenant leur relève. Si les droits de l'homme sont « vrais métaphysiquement », mais « faux

moralement et politiquement », c'est que les « droits métaphysiques, en entrant dans la vie commune », tout comme des « rayons de lumière qui traversent un milieu dense », sont « réfractés hors de leur ligne droite ». « Dans la masse énorme et compliquée des passions et des intérêts humains, les droits primitifs de l'homme subissent une telle variété de réfractions et de réflexions qu'il devient absurde d'en parler comme s'ils persistaient dans la simplicité de leur direction originelle »⁴³.

Cette réfraction dans la densité d'un milieu social ne doit pas être comprise comme une perte. Elle est un enrichissement qui inscrit les droits primitifs au cœur d'un procès de civilisation plus large qu'eux. Ce n'est même que par cette insertion dans un ordre plus vaste qu'ils deviennent un bien, car l'ordre est la « condition de tout bien ». « La nature de l'homme est complexe, les fins de la société le sont au plus haut degré⁴⁴. » Les droits civils et politiques, dans leur particularité diverse, sont plus qu'un « habillement » de la nudité des droits de l'homme. Ils sont un tissu dans lequel ceux-ci entrent comme un des fils d'une trame entremêlée qu'on ne peut défaire sans la déchirer. Les droits civils et politiques ne sont pas une « application » des droits de l'homme : ils en sont une « particularisation », mais une particularisation qui ne laisse pas exister l'universel en dehors ou au-dessus d'elle. « Les droits de l'homme se situent dans une sorte de milieu impossible à définir, mais non impossible à discerner⁴⁵. » On ne peut apercevoir les droits originels de l'homme hors de la réfraction et de la particularisation qu'en donnent les droits civils et politiques, qui sont leur seul milieu d'existence sociale.

Les droits de l'homme n'existent, au sens strict du verbe, que dans les droits civils et politiques où ils sont « enchartés⁴⁶ » et fondus. Ils ne peuvent donc jamais être déclarés pour eux-mêmes ni revendiqués inconditionnellement contre les droits effectifs qui les font exister. Il serait absurde que les hommes prétendent jouir à la fois des droits que leur donne la société et de ceux qu'ils auraient s'ils vivaient isolés : « Comment pourrait-on se prévaloir des conventions de la société civile pour revendiquer des droits qui ne supposent même pas l'existence d'une telle société⁴⁷ ? » Dans tout régime constitutionnel, non despotique, les droits de l'homme n'ont aucune autre réalité, ou aucune autre autorité, que celle des droits civils et politiques de la constitution où ils s'incarnent. Une

déclaration des droits qui servirait à contester les constitutions existantes est donc un non-sens juridique.

Entre vertu de prudence et fondation théologique : le droit de la prescription

La critique burkienne des droits de l'homme a une double dimension : une dimension qu'on dit parfois « empiriste », mais qu'il vaudrait mieux nommer prudentielle⁴⁸, et une dimension qu'on pourrait nommer « cosmothéologique », qui fonde la loi naturelle dans un plan divin de l'univers. Ces deux dimensions se composent en une philosophie de la prescription qui constitue le contre-modèle juridique que Burke oppose aux droits de l'homme. Celle-ci se décline en plusieurs arguments relatifs à la nécessité d'une raison pratique, à la diversité des sociétés nationales et au primat de l'héritage.

Le premier argument relatif à la nécessité d'une raison pratique est sans doute l'aspect le plus connu de la critique adressée par Burke aux droits de l'homme. Ce qui est inacceptable, c'est la formulation de droits en un code universel qui n'est « rationnel » qu'en n'étant pas raisonnable. Le procès que Burke engage contre les droits de l'homme est ainsi celui d'une raison cartésienne construite sur la déduction et ignorante de l'expérience historique. La sagesse n'est pas la raison déductive : elle requiert l'habitus des préjugés qui seuls rendent capable de sentir ou de voir ce qu'il faut faire (le plus souvent pas grand-chose) sans devoir l'articuler consciemment. La sagesse pratique (la prudence) se distingue de la théorie par son adaptation au particulier et au changeant quand la théorie est figée sur l'universel et l'immuable⁴⁹. Burke souligne ainsi l'importance du « préjugé moral », à opposer au calcul dans les affaires politiques. Les préjugés permettent d'agir efficacement dans l'urgence, sans hésitations. Cela rend les actions plus prévisibles et permet aux gens de coordonner plus facilement leurs activités. La liberté dans l'abstrait, en revanche, est sans signification : « Ce sont les circonstances qui donnent à tout principe politique sa couleur distinctive ou son effet caractéristique. Ce sont les circonstances qui font qu'un système civil et politique est utile ou nuisible au genre humain⁵⁰. »

Or, précisément, la difficulté des droits de l'homme tient au défi qu'ils lancent à toute forme d'évaluation circonstancielle. Au nom de la clarté intellectuelle, ils laissent de côté les modifications infinies du temps et des

circonstances qui déterminent la faisabilité pratique d'une proposition. Comme ce sera le cas dans les *Recherches sur la Révolution française* de Rehberg, la critique des révolutionnaires français a pour centre le projet qui leur est attribué de déduire « la pratique politique à partir de la théorie⁵¹ ». Pour Burke, la politique doit être ajustée, non pas aux raisonnements humains, mais à la nature humaine, « dont la raison est une partie mais sûrement pas la plus grande part⁵² ».

Paradoxalement, cette dévaluation des raisonnements théoriques constitue elle-même une position théorique. Comme le notait Benjamin Constant, « dire que les principes abstraits ne sont que de vaines et inapplicables théories, c'est énoncer soi-même un principe abstrait⁵³ ». Constant en concluait que la position de Burke était auto-contradictoire. Elle le serait incontestablement si Burke s'en tenait à un pur empirisme et récusait toute fondation métaphysique de son « particularisme », mais ce n'est justement pas le cas. Certains passages de Burke rendent un son utilitariste, notamment quand il écrit qu'en « ce qui concerne le gouvernement de la Cité, les droits de l'homme résident dans les avantages qu'il lui procure ; or ces avantages résultent souvent d'un équilibre entre plusieurs biens ; et de compromis entre un bien et un mal ; et même parfois entre deux maux⁵⁴ ». Mais cette pesée des biens dérive chez lui du principe aristotélicien ou cicéronien de l'équité morale, fondée sur une justice originelle qui « est le fondement même de la société civile, le principe immuable de sa politique⁵⁵ ».

Que la justice soit un « principe immuable » ne signifie pas qu'elle consiste en une règle figée. Au contraire, elle se prolonge dans la notion aristotélicienne d'équité, qui correspond à la correction de la généralité du droit par la morale ou par l'esprit de la loi contre la lettre, et qui est une « justice en dehors de ce que la loi ordonne » dans le but de garantir la finalité du droit. Burke s'inscrit dans la tradition jurisprudentaliste de la *common law* anglaise : le sens de la loi est donné par « la jurisprudence, orgueil de l'intelligence humaine », « recueil de la raison de tous les siècles conjuguant les principes de la justice originaire et la variété infinie des intérêts humains »⁵⁶.

Deuxième volet de la critique prudentielle : l'universalité de la Déclaration des droits ferait fi des différences nationales. Si la nature de

l'homme est socialement déterminée et donc essentiellement variée, il ne peut y avoir de droits spécifiques à l'homme en tant que tel, seulement des droits des hommes qui se sont développés dans un contexte social et historique particulier. Les droits de l'homme sont toujours les droits du membre d'une communauté. C'est pourquoi, une fois encore, la contradiction n'est qu'apparente entre les engagements de Burke en faveur du droit des Irlandais, des colons américains ou des Indiens, et son opposition forcenée à la Révolution française. Son combat pour les droits des populations des Indes en butte aux abus de l'administration du gouverneur Hastings n'était pas une défense des droits des individus mais celle des droits d'une communauté organisée, de ses élites et de ses traditions. Sa défense des droits des catholiques irlandais visait à protéger les droits traditionnels d'une collectivité constituée qui trouvait dans le catholicisme un élément essentiel de son identité.

De même, il ne considérait pas les colons américains comme des révolutionnaires au sens radical. Ils défendaient leur mode de vie, leurs pratiques commerciales établies et leur administration locale contre les impositions nouvelles, fiscales et politiques, du régime anglais. En France, c'est la monarchie qui incarnait la coutume tandis que le peuple l'attaquait avec des idées métaphysiques. En Amérique, c'était l'inverse : George III et ses ministres poussaient des idées nouvelles de souveraineté à leur logique extrême⁵⁷. Comme le souligne Leo Strauss, dans les deux cas, les chefs politiques auxquels s'opposait Burke insistaient sur des droits absolus : le gouvernement anglais insistait sur les droits de la souveraineté et les révolutionnaires français sur les droits de l'homme. Et, dans les deux cas, Burke procède de la même manière : il interroge moins les droits que la sagesse dans l'exercice des droits. Il tente de promouvoir une approche politique plutôt que légaliste⁵⁸.

Cette approche « politique » n'en est pas moins une approche « juridique », au sens du jurisprudentialisme de la *common law* anglaise où Burke aperçoit le véritable sens du jusnaturalisme : la loi naturelle se réalise, non dans la décision souveraine d'une volonté législative, mais dans la quasi-naturalité de la suite des décisions judiciaires et politiques dont la tradition finit par « cristalliser » sous forme de loi, une loi d'autant moins contestable qu'elle est l'œuvre de la continuité des générations et de la sédimentation de la raison au cours du temps. La jurisprudence est le

dépôt d'une rationalité collective en même temps que l'œuvre naturelle du temps : elle est, pour ce double motif, la meilleure approximation possible de cette « loi de la raison » qu'est la « loi naturelle ».

Ce caractère jurisprudentiel de la raison pratique se lie à un primat juridique de l'héritage dans son lien à la prescription. Burke a formulé sa conception de la prescription dès 1782, dans un discours, resté inédit, contre une proposition de réforme du scrutin visant à démocratiser l'élection du Parlement en égalisant le poids des circonscriptions et des électeurs. Burke dénonçait vivement la justification avancée pour cette réforme, à savoir les « prétendus droits de l'homme en tant qu'homme ». Il rétorquait déjà que la Constitution britannique était incompatible avec la revendication de « droits *naturels* », qui sont des droits purement « individuels », incompatibles avec l'idée d'une institution politique. Parce que « les hommes en tant qu'hommes sont des individus et rien d'autre », et que « par nature il n'existe rien de tel qu'une personnalité politique ou corporative (*corporate*) », l'idée d'un droit de l'homme en tant qu'homme induit que chacun a le droit de se gouverner lui-même et que « tout autre gouvernement est une usurpation »⁵⁹. À cette réduction de la société à l'individu, Burke objectait l'existence et le droit des corps politiques en tant que corps et personnes morales. L'existence d'une nation en tant que nation est un titre de droit : c'est là, très exactement, le droit de la prescription.

« La prescription est le plus solide de tous les titres, non seulement pour la propriété, mais pour ce qui doit mettre cette propriété en sécurité, pour le gouvernement. » Une « constitution prescriptive », « dont la seule autorité est qu'elle existe depuis un temps immémorial », n'est pas l'œuvre d'un législateur. Burke n'enquête pas sur l'origine des États, mais jette une sorte de voile sur les débuts de tous les gouvernements. Il n'existe pas d'autre critère de leur valeur que leur « caractère expédient », qui est la « pierre de touche de toutes les théories »⁶⁰. Or, ce caractère expédient est précisément établi par la prescription qui prouve la légitimité de l'origine immémoriale. La nature prescriptive des constitutions légitimes implique que le contrat originaire qui fonde les États n'est pas autre chose que l'état présent de la constitution qui le donne à connaître. Ce n'est pas le contrat originaire qui donne son autorité à la constitution existante, mais la « performance » de la constitution existante qui lui donne sa valeur d'inscription historique d'un contrat originaire ; ce contrat est supposé en elle du fait de la prescription

qui la soutient. Du coup, la raison pratique de Burke s'avère être la simple acceptation de l'ordre existant – pourvu qu'il soit un ordre. Comme l'écrit Alfred Cobban : « La raison et l'utilité abdiquent toutes deux devant les accomplissements du passé. Pour résumer, la raison est déplacée par l'utilité et pour l'utilité, Burke lit l'histoire⁶¹. »

Cette récusation de l'abstraction des droits de l'homme ne se situe donc pas dans le cadre d'une perception historiciste du temps comme marchant vers une finalité. La référence est ici l'expérience entendue comme « série événementielle, régionale et contingente⁶² » dont le respect ne se justifie pas tant par la notion d'histoire que par celle d'« héritage ». « Nous souhaitons à l'époque de la Révolution, comme nous souhaitons aujourd'hui, de devoir tout ce que nous possédons à l'*héritage* de nos aïeux. [...] nos franchises et nos droits les plus sacrés sont un *héritage* [...]. L'idée d'héritage fournit un principe sûr de conservation et un principe sûr de transmission, sans exclure le moins du monde le principe d'amélioration. » Les libertés publiques sont assimilées à un « patrimoine » et le modèle politique est pensé sur le modèle familial⁶³.

L'héritage des droits et le droit de l'héritage s'impliquent l'un l'autre⁶⁴. La thèse de Burke est qu'il n'est de droits qu'hérités (l'héritage est le fondement du droit) et, de ce fait, que le droit doit être pensé à partir du droit de l'héritage, c'est-à-dire du droit de propriété. Héritage et propriété vont de pair. Selon une circularité qui définit la prescription, la tradition (c'est-à-dire la transmission) fonde la propriété tout en faisant elle-même l'objet d'un droit de propriété : le droit de la tradition et de l'histoire se confond avec le droit de la propriété. Le modèle patrimonial implique ainsi un primat du droit de propriété sur les autres droits. Inversement, la Déclaration de 1789 menace la propriété, même si elle la proclame, parce qu'en abolissant toute notion d'un droit hérité (ou d'un droit obtenu par héritage) elle abolit *ipso facto* le principe même du droit de l'héritage qui est constitutif du droit de propriété. Sans le droit de l'héritage, en effet, aucune propriété n'est stable : « La prescription une fois ébranlée, il n'est plus de sécurité pour aucune forme de propriété⁶⁵. »

Comme on le voit, la critique burkéenne des droits de l'homme se situe ici aux antipodes de celle que proposera le jeune Marx. Marx dénoncera « l'homme » des « droits de l'homme » comme une figure de l'individu

égoïste, centré sur son droit de propriété ; sa critique majeure sera que les « droits de l'homme » ont pour cœur l'intangibilité du droit de propriété. Burke dénonce, lui aussi, l'individualisme égoïste qui anime la revendication des droits de l'homme ; mais cet égoïsme n'est pas l'égoïsme possessif du propriétaire, c'est au contraire l'égoïsme jaloux du non-propriétaire, plein de rancune contre l'inégalité des propriétés. L'effroi que suscitent en Burke les droits de l'homme tient à ce qu'ils déstabilisent la propriété en affirmant l'égalité des droits et en niant que la naissance puisse conférer des droits spécifiques. Car l'héritage, qui est une dimension essentielle de la propriété, est un droit de naissance ; et « l'essence caractéristique de la propriété, telle qu'elle résulte des principes conjugués de son acquisition et de sa conservation, est l'*inégalité* ⁶⁶ ». En reprochant aux droits de l'homme de sacraliser le droit de propriété, Marx leur reproche du même coup de faire obstacle à l'extension des droits du citoyen en limitant la démocratie à la seule sphère politique. Burke reproche aux droits de l'homme de désacraliser le droit de propriété en incitant à une extension illimitée des droits du citoyen et de la démocratie.

Il y a une solidarité essentielle, selon Burke, entre la propriété, l'inégalité et l'héritage – autrement dit l'*établissement* des inégalités sous la forme de droits différenciés attachés à des positions hiérarchiques et à des institutions de type corporatif, au nombre desquelles figure en premier lieu la corporation par excellence qu'est la nation. L'inégalité des droits commence avec la pluralité des nations et la diversité de leurs constitutions politiques. Cette diversité implique en effet l'inégalité des droits politiques entre les ressortissants des différentes nations. La nation est le premier des établissements : celui qui admet son existence doit admettre l'existence et la légitimité des autres établissements qui font la constitution de chaque pays. Ainsi de l'Angleterre : « Nous sommes résolus à conserver, écrit Burke, une Église établie, une monarchie établie, une aristocratie établie et une démocratie établie, chacune au degré où elle existe, et pas à un plus grand degré ⁶⁷. » L'essentiel est ici dans l'établissement : une démocratie est légitime pourvu qu'elle soit établie, que ce soit sous la forme d'un régime, d'un corps national ou, comme en Angleterre, d'un « membre » d'une constitution mixte. Mais cette légitimité est niée par la Déclaration de 1789 qui pose que la souveraineté absolue de la majorité est le « seul gouvernement naturel » et que « tous les autres sont tyrannie et

usurpation ». En vertu des « droits de l'homme français », tous les États existants doivent être détruits et refaits sur la base de l'absolutisme démocratique : « représentation égale », « abolition des noms et des offices héréditaires », « nivellement de toutes les conditions des hommes (sauf là où l'argent doit faire une différence) », suppression de toute noblesse et de toute Église établie, transformation des prêtres et des magistrats en « créatures de l'élection, pensionnées à volonté »⁶⁸. Le fanatisme des droits de l'homme, s'indigne Burke, « rejette tout établissement »⁶⁹. L'illimitation démocratique est un principe de désétablissement.

Mais cette notion de l'« établissement », fondé sur la prescription, déborde les limites de la critique prudentielle. Elle suppose en effet une notion du devoir qui, s'il est devoir d'obéissance à l'ordre établi, n'en est pas moins un devoir inconditionnel, non relatif, qui ne peut pas se fonder sur les seules considérations de l'utilité et de l'expédient. Lorsque Burke écrit que le peuple « doit respecter la propriété à laquelle il ne peut avoir part »⁷⁰, il ne l'entend pas au sens d'une exigence « prudentielle », mais bien au sens d'un devoir quasiment religieux fondé sur le respect pour l'ordre de l'univers.

C'est pourquoi le relativisme de Burke reste finalement limité. Derrière l'infinité des circonstances se tient un ordre théologique immuable et nécessaire :

Le contrat propre à chaque État particulier n'est qu'une clause dans le grand contrat primitif de la société éternelle – cet ordre universel qui rattache les natures les plus basses à celles qui sont plus élevées et qui relie le monde visible au monde invisible, conformément à un pacte immuable, sanctionné par un serment inviolable qui maintient toutes les natures physiques et toutes les natures morales chacune à sa place assignée⁷¹.

On voit ainsi se dessiner un ordre cosmo-théologique où chaque être a sa place. Autrement dit, si les droits de l'homme sont aberrants, ce n'est pas seulement parce que, d'un point de vue pragmatique, l'individu socialisé a renoncé au droit de se gouverner lui-même, mais aussi parce qu'il est une créature inscrite dans l'ordre de la création. Les droits de l'homme ne sont pas seulement des sophismes spéculatifs ; ils sont une transgression de l'ordre divin, un signe d'impiété. Par là, Burke prépare le providentialisme qu'on rencontrera chez Joseph de Maistre.

Burke est animé par la conviction qu'un plan divin ordonne les mutations de la société humaine non selon la volonté de l'homme mais selon une sagesse insondable⁷². Là réside la cour d'appel ultime. Les préceptes de la moralité imposés par le commandement divin sont clairs, universels et absolus. C'est leur application à la sphère politique qui est difficile. L'erreur des théoriciens du droit naturel est d'avoir cru pouvoir traiter des principes de l'organisation politique comme s'ils avaient la clarté révélée des commandements de Dieu. Des commandements de Dieu aux lois politiques, la conséquence n'est pas directe : elle est tortueuse. Mais, dans la pensée de Burke, « Dieu est bien l'archétype de l'univers, source de toute perfection et de tout Droit et la loi humaine n'est valable que dans la mesure où elle est conforme aux préceptes de la loi divine⁷³ ».

Mais s'il en est ainsi, même la communauté telle qu'elle a évolué durant le long écoulement des siècles ne fournit pas la fondation ultime de la théorie de Burke. « Du rationalisme, nous sommes ramenés à l'utilité, de l'utilité à l'histoire, de l'histoire de l'espèce à l'histoire de la communauté et finalement de l'histoire à la religion⁷⁴. » D'où ce paradoxe : Burke dénonce l'abstraction métaphysique et pourtant sa conception du droit a bien un fondement métaphysique. Les sources de l'autorité sont multiples et composites, mais elles n'en ont pas moins un coefficient religieux qui serait inexplicable sans la réalité métaphysique d'une sorte de droit divin qui pour ainsi dire se pluralise dans l'histoire et la société politique. C'est pourquoi les membres de la société doivent rendre à Dieu un « hommage en corps » et lui « offrir l'État en oblation »⁷⁵.

Ce droit divin reste cependant « diffus » : offrir l'État « en oblation » à Dieu, ce n'est pas tenir l'État pour une œuvre providentielle ; c'est le considérer comme une œuvre humaine qui doit être vouée à Dieu par les hommes. À la différence des contre-révolutionnaires catholiques tels que Maistre et Bonald, qui réactiveront l'idée du droit divin de la souveraineté pour que le monarque en soit le dépositaire exclusif, Burke refuse que le droit divin qui fonde l'ordre politique puisse faire l'objet d'une appropriation. Ce qui est divin, c'est le fait de l'ordre ; ce n'est pas le droit spécifique d'un des éléments qui entrent dans la composition de cet ordre. Burke n'écrit jamais que la Constitution est de droit divin : un écart subsiste entre l'idée, énoncée par Burke, que l'ordre social est sacré, parce qu'il procède de la loi de nature qui fait partie de l'ordre divin de l'univers, et

l'idée strictement traditionaliste, jamais assumée par Burke, que le pouvoir est l'image de Dieu. C'est pourquoi Burke conserve le vocabulaire contractualiste : même si sa notion du contrat social est sans rapport avec celle de Hobbes, de Locke ou de Rousseau, le maintien du terme marque la différence qui sépare l'auteur des *Réflexions* de Bonald et de Maistre, qui refuseront tous deux d'accorder un sens quelconque à l'idée de contrat social.

Les deux dimensions – prudentielle et théologique – de la critique des droits de l'homme de Burke sont ainsi dans une tension mal résolue. L'idée que la société civile participe d'un plan divin implique un providentialisme qui discerne l'action divine dans le développement spontané des sociétés humaines. Mais si l'empirique doit être considéré comme un cas du providentiel, la conséquence – qu'assumera Maistre – est inévitable : la Révolution française doit être considérée comme un acte de la Providence. Or, cette implication, Burke la refuse⁷⁶, ce qui montre que, chez lui, l'empirique et le circonstanciel ne sont pas *ipso facto* providentiels. Burke se refuse à franchir le pas qui le conduirait à édifier une théologie politique : le caractère sacré de l'ordre social ne peut pas faire l'objet d'une déduction qui justifierait théologiquement le détail de sa structure. La sanction divine ne s'applique à l'ordre social qu'« en gros », pour ainsi dire. Burke affirme la nécessité d'une religion établie mais il évite toute perspective authentiquement théologique qui conduirait à examiner la prétention de vérité des différentes religions, à les hiérarchiser et, éventuellement, à conclure en faveur d'une seule d'entre elles.

Pocock note à juste titre que Burke évite de prendre position dans la grande querelle théologico-politique de la tradition anglaise : l'Église anglicane est-elle une extension du pouvoir royal qui en forme la tête, ou bien une communion apostolique appartenant au corps mystique du Christ⁷⁷ ? Burke, en accord avec la tradition *whig*, laisse cette question ouverte – ce qui revient à laisser dans l'indétermination la plus totale le statut du droit divin de l'Église et de la constitution politique qui lui est associée. Chez Bonald et Maistre, l'adoption d'une théologie politique sera solidaire de l'affirmation de la vérité exclusive du catholicisme. Burke pour sa part ne parle qu'en termes méprisants des « théologiens politiques et des politiciens théologiques⁷⁸ » que sont pour lui les révolutionnaires français : il n'est pas question de soumettre aux théologiens l'appréciation de la

légitimité des régimes politiques. Au contraire de Maistre qui défendra l'intolérance, Burke vante l'« esprit de tolérance » des Anglais, qui « protègent avec révérence et affection toutes les religions, parce qu'ils aiment et vénèrent le grand principe sur lequel elles s'accordent toutes »⁷⁹.

Ambiguïtés burkéennes : entre « utilitarisme irrationaliste » et « libéralisme conservateur »

La question théologico-politique vaut comme un révélateur de l'ensemble des tensions qui traversent la pensée de Burke. Le glissement ambigu qui s'opère entre le droit prudentiel et le droit divin de la constitution politique prolonge les glissements entre jusnaturalisme et jurisprudentialisme, ou entre théorie du contrat originaire et fondement prescriptif de la constitution immémoriale. Ces ambiguïtés sont, d'une certaine façon, dans la logique même de la pensée de Burke : l'éloge de la constitution mixte, qui compose en un tout harmonieux des principes et des besoins opposés, suppose une pensée qui soit elle-même composite et réalise un compromis entre des principes qui peuvent ne pas être totalement compatibles. Ce compromis n'est possible qu'au prix d'une certaine ambivalence, voire d'une opacité voulue. Il n'y a pas là, du point de vue burkéen, un défaut de la théorie : au contraire, il est de l'essence d'un système politique réussi (équilibrant de façon raisonnable les différents besoins sociaux de l'homme) qu'il *ne puisse pas* faire l'objet d'une théorie qui en saisirait rationnellement la structure et les composants. Comme le note Frédéric Brahami, la dénonciation burkéenne de l'abstraction jusnaturaliste suppose que « la nocivité d'une doctrine politique est fonction de sa simplicité : c'est bien la transparence comme telle qui est mauvaise en son principe⁸⁰ ». Cette obscurité délibérée rend difficile de décider si sa critique des droits de l'homme fait de Burke un utilitariste, le partisan du droit naturel classique ou le précurseur d'une forme nouvelle d'irrationalisme ; et plus difficile encore de déterminer la nature de la relation de Burke à la tradition libérale. L'auteur des *Réflexions* est parfois décrit comme un utilitariste⁸¹. De fait, Burke tient la raison politique pour un « principe de computation⁸² ». Quand il réfléchit aux fonctions du gouvernement, il use d'une phraséologie proche de l'utilitarisme : « Le pouvoir n'a d'autre fin rationnelle que celle de l'avantage général », « le gouvernement est une invention de la sagesse humaine pour répondre aux besoins des hommes »⁸³. Mais il est possible d'objecter à cette lecture que le principe d'utilité invoqué par Burke n'est « en aucune manière l'utilité des utilitaristes⁸⁴ ». D'une part, la conception

burkéenne du bien-être, inspirée par l'*eudaimonia* aristotélicienne, est étrangère à l'hédonisme de Bentham. Elle suppose une conception indépendante de la vertu morale et du devoir – ancrée dans un point de vue théologique – et fournit une base téléologique pour la moralité politique. D'autre part, Burke ne s'appuie pas sur des formules de calcul. Il est plus proche de la *phronesis* aristotélicienne – jugement pratique informel et implicite – que des constructions formelles et articulées de Bentham⁸⁵. Surtout, Burke diffère de Bentham par sa méfiance envers le réformisme. Là où Bentham ne cessera de forger des plans nouveaux, Burke fait montre de la plus grande prudence, convaincu qu'il est que la cité ne peut être l'objet d'une science *a priori*. Si Burke doit être tenu pour utilitariste, il ne peut être qu'un utilitariste « indirect », qui pense que les meilleurs résultats sont atteints par ceux qui ne cherchent pas consciemment à les produire⁸⁶. Sa philosophie politique repose en effet sur une position antivolontariste – pour ne pas dire sur une véritable « horreur de la volonté⁸⁷ ».

Si on veut maintenir la référence à l'utilitarisme, on pourrait considérer, avec Élie Halévy, que la doctrine politique de Burke permet de saisir l'évolution historique du principe d'utilité avant qu'elle ne rejoigne l'idée démocratique. Alors qu'il aboutira, chez Bentham, à une doctrine résolument volontariste et réformatrice, le principe d'utilité s'oriente, chez Burke, dans le sens d'une philosophie traditionaliste qui finit par confiner au mysticisme⁸⁸. À partir d'une même croyance en l'utilité – devenue véritable « philosophie universelle » dans l'Angleterre de la fin du xviii^e siècle –, on voit ainsi émerger deux critiques politiquement opposées des droits de l'homme : la première fustige le mépris de la Déclaration de 1789 pour l'autorité de la prescription et la seconde s'insurge contre la limite qu'elle impose à la liberté des futures générations.

C'est pourquoi d'autres interprètes récusent cette interprétation utilitariste qui assimilerait à tort le rejet des droits de l'homme à celui du droit naturel. En faisant appel au passé et à Dieu, Burke réinterpréterait le droit naturel à la lumière de l'école classique. Ce concept burkéen de droit naturel ferait ainsi de lui le principal opposant au droit naturel moderne et le tenant d'un droit naturel stoïcien, cicéronien et médiéval. Dans cet esprit, Michel Villey, défenseur du jusnaturalisme aristotélicien, a fait l'éloge de la doctrine de Burke qu'il considère, à la suite de plusieurs auteurs

anglophones⁸⁹, comme une adaptation au monde moderne de la doctrine classique du droit naturel : « Burke a maintenu, non la lettre, mais l'esprit – ce qui ne va pas sans contradiction personnelle – de la doctrine du droit naturel, l'enrichissant de nouveaux contenus, lui insufflant une forme nouvelle, un vêtement approprié au monde où nous vivons⁹⁰. »

À cette interprétation on peut opposer les réserves de Leo Strauss. Comme le rappelle Philippe Raynaud, à l'époque moderne, la doctrine classique du droit naturel avait déjà connu, du fait des influences combinées du stoïcisme, du christianisme et du rationalisme, une inflexion très importante. Par son hostilité au rationalisme politique et sa critique virulente des droits de l'homme, Burke reste à l'écart d'une telle évolution ; il est sans doute moins proche de la tradition thomiste que ne le croit Michel Villey. D'autre part et surtout, Burke s'écarte de la tradition classique dans la mesure où il tend à nier la valeur de la théorie et de la rationalité qu'il identifie à la philosophie moderne⁹¹. L'opposition de Burke au rationalisme moderne glisse de façon presque insensible à une opposition à la raison en tant que telle : le prudentiel passe dans l'irrationnel⁹². Cette dépréciation de la raison sera encore plus nette chez Rehberg qui se moquera de la vacuité des efforts des « écrivains spéculatifs » pour concevoir l'idéal de la constitution parfaite – car, écrira Rehberg, « l'idéal ne peut servir à rien, même pas à la comparaison et à l'analyse de constitutions réellement existantes⁹³ ».

Dans les *Réflexions* et dans son essai antérieur sur l'origine de nos idées du sublime et du beau, Burke développe une théorie esthétique de la politique qui associe le sublime au langage et à l'imagination⁹⁴. Le sublime est le sentiment généré par un pouvoir ineffable, distant et terrifiant. Les gens se soumettent à la figure de Dieu, du roi ou du père parce que ces figures mâles du pouvoir génèrent la terreur. Ils nous font nous soumettre à une force qui ne peut être entièrement comprise : « Aucune passion ne dépouille aussi efficacement l'esprit de tous ses pouvoirs d'agir et de raisonner que la peur. [...] c'est pourquoi tout ce qui est terrible pour la vue est également sublime⁹⁵. » Or, pour rendre une chose « terrible », l'obscurité est généralement nécessaire. Le sublime est obscur et ne peut être saisi par la raison. L'invisibilité, l'absence d'images sont les signes politiques du sublime : « Les gouvernements despotiques, fondés sur les

passions humaines et principalement sur la peur, éloignent le plus possible leur chef du regard public. On a observé la même conduite dans bien des religions. Presque tous les temples païens étaient sombres⁹⁶. » À l'inverse, la rédaction consciente d'une constitution élimine le secret et le sacré et ne laisse que la force brute pour asseoir l'autorité de l'État. Par ces éléments, Philippe Raynaud note à juste titre que la pensée de Burke s'insère, par certains aspects, « dans une logique relativiste, à la fois "irrationaliste" et "historiciste" qui nous éloigne [...] considérablement de la tradition classique⁹⁷ ».

Raynaud n'en conclut pas moins que Burke s'inscrit au sein d'une controverse interne à la tradition libérale⁹⁸. Cette thèse, qui a été soutenue par nombre d'interprètes⁹⁹, bénéficie de l'autorité de deux penseurs qu'on peut juger ici d'un grand poids : Carl Schmitt, du point de vue d'un antilibéralisme revendiqué, et Friedrich Hayek, du point de vue inverse d'un libéralisme offensif, ont tous deux désigné en Burke un représentant typique de la pensée libérale. Burke est pour Schmitt le penseur classique du parlementarisme et de la représentation¹⁰⁰. Hayek voit en lui celui qui a fourni la traduction politique de la pensée économique d'Adam Smith et des « Lumières écossaises »¹⁰¹. Ces deux points sont incontestables : les théoriciens du gouvernement représentatif citent aujourd'hui encore, comme un texte classique, le discours tenu par Burke à Bristol pour expliquer le sens du mandat électif¹⁰². L'accord intellectuel entre Smith et Burke est connu. Pocock a montré que Burke ne s'écarte de la philosophie « écossaise » de l'histoire que sur un point : Burke considère que le commerce n'a pu jouer un rôle moteur dans le procès de civilisation que parce qu'il était lui-même civilisé par les codes féodaux de l'« esprit de la chevalerie¹⁰³ ».

On ne peut cependant en rester à un emploi décontextualisé et déshistoricisé de la notion de « libéralisme ». Désigner Burke comme un représentant du libéralisme, c'est lui appliquer rétroactivement un terme du XIX^e siècle qui était étranger à son univers intellectuel. Burke se considérait lui-même comme un *whig*. Il serait anachronique de faire comme si le mot « *whig* » avait la même signification que le mot « libéral ». Historiquement, le libéralisme a d'abord désigné un courant politique très déterminé¹⁰⁴ : lors

de son surgissement, au début du XIX^e siècle, le mot désigne par excellence les idées de Mme de Staël et de Benjamin Constant. Or le libéralisme de Constant s'est explicitement défini par opposition au traditionalisme de Burke : un libéral, au sens originaire de ce mot, est quelqu'un qui refuse le traditionalisme burkéen et qui est d'accord avec Constant et Mme de Staël pour condamner la Terreur de 1793 tout en approuvant l'intention de 1789.

Il n'y a certes aucune raison de ne pas décrire Burke comme un libéral à partir du moment où on s'accorde à décrire comme libéraux des penseurs tels que Hume, Smith ou Montesquieu. Car Burke ne dit rien que n'ait déjà dit Montesquieu¹⁰⁵ ; il est même plus « libéral » que lui dans la mesure où il refuse explicitement, dans ses discours contre Hastings, l'idée que le despotisme pourrait convenir à certains climats. Cet argument a sa force et donne la juste mesure de ce qu'il faut entendre par le « libéralisme » de Burke, si on décide d'utiliser ce mot. Mais il faut immédiatement ajouter que l'éloge de la Constitution anglaise par Montesquieu, écrit dans la première moitié du XVIII^e siècle dans un esprit d'opposition à la monarchie absolue française, ne pouvait pas avoir le même sens qu'un éloge (même formulé en termes identiques) de la Constitution anglaise écrit dans l'intention de justifier la monarchie française contre les révolutionnaires.

Selon l'expression de Zeev Sternhell, le libéralisme de Burke peut être caractérisé comme un « libéralisme bloqué¹⁰⁶ ». Mais bloqué, faudrait-il dire, dans les coordonnées de la pensée de Montesquieu, de la tradition *whig* et de la *common law* du XVII^e siècle. Burke a été un admirateur et un défenseur passionné de l'ordre *whig*, qui était dans l'Europe de son temps l'ordre le plus libéral qui fût. Mais cette admiration avait pour conséquence politique un projet conservateur : figer l'ordre *whig* au point exact qu'il avait atteint. Nous avons vu comment, dès 1782, Burke tient la constitution anglaise pour le *nec plus ultra* de la perfection et s'oppose en conséquence à toute démocratisation de ses institutions.

La critique du « despotisme révolutionnaire », l'affirmation de l'intangibilité du droit de propriété, le refus de toute forme d'absolutisme au nom du pluralisme constitutionnel constituent ce qu'on pourrait nommer le libéralisme dans la pensée de Burke. Mais ils ne suffisent pas à définir Burke comme un libéral, au sens où le libéralisme aurait été le sens et l'objet de ses combats. Il suffit de lire les *Réflexions* pour constater que le

combat essentiel de Burke contre la Révolution française était un combat pour l'ordre, pour le maintien d'une religion d'État et d'une noblesse pleinement maîtresse de sa propriété foncière. Burke refusait de concevoir la liberté « sans l'ordre et la vertu » : la liberté n'était pour lui qu'un des biens que le politique devait protéger, et ce bien s'entendait lui-même au pluriel. Les libertés défendues par Burke étaient les libertés de certaines collectivités (y compris des minorités religieuses ou nationales) et de certaines corporations. Ce n'étaient pas des libertés de l'individu conçu comme une unité équivalente aux autres unités, mais des libertés d'établissement, incorporées dans des coutumes et des institutions. Le droit de propriété qu'il opposait à la « table rase » révolutionnaire était celui d'une propriété de corps, sur le modèle des corporations ecclésiastiques et nobiliaires. Il le rattachait moins à un droit individuel qu'à un droit patrimonial, compris pour ainsi dire comme un droit du patrimoine lui-même, susceptible de primer sur la libre volonté de l'individu (un héritage imposé aux héritiers). En un mot, Burke se pensait bien plus comme un défenseur de la civilisation des mœurs que comme un défenseur de la liberté.

Il est vrai que cette défense de la civilisation des mœurs présente de très fortes ressemblances avec le néolibéralisme de Friedrich Hayek, grand admirateur de la *common law* anglaise qu'il oppose à la notion continentale de la souveraineté démocratique¹⁰⁷. Certes, la société civile, concept que Burke hérite des Lumières écossaises, ne se confond pas avec l'ordre du marché théorisé par Hayek, qui ne renvoie pas à un dessein divin, mais à un processus immanent de sélection naturelle de style darwinien. En opposition à l'immanence du marché, la société civile envisagée par Burke se fonde sur la transcendance d'une loi divine. Un certain nombre de droits et de devoirs échappent à l'ordre marchand – car on ne peut pas « faire un marché de ses devoirs¹⁰⁸ » – et les libertés de l'individu sont limitées par le droit des corporations (qui n'exclut pas le syndicat). Il reste cependant que, tout comme Burke, Hayek refuse que la volonté humaine puisse intervenir dans l'ordre autorégulé du marché (dans l'ordre social) et pose en thèse première, avec Ferguson, que la société civile résulte « de l'action de l'homme et non de son dessein¹⁰⁹ ». L'argument du libéralisme – compris comme antithèse de la planification sociale – est selon Hayek dans le fait que le marché fournit l'équivalent d'une connaissance des besoins de la

société dont aucune perspective humaine, qu'elle soit individuelle ou étatique, ne pourrait disposer :

Chacun ignore la plupart des faits sur lesquels repose le fonctionnement de la société. Et pourtant c'est la mise en œuvre de beaucoup plus de connaissances que chacun n'en peut détenir – et par conséquent le fait que chacun se meut au sein d'une structure cohérente dont presque tous les déterminants sont inconnus de lui – qui constitue le trait distinctif de toutes les civilisations avancées¹¹⁰.

Or, ainsi que Hayek le reconnaît explicitement, cet argument confirme la vision traditionaliste. D'une part, l'ordre de la société suppose un héritage d'inégalités. D'autre part, « puisque nous devons l'ordre de nos sociétés à des règles transmises dont nous ne comprenons qu'en partie le sens, tout progrès doit être basé sur la tradition ». Ce qui justifie la liberté du marché n'est pas tant un droit de l'homme à la liberté que le fait que cette liberté du marché a fait ses preuves au cours du procès de la civilisation. Plus prospères, plus efficaces et plus puissantes que les sociétés de solidarité sociale, les sociétés de marché ont été validées par le processus de *sélection culturelle* qui les a retenues au détriment d'autres systèmes sociaux, « un processus de sélection guidé, non par la raison, mais par le succès »¹¹¹. On ne sera pas surpris que Hayek n'ait que de la réticence pour les Déclarations des droits de l'homme, auxquelles il reproche de vouloir énumérer des droits qui ne peuvent pas être définis *a priori*¹¹². Le libéralisme de Hayek se laisse traduire en termes burkéens : ce qui valide la liberté du marché est la performance de sa constitution. Inversement, le refus hayékien de toute planification sociale – au motif que les lois ne peuvent être que des « équipements pour certains hasards inconnus », susceptibles de servir à une multiplicité de fins tout en assurant l'« ordre abstrait de l'ensemble »¹¹³ – trouve sa formulation anticipée dans les éloges adressés par Burke aux constitutions mixtes en vertu de ce même motif de la polyvalence de la loi¹¹⁴.

Mais, de cette résonance de la pensée de Burke avec certaines versions contemporaines du libéralisme conservateur, il serait hâtif de conclure au « libéralisme » de Burke. On pourrait plutôt conclure que certaines formes du « néolibéralisme » ou de l'intégrisme du marché relèvent en réalité d'un traditionalisme qui n'ose pas dire son nom. Certes, ce traditionalisme n'est pas radical. Avocat inlassable, au cours de son existence politique, de droits

enracinés dans des institutions concrètes tempérées par l'expérience, Burke ne se laisse pas confondre avec un Maistre ou un Bonald. D'un point de vue factuel, tout d'abord, on ne trouve chez ces derniers aucune justification possible du schisme anglican, de la Glorieuse Révolution de 1688 ou de la Révolution américaine de 1776 – tous événements que Burke assume. Le traditionalisme de ce dernier n'exclut donc pas tout geste de révolte. À cet égard, si elle frappe parfois juste, la charge menée par Sternhell contre l'auteur des *Réflexions* sous-estime les divergences internes des « anti-Lumières » en amalgamant des auteurs dont l'objet est de stabiliser la modernité dans le sens d'un développement techno-économique sans effets émancipateurs – Burke, Taine, Gehlen, Hayek – et des penseurs qui envisagent une rupture radicale avec la modernité sur un mode réactionnaire ou révolutionnaire – Maistre, Bonald, Schmitt, Heidegger.

Il n'en reste pas moins que la pensée de Burke prive le libéralisme de son cœur individualiste. Chez lui, comme plus tard chez Rehberg, l'être humain n'est véritablement homme que s'il s'inscrit dans les inégalités d'une histoire. En niant l'histoire, les droits de l'homme ravalent l'homme au rang de bête au lieu de l'intégrer dans une société humaine¹¹⁵, ce qui signifie que l'humanisation passe par l'inégalité des droits. C'est là que se situe la ligne de partage avec un authentique libéral tel qu'Alexis de Tocqueville, qui a pu être comparé à Burke¹¹⁶, mais qui pensait que la liberté devait être voulue « pour elle-même » et soulignait avec force, aux antipodes des *Réflexions* :

D'après la notion moderne, la notion démocratique, et j'ose le dire, la notion juste de la liberté, chaque homme, étant présumé avoir reçu de la nature les lumières nécessaires pour se conduire, apporte en naissant un droit égal et imprescriptible à vivre indépendant de ses semblables, en tout ce qui n'a rapport qu'à lui-même et à régler comme il l'entend sa propre destinée¹¹⁷.

Tocqueville liait étroitement l'égalité des droits et l'exercice de la vertu publique. Pour lui, c'est seulement parce que les Américains peuvent toucher du doigt – en raison des circonstances exceptionnellement égalitaires où ils sont placés – le lien entre civisme et libertés individuelles qu'ils sont disposés à la vertu publique. Selon un « cercle vertueux », le spectacle de l'égalité des droits peut seul constituer le motif déterminant de la vertu ; et seul l'exercice de la vertu publique peut garantir le maintien des libertés individuelles : « Les droits ne sont réels que si les citoyens sont

vertueux, mais, à l'inverse, les citoyens ne sont vertueux que si les droits sont réels¹¹⁸. »

*

Au terme de cette analyse, se dessine une double actualité de Burke. D'une part, l'opposition entre les vertus et les droits continue de nourrir l'opposition dite « communautarienne » au libéralisme contemporain, opposition fondée sur l'idée que les fins sont antérieures aux droits et priment sur le consentement. Le refus de l'illimitation incarnée pour Burke par les droits de l'homme français se retrouve aujourd'hui dans la distinction tracée par certains entre les droits de l'homme comme figure d'une autolimitation de la communauté et les droits humains comme forme de l'absolutisme démocratique. Se maintient ainsi, sous une forme renouvelée, la critique burkienne de la « pure démocratie » au nom d'une démocratie encadrée.

D'autre part, on ne peut qu'être frappé par la façon dont se trouvent déjà juxtaposés chez Burke un libéralisme de marché et la défense conservatrice d'une forme de piété envers la patrie, la famille, la religion, les traditions établies. Cette combinaison se retrouve dans la convergence contemporaine entre le néolibéralisme et le néoconservatisme. Comme l'a souligné Wendy Brown, cette convergence entre deux courants qui visent également à limiter, voire à destituer la démocratie n'en reste pas moins paradoxale. Le néoconservatisme relève d'une « rationalité morale » fondée sur un idéal de dévouement à la collectivité, tandis que le néolibéralisme relève d'une « rationalité marchande » indifférente aux devoirs moraux¹¹⁹. Burke donne une des clés de ce paradoxe quand il soutient que l'ordre inégalitaire du marché suppose l'imaginaire de la soumission des individus à un ordre hiérarchique. Cette matrice burkienne suggère à quel point la revendication des droits de l'homme dans la thématique néoconservatrice ou dans celle d'un intégrisme du marché ne peut guère dépasser le stade de l'alibi.

Notes

1. T. Paine, *Les Droits de l'homme*, trad. anonyme, Paris, Belin, 1987 [1791], p. 91-92.
2. Parmi les auteurs qui ont radicalisé le propos des *Réflexions sur la Révolution de France*, il faut compter Burke lui-même : son hostilité à la Révolution n'a cessé de s'exacerber jusqu'à atteindre un point culminant en 1796, dans les *Lettres sur une paix régicide*, qui décrivent la France révolutionnaire comme un « monstre-État ».
3. Pocock tient les *Lettres sur une paix régicide* de Burke pour « le 1984 de sa génération », la découverte de la « théorie du totalitarisme » (Introduction à Burke, *Reflections on the Revolution in France*, Indianapolis/Cambridge, Hackett, 2003 [1987], p. XXXVII).
4. K. Marx, *Le Capital*, Livre I, chap. XXIV, 6, et VIII, 7, trad. J.-P. Lefebvre, Paris, PUF, 1993, p. 853, 337-338.
5. « L'œuvre de Burke domine ici de toute sa hauteur. Sa grandeur se mesure au fait que, s'il écrit en 1790, au début de la Révolution, il en parle comme s'il l'avait parcourue tout entière » (A. Negri, *Le Pouvoir constituant. Essai sur les alternatives de la démocratie*, trad. E. Balibar et F. Matheron, Paris, PUF, 1997 [1992], p. 310).
6. E. Burke, *Réflexions sur la Révolution de France*, trad. P. Adler, Paris, Hachette, 1989, p. 280-281.
7. *Ibid.*, p. 98 et 283 (trad. modifiée).
8. F.-R. de Chateaubriand, *Essai sur les Révolutions*, II, 19, Paris, Champion, 2009 [1797], p. 950.
9. E. Burke, *Première Lettre sur une paix régicide* (1796), in *Réflexions sur la Révolution de France*, *op. cit.*, p. 563.
10. E. Burke, *Letter to Richard Burke on Protestant Ascendency in Ireland* (1793), in *Works*, Londres, Nimmo, 1887, t. VI, p. 398-399. Voir P. Thierry, *Burke. Le futur en héritage*, Paris, Michalon, 2010, p. 79 sq.
11. P. Raynaud, *Trois Révolutions de la liberté. Angleterre, Amérique, France*, Paris, PUF, 2009, p. 3.
12. P. Raynaud, Préface à E. Burke, *Réflexions sur la Révolution de France*, *op. cit.*, p. XIV.
13. A. Cobban, *Edmund Burke and the Revolt against the Eighteenth Century*, Londres, Georges Allen, 1960 [1929], p. 38.
14. J. Waldron, *Nonsense upon Stilts*, *op. cit.*, p. 82.
15. L. Strauss, *Droit naturel et histoire*, trad. M. Nathan et É. de Dampierre, Paris, Flammarion, 1986, p. 255.
16. M. Ganzin, *La Pensée politique d'Edmund Burke*, Paris, LGDJ, 1972, p. 210.

[17.](#) M. Villey, « Philosophie du droit de Burke », in *Critique de la pensée juridique moderne*, Paris, Dalloz, 1976, p. 130.

[18.](#) E. Burke, *Speeches in the Impeachment of Warren Hasting, Esquire, Late Governor-General of Bengal*, Discours du 16 février 1788, *Works, op. cit.*, t. IX, p. 448 et 463.

[19.](#) J. Waldron, *Nonsense upon Stilts, op. cit.*, p. 79.

[20.](#) E. Burke, *Appel des Whigs modernes aux Whigs anciens*, in *Réflexions sur la Révolution de France, op. cit.*, p. 408 sq. (trad. modifiée).

[21.](#) *Ibid.*

[22.](#) E. Burke, *Appel des Whigs modernes aux Whigs anciens, op. cit.*, p. 444. Une large part des *Réflexions* est occupée par une critique du désétablissement et de la spoliation de l'Église française. Le refus des droits de l'homme est une défense des propriétés de l'Église, défense qui associe l'Église et la propriété comme les deux piliers de l'ordre social.

[23.](#) E. Burke, *Appel des Whigs modernes aux Whigs anciens, op. cit.*, p. 411-414.

[24.](#) E. Burke, *A Letter to the Marquis of Rockingham, with Adresses to the King and the British Colonist in America*, janv. 1777, *Works, op. cit.*, t. VI, p. 190-192.

[25.](#) Dans une lettre du 28 juillet 1796 (citée par P. Thierry, *Burke. Le futur en héritage, op. cit.*, p. 29), Burke écrit que son action pour « sauver la nation de la honte et de la faute » que constituait l'administration de Hastings sera le « seul monument » qu'il aura jamais : « Que tout ce que j'ai fait, dit ou écrit soit oublié sauf cela. »

[26.](#) E. Burke, *Speeches in the Impeachment of Warren Hasting*, 30 mai 1794, in *Works, op. cit.*, t. XI, p. 241, 251, et *Thoughts on French Affairs, Works, op. cit.*, t. IV, p. 323.

[27.](#) E. Burke, *Speech on the Army Estimates (1790), Works, op. cit.*, III, p. 221.

[28.](#) E. Burke, *Réflexions sur la Révolution de France, op. cit.*, p. 74.

[29.](#) *Ibid.*, p. 250. Voir l'analyse de B. Binoche, « Critiques des droits de l'homme » (1989), in B. Binoche et J.-P. Cléro (dir.), *Bentham contre les droits de l'homme, op. cit.*, p. 140-141.

[30.](#) E. Burke, *Réflexions sur la Révolution de France, op. cit.*, p. 223.

[31.](#) *Ibid.*, p. 223. A. W. Rehberg (*Recherches sur la Révolution française [1793]*, trad. L. Sosoe, Paris, Vrin, 1998, p. 39) reprendra cet exemple de la contribution égale à trois journées de travail pour reprocher à la Déclaration de soulever des espoirs vains.

[32.](#) E. Burke, *Réflexions sur la Révolution de France, op. cit.*, p. 224.

[33.](#) E. Burke, *Lettres sur une paix régicide*, in *Réflexions..., op. cit.*, p. 520, 524, 564 (trad. modifiée).

[34.](#) E. Burke, *Remarks on the Policy of the Allies with Respect to France, Works, op. cit.*, t. IV, p. 413, 463.

[35.](#) E. Burke, *Réflexions sur la Révolution de France, op. cit.*, p. 74-75 (trad. modifiée).

[36.](#) Voir E. Burke, *A Speech on a Bill for the Relief of Protestant Dissenters* (1773), *Works, op. cit.*, t. VII, p. 38, et *A Letter to a Peer of Ireland on the Penal Laws Against Irish Catholics* (1782), *Works, op. cit.*, t. IV, p. 227-228.

[37.](#) E. Burke, *Réflexions sur la Révolution de France*, *op. cit.*, p. 117. Burke affirmait déjà en 1772 que la question de l'« établissement » est indépendante de celle de la « tolérance » et des « droits de la conscience » (*Speech on the Acts of Uniformity*, 6 février 1772, *Works, op. cit.*, t. VII, p. 15).

[38.](#) E. Burke, *Appel des Whigs modernes aux Whigs anciens*, *op. cit.*, p. 466 : « Les prétendus droits de l'homme [...] ne peuvent pas être les droits du peuple ; car être un peuple et avoir ces droits sont deux choses incompatibles » (trad. modifiée).

[39.](#) M. Ganzin, *La Pensée politique d'Edmund Burke*, *op. cit.*, p. 120. Voir aussi M. Freeman, *Edmund Burke and the Critique of Political Radicalism*, Oxford, Blackwell, 1980, p. 79.

[40.](#) E. Burke, *Réflexions sur la Révolution de France*, *op. cit.*, p. 123 et 75.

[41.](#) E. Burke, *Speech on Mr. Fox's East-India Bill* (1^{er} décembre 1783), *Works*, t. II, p. 438-441.

[42.](#) E. Burke, *Speeches in the Impeachment of Warren Hasting* (16 février 1788), *Works, op. cit.*, t. X, p. 457-459. « Dans le véritable et naturel ordre des choses, déclare-t-il en 1794, les droits du peuple sont tout » (*ibid.*, 30 mai 1794, *Works, op. cit.*, t. XI, p. 241-251).

[43.](#) E. Burke, *Réflexions sur la Révolution de France*, *op. cit.*, p. 78 (trad. modifiée).

[44.](#) *Ibid.*, p. 312.

[45.](#) *Ibid.*, p. 79 (trad. modifiée).

[46.](#) Les libertés assurées par les chartes constitutionnelles anglaises, déclarait Burke en 1783, sont « les droits de l'homme enchartés », « the chartered rights of men » (*Speech on Mr. Fox's East-India Bill Works, op. cit.*, t. II, p. 438).

[47.](#) E. Burke, *Réflexions sur la Révolution de France*, *op. cit.*, p. 75.

[48.](#) La critique burkienne des droits de l'homme se fonde moins dans le primat épistémologique des sens sur l'intellect que dans le primat de la raison pratique sur la raison théorique. L'« expérience » invoquée par Burke contre l'« abstraction métaphysique » n'a pas pour paradigme les « data » sensibles par opposition aux « idées innées » ou aux concepts de la raison ; elle renvoie à la sagesse historique recueillie dans la jurisprudence.

[49.](#) L. Strauss, *Droit naturel et histoire*, *op. cit.*, p. 263.

[50.](#) E. Burke, *Réflexions sur la Révolution de France*, *op. cit.*, p. 10.

[51.](#) A. Renaut, préface à A. W. Rehberg, *Recherches sur la Révolution française*, *op. cit.*, p. 6.

[52.](#) A. Cobban, *Edmund Burke and the Revolt against the Eighteenth Century*, *op. cit.*, p. 76.

[53.](#) B. Constant, *Des réactions politiques* (1797), in *De la force du gouvernement actuel*, Paris, Flammarion, 1988, p. 138.

[54.](#) E. Burke, *Réflexions sur la Révolution de France*, *op. cit.*, p. 79.

[55.](#) *Ibid.*, p. 199.

[56.](#) *Ibid.*, p. 121.

[57.](#) J. Waldron, *Nonsense upon Stilts*, *op. cit.*, p. 79. Voir la *Première Lettre sur une paix régicide*, *loc. cit.*, p. 554 : la guerre contre l'impérialisme démocratique de la Révolution française obéit aux mêmes motifs que la guerre menée un siècle plus tôt contre l'impérialisme monarchique de Louis XIV.

[58.](#) L. Strauss, *Droit naturel et histoire*, *op. cit.*, p. 304.

[59.](#) E. Burke, *Speech on a Motion for a Committee to Inquire into the State of the Representation of the Commons in Parliament*, 7 mai 1782, *Works*, *op. cit.*, t. VII, p. 92-93.

[60.](#) *Ibid.*, p. 94-98.

[61.](#) A. Cobban, *Edmund Burke and the Revolt against the Eighteenth Century*, *op. cit.*, p. 85.

[62.](#) B. Binoche, « Critiques des droits de l'homme », *loc. cit.*, p. 132.

[63.](#) E. Burke, *Réflexions sur la Révolution de France*, *op. cit.*, p. 40-41 et 42-43 (souligné par nous).

[64.](#) Comme l'a souligné J. Clark (Introduction à E. Burke, *Reflections on Revolution in France*, Stanford, Stanford University Press, 2001, p. 87 sq.), les célèbres passages des *Réflexions* qui opposent aux droits de l'homme les « droits des Anglais » formulent ces droits des Anglais dans un vocabulaire légal et juridique soigneusement choisi, qui est celui des *common lawyers* du XVII^e siècle anglais.

[65.](#) E. Burke, *Réflexions sur la Révolution de France*, *op. cit.*, p. 193.

[66.](#) *Ibid.*, p. 64.

[67.](#) *Ibid.*, p. 116.

[68.](#) E. Burke, *Thoughts on French Affairs* (1791), *Works*, *op. cit.*, t. IV, p. 323.

[69.](#) E. Burke, *Letter to Richard Burke on Protestant Ascendency in Ireland* (1793), *Works*, *op. cit.*, t. VI, p. 398.

[70.](#) E. Burke, *Réflexions sur la Révolution de France*, *op. cit.*, p. 312.

[71.](#) *Ibid.*, p. 123.

[72.](#) A. Cobban, *Edmund Burke and the Revolt against the Eighteenth Century*, *op. cit.*, p. 94.

[73.](#) M. Ganzin, *La Pensée politique d'Edmund Burke*, *op. cit.*, p. 166.

[74.](#) A. Cobban, *Edmund Burke and the Revolt against the Eighteenth Century*, *op. cit.*, p. 94.

[75.](#) E. Burke, *Réflexions sur la Révolution de France*, *op. cit.*, p. 124-125.

[76.](#) L'analyse des causes du mal révolutionnaire, dans les *Réflexions*, est purement sociologique. Burke évoque furtivement la possibilité que la Révolution soit un châtement divin (p. 250), mais il n'y croit pas (p. 177).

[77.](#) J. Pocock, Introduction à E. Burke, *Reflections on the Revolution in France*, *op. cit.*, p. XVII. Pour un véritable théoricien du droit divin ou un théologien politique, cette question devrait être la plus importante de toutes. Burke pense qu'il faut la passer sous silence, afin de ne pas susciter des dissensions inutiles.

[78.](#) E. Burke, *Réflexions sur la Révolution de France*, *op. cit.*, p. 14.

[79.](#) *Ibid.*, p. 191-192 (trad. modifiée). Burke souligne de nouveau, dans ce passage, que la tolérance peut s'accompagner de mesures favorisant une confession particulière.

[80.](#) F. Brahami, « Déchirure et production politique du temps. Science et volonté – autour de la Révolution française », *Incidence*, n° 7 (« L'énigme du régicide »), 2011, p. 261.

[81.](#) A. Cobban, *Edmund Burke and the Revolt against the Eighteenth Century*, *op. cit.*, p. 76.

[82.](#) E. Burke, *Réflexions sur la Révolution de France*, *op. cit.*, p. 79.

[83.](#) *Ibid.*, p. 76.

[84.](#) M. Ganzin, *La Pensée politique d'Edmund Burke*, *op. cit.*, p. 161.

[85.](#) J. Waldron, *Nonsense upon Stilts*, *op. cit.*, p. 86.

[86.](#) *Ibid.*, p. 87.

[87.](#) Selon la formule de Stéphane Rials, « La droite ou l'horreur de la volonté », in *Révolution et Contre-révolution au XIX^e siècle*, Paris, DUC/Albatros, 1987. Comme le note Rials, cette « horreur de la volonté » est ce qui rapproche Burke de certaines formes contemporaines du néolibéralisme.

[88.](#) É. Halévy, *La Formation du radicalisme philosophique*, Paris, PUF, 1995 [1905], p. 10 et 15.

[89.](#) Voir P. Stanlis, *Edmund Burke and the Natural Law*, Ann Arbor, University of Michigan Press, 1965.

[90.](#) M. Villey, « Philosophie du droit de Burke », *loc. cit.*, p. 137.

[91.](#) P. Raynaud, Préface à E. Burke, *Réflexions sur la Révolution de France*, *op. cit.*, p. LXI.

[92.](#) L. Strauss, *Droit naturel et histoire*, *op. cit.*, p. 269-271.

[93.](#) A. W. Rehberg, *Recherches sur la Révolution française*, *op. cit.*, p. 104.

[94.](#) Voir C. Douzinas, *The End of Human Rights*, Oxford, Hart, 2000, p. 150, et P. Thierry, *Burke. Le futur en héritage*, *op. cit.*, p. 105-116.

[95.](#) E. Burke, *Recherche philosophique sur l'origine de nos idées du sublime et du beau*, trad. B. Saint-Girons, Paris, Vrin, 1998 [1757], p. 102.

[96.](#) *Ibid.*, p. 103.

[97.](#) P. Raynaud, *Trois Révolutions de la liberté*, *op. cit.*, p. 40.

[98.](#) *Ibid.*, p. 55.

[99.](#) Voir notamment les contributions de F. Turner, D. McMahon et C. O'Brien, in E. Burke, *Reflections on the Revolution in France*, Yale University Press, 2003, et S. Lakoff, « Tocqueville, Burke and the Origins of Liberal Conseravtism », *The Review of Politics*, vol. 60, n° 3, 1998, p. 435-464.

[100.](#) C. Schmitt, *Parlementarisme et démocratie*, trad. J.-L. Schlegel, Paris, Seuil, 1988, p. 101.

[101.](#) F. Hayek, *Droit, législation et liberté 1*, trad. R. Audouin, PUF, Paris, 1980, p. 25. Cf. R. Dahrendorf, *Réflexions sur la révolution en Europe*, trad. B. Vierne, Paris, Seuil, 1990, p. 37-49.

[102.](#) B. Manin, *Principes du gouvernement représentatif*, Paris, Flammarion, 2012, p. 237-238.

[103.](#) J. Pocock, Introduction à E. Burke, *Reflections on the Revolution in France*, *op. cit.*, p. XXXIII.

[104.](#) Sur l'histoire du mot en France et en Angleterre, voir G. de Bertier de Sauvigny, « Liberalism, nationalism and socialism : The birth of three words », *The Review of Politics*, vol. 32, n° 2, 1970, p. 147-166.

[105.](#) Voir l'éloge de Montesquieu dans l'*Appel des Whigs modernes*, *op. cit.*, p. 449.

[106.](#) Z. Sternhell, *Les Anti-Lumières*, Paris, Fayard, 2006, p. 46.

[107.](#) F. Hayek, *Droit, législation et liberté 1*, *op. cit.*, p. 99 sq.

[108.](#) E. Burke, *Speech on Mr. Fox's East-India Bill*, *Works*, *op. cit.*, t. II, p. 440.

[109.](#) Cette formule de Ferguson est constamment citée par Hayek : voir par exemple *Droit, législation et liberté 1*, *op. cit.*, p. 23.

[110.](#) F. Hayek, *Droit, législation et liberté 1*, *op. cit.*, p. 16.

[111.](#) F. Hayek, *Droit, législation et liberté 3*, trad. R. Audouin, Paris, PUF, 1983, p. 193-199.

[112.](#) *Ibid.*, p. 131.

[113.](#) F. Hayek, *Droit, législation et liberté 2*, trad. R. Audouin, Paris, PUF, 1981, p. 6-27.

[114.](#) Voir E. Burke, *Deuxième Lettre sur une paix régicide*, in *Réflexions...*, *op. cit.*, p. 596-597.

[115](#). L. Sosoe, « August Wilhelm Rehberg : l'homme et l'œuvre », in A. W. Rehberg, *Recherches sur la Révolution française, op. cit.*, p. 63.

[116](#). Voir S. Lakoff et B. Frohnen, *Virtue and Promise of Conservatism. The Legacy of Burke and Tocqueville*, Lawrence, University Press of Kansas, 1993.

[117](#). A. de Tocqueville, *L'Ancien Régime et la Révolution*, in *Œuvres complètes*, t. II, Paris, Gallimard, 1952, p. 62.

[118](#). J.-F. Spitz, *La Liberté politique*, Paris, PUF, 1995, p. 473.

[119](#). W. Brown, « Le cauchemar américain. Néolibéralisme, néo-conservatisme et dé-démocratisation », in *Les Habits neufs de la politique mondiale*, trad. C. Vivier, Paris, Les Prairies ordinaires, 2007, p. 91-137.

Les droits de l'homme contre l'utilité sociale

Une critique progressiste : Jeremy Bentham et Auguste Comte

Burke oppose à la dynamique révolutionnaire des droits un conservatisme voué à perdre, chez ses héritiers, ses couleurs libérales d'origine. Mais nombre de ses arguments sont susceptibles d'être dissociés du traditionalisme dans lequel il les fonde. Quand il montre l'idée des droits de l'homme empêtrée dans une contradiction inextricable entre un égalitarisme de principe et la sanction conférée aux inégalités par les droits de la propriété, son analyse peut s'intégrer au programme d'un radicalisme libéral désireux de maximiser le bien-être collectif, voire d'un socialisme de style saint-simonien, soucieux de permettre aux déshérités de prendre leur part de la richesse collective.

Le point d'ancrage de cette « reconversion » progressiste est fourni par les thèmes utilitaristes qu'implique chez Burke le refus de l'universalisme abstrait. Cet utilitarisme se retrouve jusque chez Maistre, qui définit le « meilleur gouvernement » par sa capacité à « procurer la plus grande somme de bonheur et de force possible au plus grand nombre d'hommes possible, pendant le plus longtemps possible »¹. Le refus de ce qu'Étienne Balibar nomme la « proposition de l'égaliberté » – l'« identification » radicale de la liberté et de l'égalité effectuée par la Déclaration de 1789² – conduit à poser, en contre-modèle, l'idéal d'un *optimum* de liberté et d'égalité. Celles-ci sont alors conçues comme des quantités *distinctes* dont l'augmentation est soumise à la limite d'un maximum qui ne peut être atteint par la distribution des droits sur le mode d'une égalité arithmétique.

Une fois récusée la confusion burkéenne entre utilité et ancienneté, l'utilitarisme perd son lien avec le conservatisme. La critique des droits de l'homme peut être menée, sans respect pour les aristocraties défaites par la Révolution, au nom de la maximisation du bonheur collectif, voire d'une égalité qui ne soit plus pensée comme une identité de droits, mais comme l'opportunité également offerte à tous de faire fructifier des capacités inégales et de profiter de la richesse matérielle et intellectuelle produite par ce jeu des inégalités.

Jeremy Bentham se situe lui-même à égale distance de Paine et de Burke³. Il opère un « filtrage » de l'intuition progressiste de Paine (le refus de lier les générations futures) par la critique burkéenne de l'absolutisme démocratique des droits. De manière parallèle, les saint-simoniens puis Auguste Comte corrigent la philosophie du progrès esquissée par Condorcet en reprenant à Maistre la thèse de l'impuissance du droit à organiser la vie sociale. L'approbation enthousiaste de la nouvelle société industrielle et scientifique issue de la Révolution doit liquider la « métaphysique » des droits de l'homme, héritage désuet d'une époque de transition et de crise désormais révolue.

Il est assurément impossible d'amalgamer Bentham et Comte – ni même, malgré leurs nombreuses proximités, Comte et les saint-simoniens (qui furent partisans de l'abolition de l'héritage et de l'égalité entre hommes et femmes, deux idées refusées par Comte). Il n'en reste pas moins qu'on peut identifier en Bentham et Comte les deux représentants principaux d'une critique des droits de l'homme utilitariste et progressiste. Bentham en incarne la version « libérale », menée au nom de l'utilité collective conçue comme agrégation des utilités individuelles. Comte en incarne la version « sociale », menée au nom de l'utilité de la totalité sociale conçue comme un organisme indécomposable.

L'utilité collective contre les droits de l'homme : Jeremy Bentham

De prime abord, il est difficile d'imaginer des intentions plus antagonistes que celles de Burke et de Bentham. Burke souligne la nécessité d'entretenir le halo de l'autorité, fait de mystères, de rituels et autres « plaisantes fictions » propres à assouplir l'obéissance. Bentham n'a de cesse de déchirer les voiles du pouvoir pour libérer nos esprits des fausses croyances qui justifient des formes insidieuses de domination. Burke reconduit le jusnaturalisme vers l'idée d'un ordre naturel des hiérarchies sociales indépendant de la volonté et de la raison individuelles, ayant pour gardien la tradition. Bentham nie l'existence de droits naturels et réduit la loi à un instrument modifiable selon les seuls impératifs rationnels de l'utilité. Il reproche aux Déclarations de droits de vouloir priver les générations futures de la possibilité de décider librement de leurs besoins du moment.

Pourtant, malgré ces prémisses et ces implications opposées, les attaques de Bentham contre les droits de l'homme ne sont pas moins abrasives que celles de Burke. Tout comme lui, il dénonce en ceux-ci une destruction du droit de propriété et une tentative pour soumettre toutes les nations aux injonctions de la France. C'est avec une même virulence qu'il soumet les Déclarations à une sorte de « pilonnage » ligne à ligne, en dénonçant leurs contradictions internes et leurs conséquences « terroristes⁴ ». Dès 1776, dans son pamphlet *An Answer to the Declaration of the American Congress*, Bentham avait dénoncé les droits naturels comme de dangereuses « généralités vagues et déclamatoires » et fustigé les théories de Richard Price – future cible des *Réflexions* de Burke – qui prétendait que seule la démocratie, directe ou indirecte, était de droit naturel. « Le Dr Price et son autogouvernement ont fait de moi un anti-américain », devait-il déclarer plus tard⁵.

Bentham devint au cours de son existence de plus en plus engagé en faveur de la démocratie représentative. Dans le premier tiers du XIX^e siècle, il soutint le suffrage universel masculin, le secret du vote, les élections annuelles et la liberté de la presse au motif que l'élection est le meilleur moyen de contraindre le gouvernement à suivre l'intérêt général. Mais il ne

démentit jamais sa critique des Déclarations des droits, « mélange de confusion et d'absurdité où la chose à prouver est tenue pour acquise ». Pendant les débats de l'été 1789, il écrit à son ami Brissot : « Je suis désolé que vous ayez entrepris de publier une Déclaration des droits. C'est un travail métaphysique – le *nec plus ultra* de la métaphysique. C'est peut-être un mal nécessaire, mais cela n'en reste pas moins un mal⁶. » Les critiques qu'il commence à rédiger à cette époque, y compris à propos du projet de Sieyès, déboucheront en 1795 dans *Nonsense upon Stilts*, charge impitoyable qui ne sera publiée qu'en 1816 en français avant de l'être en anglais en 1838.

Les droits de l'homme : un non-sens théorique

Le rejet des droits naturels de l'homme s'appuie, chez Bentham, sur le refus du mythe d'un « état de nature » présocial, à quoi il oppose que « tous les hommes [...] sont nés sujets et dans la sujétion la plus absolue : la sujétion de l'enfant sans défense aux parents dont il dépend à chaque instant de sa vie⁷ ». Décidant d'interpréter les Déclarations des droits à la lumière du « contrat social » (qui n'y figure pourtant pas), Bentham souligne longuement que ce contrat est une « pure fiction » : « Tous les gouvernements dont nous avons connaissance se sont graduellement établis par l'habitude, après avoir été constitués par la force ; sauf dans le cas des gouvernements constitués par des individus qui ont été émancipés [...] exception dont on ne peut rien tirer concernant les autres⁸. »

Si fonder le droit de la société sur un contrat relève du « non-sens monté sur des échasses », il s'ensuit qu'il n'existe de « droit naturel » en aucun sens, pas même au sens admis par Burke d'une abstraction « métaphysiquement vraie ». C'est en raison de leur utilité – à savoir leur capacité à augmenter la somme totale du bien-être individuel – que nous obéissons aux lois et non en raison d'un contrat auquel nous aurions consenti à partir de nos droits primitifs. La légitimité des lois ne procède pas de leur origine, mais de leurs objectifs et bienfaits. L'obéissance à la loi, qui en tant que coercition entraîne une peine ou un inconfort, suppose que la « peine de mal » soit justifiée par un « gain de bien ».

Comme le rappelle un des meilleurs spécialistes de la pensée de Bentham, ce dernier avait peur des fantômes et dut se confronter à la différence entre le réel et l'imaginaire dès sa plus tendre enfance⁹. À quoi s'est ajoutée la haine du jargon juridique que ses études de droit lui ont transmises¹⁰. Sa première œuvre publiée, *A Fragment on Government* (1776), est un modèle d'analyse critique du langage et de ce qu'il appelle les « fictions » utilisées par les législateurs comme par les magistrats et les avocats pour tromper leurs adversaires. Bentham attend de l'analyse du langage qu'elle permette de percer à jour les sophismes et les confusions qui entretiennent notre asservissement social et politique. Par là, comme l'a souligné Herbert Hart, son œuvre s'inscrit dans une entreprise de

démystification du droit qui n'est pas sans analogies avec la démarche de Marx, malgré les sarcasmes dévastateurs de ce dernier sur le « génie de bêtise bourgeoise » du « sieur Jérémie » qui identifiait la nature humaine aux préjugés du « philistin » anglais¹¹. Pourtant, à partir de son réformisme sobre et graduel, Bentham a une perception aussi aiguë que Marx de la façon dont des concepts abstraits peuvent imposer l'idée que les injustices et l'exploitation relèvent de la nature et ne peuvent être transformées par les hommes¹².

« La loi, écrit Bentham, se montre sous un masque. » Le rôle des penseurs du politique est d'ouvrir les yeux de leurs compatriotes en leur rappelant que les impératifs juridiques ne sont jamais que l'expression de la volonté d'hommes déterminés : « La loi est quelque chose que l'homme ajoute au monde et non qu'il y trouve¹³. » On pourrait presque déceler dans cette analyse une anticipation de la conception bourdieusienne du champ juridique¹⁴ ou une forme d'« herméneutique du soupçon » qui vise à démonter l'appareil linguistique et symbolique au moyen duquel une mystification s'opère dans le droit. Ainsi en est-il, pour Bentham, du procédé qui consiste à désigner des personnes ou des groupes déterminés par des noms d'entités fictives abstraites – le « Trône » ou la « Couronne » au lieu du roi, l'« Église » au lieu des « hommes d'Église », la « Cour » au lieu des « juges »¹⁵.

Comment, dès lors, définir les concepts ? Dans les premiers écrits de Bentham, la définition est comprise comme la résolution d'idées complexes dans les éléments simples de l'expérience des sens qui les composent. Mais Bentham développe progressivement sa propre conception distinctive de la définition conceptuelle, qu'il appelle « paraphrase » et qui vise l'élucidation des termes, non dans l'isolement, mais dans le contexte des phrases où ils sont utilisés. Que chaque mot se réfère à des éléments de l'expérience sensible n'est donc pas une condition de signification nécessaire : pour qu'un mot ait du sens, il suffit que la phrase dans laquelle il s'insère ait une sorte de référence empirique¹⁶. En revanche, si l'élucidation par paraphrase s'avère impossible, alors le substantif qui désigne une entité fictionnelle n'est qu'un son et la proposition dans laquelle il s'insère relève du non-sens¹⁷.

Comme le soulignent plusieurs interprètes, l'innovation principale de Bentham se fonde sur cette idée que notre relation au langage et au monde serait inintelligible si nous concevions les phrases comme composées de mots qui désigneraient chacun des éléments de la réalité et auraient des significations indépendamment de la phrase dans laquelle ils s'insèrent. Pour Jeremy Waldron, le « triomphe de la jurisprudence¹⁸ » de Bentham est ainsi l'élucidation par paraphrase de la signification de termes tels que « *right* » et « *duty* » dans le contexte de la loi positive. En tant que tels, « droit » et « devoir » sont des termes fictionnels, tandis que « loi », « sanction » et « souverain » ne le sont pas. Les premiers (droits, devoirs) n'expriment rien de tangible, là où les seconds (loi, sanction) expriment des choses identifiables que nous pouvons entendre, voir et expérimenter – des choses telles que des commandements pour infliger délibérément de la douleur. Mais si nous ne pouvons savoir ce que les mots « droits » et « devoirs » expriment en tant que tels, nous pouvons déterminer quel est le sens des phrases qui utilisent ces mots.

Les propositions sur les « droits » et les « devoirs » peuvent avoir un sens si elles peuvent être traduites en propositions sur les lois et les sanctions. Parler de devoir, c'est parler d'une action requise par un souverain sous la menace d'une sanction. Or, si les phrases contenant « devoir » et « droit » dépendent pour leur signification du sens d'autres phrases sur les « souverains », les « commandements » et les « sanctions », parler de « droits naturels » et de « devoirs naturels » n'a pas de sens, *sauf* si on est prêt à se référer aux commandements de la loi naturelle d'un souverain divin¹⁹. Dans une intention opposée et sans l'avoir lu, Maistre formulait au même moment le même diagnostic : il ne peut y avoir de droits et devoirs éternels hors de la référence à un Dieu législateur²⁰.

Mais Bentham souligne que les révolutionnaires refusent cette conclusion : « Les droits naturels [...] ne sont jamais plus présents que dans les bouches de ceux qui dénie l'existence d'une loi divine et d'un législateur divin. » Or, enlevez le législateur divin et vous enlevez la loi, et les droits naturels restent secs, dénués de toute signification : « Le droit et la loi sont des termes corrélatifs : un peu comme un fils et un père. Un droit naturel est un fils qui n'a pas de père²¹. » Pour Bentham, le droit est l'« enfant de la loi » et ce sont les « poètes, les rhéteurs, les trafiquants de

poisons moraux et intellectuels » qui accordent à l'enfant une « parenté mensongère » en le « déposant aux portes de la Nature... »²².

Le découplage du droit et de la loi (du droit légal), outre qu'il est contradictoire, prive la notion de droit de tout critère d'identification et d'application. L'absence de critères des prétendus droits naturels va soit résulter en des controverses interminables, soit créer un vide que les hommes ne seront que trop heureux de combler en identifiant comme droits naturels tous les caprices politiques qui leur viennent à l'esprit. Mais de telles revendications ne sont qu'une forme de « matraquage verbal²³ ». Pour Bentham, cela fait sens de dire qu'untel ou untel devrait avoir tel ou tel droit particulier. Mais le sens disparaît si on dit qu'untel ou untel a déjà un droit naturel en vertu duquel on en appelle au droit légal : « Les raisons de souhaiter qu'il y ait des droits ne sont pas des droits ; une raison de souhaiter qu'un droit soit établi n'est pas ce droit ; les carences ne sont pas les moyens ; la faim n'est pas le pain²⁴. » L'abstraction des énoncés déclarant les droits est l'indice de leur « impertinence » au sens de leur « manque de pertinence »²⁵.

De manière générale, la teneur de la Déclaration est d'affirmer des revendications très générales sous une forme absolue – et notamment des revendications à la liberté, à l'égalité et à la propriété. Mais, souligne Bentham, aucun régime d'aucune sorte ne peut être établi si de tels droits sont posés comme absolus. Il doit y avoir des contraintes sur la liberté (si on veut que la liberté ait un sens) et des contraintes sur l'égalité (pour que les droits soient effectifs). Allons plus loin : la déclaration même d'un droit à la liberté est dépourvue de sens, car la fonction de la loi est de réaliser la sécurité et la sûreté en imposant des obligations. Toute obligation est, par définition, une atteinte à la liberté, et prétendre le contraire revient à pervertir le sens des mots – comme si la liberté de faire le mal n'était pas la liberté ! En réalité, la « liberté n'est pas le but du droit²⁶ ». Ou, plus précisément : le droit limite la liberté afin d'assurer des possibilités d'action²⁷.

Il en va de même du principe de l'égalité des droits qui revient, selon Bentham, à donner au maniaque le même droit d'enfermer ses gardiens que ses gardiens ont de l'enfermer. Cet exemple, déjà donné par Burke, montre que le but des lois est d'organiser des situations différentes en conférant des

droits aux uns et en imposant des obligations aux autres. À quoi sert-il d'affirmer un droit, abstraction faite de toute circonstance ? Seuls les besoins des hommes décideront de la mise en œuvre de ce droit et de son éventuelle limitation. Il est absurde de combiner l'affirmation qu'il existe des droits inaliénables avec l'idée qu'un gouvernement est nécessaire pour protéger ces droits et n'est légitime que s'il le fait. Absurde, car l'exercice de ses pouvoirs par toute forme de gouvernement restreint toujours l'exercice par l'individu de ses droits, sauf dans un monde utopique.

Comme le souligne Hart, la vitalité de cette critique est paradoxalement confirmée par un des défenseurs contemporains de l'intangibilité des droits. Quand Robert Nozick dans *Anarchie, État et utopie* (1974) se demande « quelle marge laissent les droits individuels au gouvernement », il est frappant qu'il en arrive à la même conclusion que Bentham : « Aucune marge, sauf dans un monde imaginaire²⁸. » Où l'on voit que Bentham attribue à la Déclaration des droits de l'homme un sens qu'on dirait aujourd'hui libertarien, très éloigné de la visée d'égalité qui était celle de ses rédacteurs. Certes, Bentham avait conscience que les défenseurs des droits de l'homme n'adhéraient pas à une telle interprétation rigide des droits et admettaient des limitations. C'est pourquoi il les décrit comme pris dans « un dilemme entre l'impossible et l'insignifiant²⁹ ». Quand les limites sont évoquées, elles sont exprimées en un langage vague afin d'éviter de miner la force de la revendication initiale – ce qui n'empêche pas que le vague des formulations a aussi pour effet d'annuler les droits énoncés³⁰. La Déclaration des droits oscille ainsi entre la « futilité » de formules sans applications et la « nuisance » de slogans pouvant justifier n'importe quelle violence³¹.

Mais la contradiction est peut-être, en réalité, du côté de Bentham qui assimile l'affirmation par la Déclaration de l'absolue *irréductibilité* des droits à l'affirmation d'une *illimitation* qui les rendrait incompatibles entre eux³². Or la Déclaration ne conçoit pas les différents droits comme indépendants les uns des autres ; au contraire, elle fait de l'égalité des libertés le principe de leur ajustement et de leur limitation réciproques. En renvoyant l'idée des droits de l'homme à la croyance aberrante en un état de nature précontractuel pourtant absent des Déclarations, Bentham prend au pied de la lettre la rhétorique de la Déclaration de 1789 – qui se réfère

effectivement aux droits « naturels » de l'homme – sans voir qu'elle marque davantage la crise du droit naturel que son triomphe. Car la Déclaration ne pose, en réalité, aucune « nature » humaine antérieure à la société et à l'ordre politique. Bentham manque à la fois le sens principal de la « proposition de l'égaliberté » et la rupture avec tout naturalisme que porte « l'extraordinaire événement que constituait une déclaration qui était une autodéclaration³³ ». Comme l'ont vu Claude Lefort et Étienne Balibar, la Déclaration, nonobstant sa phraséologie, rompt avec la conception naturaliste du droit car elle n'installe aucune nature de l'homme qui serait indépendante de la société³⁴.

En dépit de son caractère détaillé, la critique de Bentham reste donc très sommaire dans la mesure où elle est aveugle au caractère performatif des Déclarations. L'attaque est démontée efficacement par Amartya Sen qui souligne que Bentham se trompe d'étalon de mesure : au lieu de comparer une éthique fondée sur l'utilité à une éthique fondée sur les droits humains, l'auteur des *Sophismes anarchiques* s'obstine à mettre en balance les statuts juridiques des droits proclamés par les Déclarations et ceux des droits réellement garantis par la loi. « Puissamment armé de la fausse question et de la fausse comparaison, Bentham a récusé les droits humains avec une admirable promptitude et une ahurissante simplicité³⁵. » Il n'a pas voulu voir que les Déclarations des droits étaient des propositions susceptibles de servir de base à des droits réellement existants et que le droit n'était pas seulement l'« enfant de la loi » mais aussi parfois le « parent de la loi »³⁶.

Avec une certaine mauvaise foi, Bentham fait comme si l'usage rhétorique de l'indicatif de la Déclaration des droits de l'homme relevait d'une confusion entre le « pouvoir » et le « devoir », ou entre le fait et le droit, sans voir que c'est précisément dans la béance entre les droits déclarés et les droits réels que se joue la réalité politique des revendications de droits. Il pourfend sans relâche l'absence de détermination rigoureuse des droits de l'homme. Seul pourtant ce caractère indéterminable – le fait que les droits soient « en excès sur toute formulation advenue³⁷ » – permet de nourrir les luttes, très concrètes cette fois, pour l'émancipation des catégories exclues du bénéfice de ces droits – des luttes du type de celles qu'il soutiendra d'ailleurs dans son combat pour l'extension du droit au suffrage en Grande-Bretagne.

Anarchie, tyrannie et égoïsme : Burke et Bentham

Pour Bentham, le langage des droits naturels était non seulement inconsistant d'un point de vue théorique, mais gros de conséquences criminelles. À cet égard, ses conclusions pratiques rejoignent largement celles de Burke. Comme lui, il identifie trois grands maux engendrés par la Déclaration des droits qui ont pour noms anarchie, despotisme et violence.

On se souvient que Burke fustigeait les droits de l'homme comme un « bréviaire d'anarchie » qui délégitimait tout ordre social. Bentham ne dit pas autre chose. En affirmant un « droit » de résistance, les droits de l'homme « mettent les armes à la main » de tous les « fanatiques » contre tout gouvernement existant car chacun pourra toujours trouver « dans l'immense variété des idées sur la loi naturelle » quelque raison de résister à n'importe quelle loi humaine³⁸. C'est pourquoi un des sophismes les plus corrupteurs que Bentham discerne dans la Déclaration des droits est qu'au lieu de dire ce que les législateurs et les gouvernements « doivent » ou « ne doivent pas » faire, elle parle de ce que le gouvernement « peut » ou ne « peut pas » faire quelles que soient les circonstances :

Peuvent et ne peuvent pas, quand on les applique ainsi, peuvent et ne peuvent pas, quand on les applique au lieu de doivent et ne doivent pas, peuvent et ne peuvent pas, quand on les applique à la force et aux effets contraignants des lois [...] constituent la tartufferie verbale de l'assassin : une fois qu'ils sont prononcés, il n'y a plus rien, sinon fais-le qui s'interpose entre la préparation du meurtre et la tentative de l'accomplir [...]. Ce sont des mots qui parlent la langue des poignards³⁹.

D'où le deuxième grief adressé aux droits de l'homme qui rejoint celui de Burke : leur illimitation les mue en instruments de despotisme. Absolues et contradictoires entre elles, les revendications et contre-revendications de droits naturels ne peuvent déboucher que sur la violence : n'étant ni vraies ni fausses, elles prévalent ou sont supprimées. L'égalité des droits, qui implique le partage universel, contredit la sacralité du droit de propriété⁴⁰ : la décision pour l'un ou l'autre sera arbitraire. Chaque article de la Déclaration souffre ainsi d'un abus de généralisation – des idéaux comme l'égalité, la liberté et la démocratie sont affirmés sans considération de leurs conséquences pour le bien-être des hommes et des femmes. Or la seule

raison qui vaille pour élaborer une loi tient aux effets bénéfiques qu'on en attend. L'anti-conséquentialisme des rédacteurs de la Déclaration fait des droits de l'homme un principe de malheur et de tyrannie.

Enfin, Burke fustigeait l'individualisme égoïste sur lequel se fondait la Déclaration des droits. À sa suite, Bentham souligne la menace qu'elle fait peser sur la cohésion sociale :

Les grandes ennemies de la paix publique sont les passions égoïstes et les passions hostiles, toutes nécessaires qu'elles soient, l'une à l'existence même de l'individu, l'autre à sa sécurité [...]. Quel a été l'objet, l'objet perpétuel et tangible de la Déclaration de ces prétendus droits ? D'ajouter autant de force qu'il est possible à ces passions qui ne sont déjà que trop fortes ; de faire éclater les liens qui les contiennent ; de dire aux passions égoïstes que leur proie est partout et aux passions coléreuses que leur ennemi est partout⁴¹.

Pourtant, par-delà un même souci de l'ordre social, les perspectives des deux auteurs restent essentiellement différentes. Pour Burke, l'ordre est l'effet de la tradition : il est bon et doit être préservé par cela seul qu'il est établi. La position de Bentham est celle d'un inlassable réformateur qui consacre sa vie à la mise au point des critères d'évaluation, de critique et d'amélioration des lois. Mais dire que telle loi ne doit pas être faite n'est pas formuler un énoncé juridique ; c'est exprimer un sentiment d'insatisfaction. Ce sentiment est intelligible même s'il est subjectif : il peut être défendu avec des raisons relatives à l'utilité. Les arguments utilitaristes peuvent donc établir la validité de propositions morales sur la loi et sur les droits légaux.

Bentham distingue ainsi entre l'« anarchiste » et le « censeur rationnel des lois »⁴². Le second peut être un bon sujet : il demande la suppression de la loi à laquelle il s'oppose, mais il reconnaît son existence. Cela n'induit pas une obéissance non réfléchie à la loi positive. En revanche, l'anarchiste nie l'existence de la loi et érige sa volonté en loi de l'humanité : « Ce qui est n'est pas, c'est la maxime dangereuse de l'anarchiste toutes les fois qu'il se présente quelque chose ayant la forme d'une loi qui lui déplaît⁴³. » De façon intéressante, Bentham renvoie sur ce point conservatisme et anarchisme dos à dos. Là où un conservateur tel que Blackstone valide la loi positive en considérant qu'elle est en accord avec la loi de la nature, l'anarchiste invalide la loi positive au nom de son incohérence supposée

avec la loi naturelle ; « compte tenu que les deux en appellent à un critère inexistant pour justifier leurs arguments, les deux disent du non-sens⁴⁴ ».

La critique de Burke contre les droits de l'homme était menée au nom du respect dû aux générations passées. Chez Bentham, c'est l'inverse : les déclarations de droits sont accusées de priver les générations présentes de la possibilité de décider librement de leurs besoins. Alors que, chez Burke, la génération présente s'inscrit dans une longue chaîne solidaire entre les générations passées et les générations à naître, pour Bentham il n'y a pas d'homme assez absurde « pour aimer mieux la postérité que la génération présente, pour préférer l'homme qui n'est pas à celui qui est, pour tourmenter les vivants, sous prétexte de faire le bien à ceux qui ne sont pas nés et qui ne naîtront peut-être jamais⁴⁵. »

C'est une différence capitale entre Burke et Bentham : ce dernier est autant motivé par sa haine pour les tenants de l'ordre établi que par sa haine de l'anarchie. Il n'y a aucune valorisation du passé en tant que tel dans sa pensée. Les mieux informés et les plus sages de nos ancêtres étaient très ignorants sur nombre de sujets si on les compare avec la moins éduquée des classes des temps contemporains. C'est pourquoi un autre élément, de nature plus épistémologique, permet de rendre compte de la tyrannie des droits de l'homme : leur prétention à l'infailibilité. L'absolutisme est indissociable d'une forme d'arrogance intellectuelle :

Quel était donc leur objet en déclarant l'existence de droits imprescriptibles [...] ? En nous se tient la perfection de la vertu et de la sagesse ; dans tout le reste de l'humanité, le comble de la méchanceté et de l'absurdité. Notre volonté doit par conséquent régner sans contrôle et pour toujours ; régner tandis que nous vivons, régner quand nous ne serons plus. Toutes les nations, tous les temps à venir seront, car ils sont destinés à être, nos esclaves⁴⁶.

Avec Bertrand Binoche, il faut souligner à quel point ce passage est capital. Car lorsqu'il « retourne ainsi négativement la métaphore burkienne de la chaîne », Bentham retrouve paradoxalement le grand argument de Paine dans sa controverse contre Burke. Dans *Les Droits de l'homme*, Paine écrivait : « La vanité et la présomption de vouloir gouverner au-delà du tombeau est la plus arrogante et la plus insupportable de toutes les tyrannies. L'homme n'est pas propriétaire de l'homme et aucune génération présente n'est maître des générations qui suivent⁴⁷. » Bentham, lui aussi,

clame la nécessité permanente de pouvoir ressaisir le présent contre les « pesanteurs morbides de la tradition ». Mais il énonce cette exigence *contre* le souci d'établir des lois fondamentales, « c'est-à-dire contre les droits de l'homme auxquels se référait Paine, droits qui en tant que "naturels" prétendaient bien à une déclaration définitive enchaînant la postérité⁴⁸ ».

Dans un bel article consacré à la question de la temporalité dans la pensée de Bentham, François Ost montre comment celui-ci rejette trois temps distincts dont use la pensée juridique : le temps mythique des fondations – ce temps originel, fabuleux et sacré et qui renvoie à un événement fondateur, qu'il s'agisse d'un mandat divin, d'un contrat ou d'une révolution –, le temps passéiste de la coutume qui valorise l'accumulation des précédents, et le temps instantané qui conçoit la genèse de la norme juridique comme un « pur moment de raison »⁴⁹. Bentham mise sur une temporalité résolument gradualiste et réformatrice. Pour déterminer de quels droits légaux les gens doivent disposer, il convient d'enquêter dans les temps, lieux et circonstances où le droit doit opérer. Comme Burke, Bentham juge dérisoire la prétention du philosophe de régler toutes les formes de société par des principes abstraits et immuables.

Mais ce pragmatisme n'entraîne pour Bentham aucune promotion du préjugé ou de la sagesse inarticulée léguée par l'histoire. Il suppose au contraire une anticipation permanente de l'avenir et la recherche inlassable de formules rationnelles susceptibles d'établir avec précision le degré de bien-être du plus grand nombre. Burke insistait sur l'impossibilité de la transparence de l'action publique : la légitimité d'un système politique tenait à sa part d'opacité et de mystère. La méthode de Bentham est animée du souci de dégager des formules claires et intelligibles qui permettent d'évaluer les actions publiques en fonction de leur conséquence pour le bonheur des individus concernés, chacun comptant pour un et personne plus qu'un autre.

Ce qui conduit à poser la question du statut de l'individu dans la pensée de Bentham. Pour Burke, l'erreur des théoriciens des droits de l'homme était de considérer la société comme une collection d'individus. Pour Bentham, en revanche, c'est le degré de bien-être ressenti par chacun des individus qui doit servir de base au calcul de l'utilité collective : les intérêts individuels sont les « seuls intérêts réels⁵⁰ ». Peut-on pour autant considérer

Bentham comme le « défenseur méthodique des prérogatives de l'individu⁵¹ » ? Il est indéniable que la dynamique utilitariste s'est, en pratique, révélée soucieuse des prétentions des individus – qu'il s'agisse des femmes, des homosexuels, des Juifs, des populations colonisées. Vrai, également, que l'argument dit « sacrificiel » – selon lequel l'utilité l'emporterait sur le respect dû aux personnes – néglige que le calcul de l'utilité peut « faire obstacle au sacrifice (individuel) dans la mesure où il prend en compte les maux secondaires, c'est-à-dire la peur et l'insécurité qui résultent pour chacun de l'idée de pouvoir être sacrifié⁵² ».

Cet obstacle au sacrifice, dans la mesure où il repose sur un calcul complexe et révisable selon les circonstances, semble cependant très fragile. L'argument qui souligne, en défense de Bentham, que son utilitarisme recouvre les contenus essentiels des droits de l'homme a d'ailleurs ceci d'étrange qu'il suppose que ces contenus *doivent* être rejoints, comme si le principe d'utilité devait être guidé par des intuitions éthiques indépendantes de lui. Aussi Bentham néglige-t-il la possibilité décrite au même moment par l'œuvre du marquis de Sade : celle que les individus trouvent dans la souffrance d'autrui un plaisir bien supérieur à la peur du danger – attrait du mal que les auteurs réactionnaires ont pris, eux, très au sérieux, l'estimant démontré par les violences populaires du terrorisme révolutionnaire.

Admettons néanmoins avec Benjamin Constant que l'utilitarisme de Bentham débouche sur les « mêmes conséquences que celles qui découlent du droit naturel » et ne se distingue de celui-ci que par sa « terminologie ». Il n'en reste pas moins, souligne Constant, que la notion d'utilité, outre qu'elle est tout aussi flexible que celle de droit naturel, fragilise bien davantage que lui l'obéissance à la loi en la faisant dépendre de « nos intérêts de chaque jour » et non du « sentiment d'un devoir »⁵³. En stipulant que je ne dois désobéir que si le mal causé par la loi est supérieur au mal causé par l'obéissance, la règle de l'utilité encourage d'ailleurs la soumission sous les régimes de terreur (où la désobéissance expose aux pires malheurs) et l'incivisme sous les régimes libéraux (où les risques de la désobéissance sont faibles). D'où ce résultat paradoxal : l'individu ne peut se comporter conformément à son utilité véritable qu'à la condition d'agir, non en fonction d'un calcul d'utilité, mais en fonction d'un sentiment non utilitaire de ses droits et de ses devoirs – ou encore de sa propre dignité⁵⁴.

Aussi reste-t-il difficile de contester le jugement de Rawls selon lequel l'utilitarisme n'est pas un individualisme dans la mesure où, traitant tous les systèmes de désirs comme équivalents, il ne prend pas au sérieux la pluralité – et donc l'unicité – des individus⁵⁵. Le fait qu'un calcul intelligent de l'utilité sociale permette d'aboutir à un niveau de protection des libertés individuelles qui recoupe largement celui de la Déclaration des droits ne change rien au fait qu'il s'agit là d'une conséquence accidentelle d'une recherche de l'utilité collective qui ne se fonde pas sur un respect de la dignité de chacun et de l'inviolabilité des personnes. Comme le note Catherine Audard, s'il est vrai que l'utilitarisme de Bentham est un individualisme « méthodologique » (conférant à chaque individu une même fonction d'utilité), en revanche il n'est pas un individualisme « éthique » puisqu'il ne « s'occupe pas de ce qui fait de chaque être une individualité unique ni de ses droits inaliénables mais de la satisfaction de ses besoins qui, par définition, sont comparables⁵⁶ ».

On peut d'ailleurs se demander, à ce point, si l'opposition dressée par Bentham entre l'utilité collective et l'idée des droits de l'homme ne fragilise pas jusqu'à l'individualisme méthodologique qui a nourri son engagement démocratique. Comme le remarque Larry Siedentop, l'utilitarisme ne « fournit aucune réponse satisfaisante » à la question de savoir pourquoi, dans le calcul de l'utilité collective, chaque individu doit compter pour une personne et une seule⁵⁷. Car rien n'autorise à présupposer que la réponse à cette question va de soi : l'histoire nous donne suffisamment d'exemples de sociétés aristocratiques qui ont tenu pour évidente l'idée que certains individus doivent compter plus que d'autres. À la fin du XIX^e siècle, Nietzsche a proposé une influente défense du principe aristocratique selon lequel les individus, au sens authentique de ce mot, sont toujours en petit nombre, de sorte que toute grande civilisation repose sur le sacrifice des masses au profit du développement d'une élite. « *L'inégalité* des droits est la condition nécessaire pour qu'il y ait des droits », écrira Nietzsche en faisant un vibrant éloge du système des castes⁵⁸.

« La différence dans les droits est précisément ce qui constitue la subordination sociale. Établissez les droits égaux pour tous, et il n'y aura plus d'obéissance ni de société », écrit pour sa part Bentham ; « si tous les

hommes sont égaux en droits, il n'y a plus de droits »⁵⁹. Pourquoi Bentham n'entend-il pas cette sentence au sens où l'entendra Nietzsche, comme un éloge du sacrifice des masses à l'aristocratie des individualités supérieures ? Pourquoi estime-t-il que chaque individu compte pour un – si ce n'est qu'il présuppose tacitement que tous les individus sont titulaires d'un même droit de l'homme fondamental, le droit qu'a chacun de valoir pour « un » individu à égalité avec tous les autres⁶⁰ ? Il ne serait pas impossible de soutenir que l'utilitarisme de Bentham repose ici sur un égalitarisme incohérent, qui postule et nie simultanément l'égalité en droit des individus.

*

Dans ses leçons au Collège de France de 1978-1979, Michel Foucault opposera la voie « révolutionnaire », ou « juridico-déductive », qui fut, « jusqu'à un certain point », celle de la Révolution française, à la voie du « radicalisme anglais », qualifiée d'« inductive » et de « résiduelle ». Là où la première part des droits individuels pour délimiter l'emprise du gouvernement, la seconde vise à limiter l'action gouvernementale à partir d'une interrogation sur son utilité. D'où, écrira Foucault, deux conceptions « hétérogènes » de la liberté, « l'une conçue à partir des droits de l'homme et l'autre à partir de l'indépendance des gouvernés »⁶¹.

À la puissance de cette formulation, on ajoutera quelques bémols relatifs à la pensée de Bentham. D'une part, l'opposition tracée par Foucault entre la « loi comme expression d'une volonté » (sécurisation des droits se limitant réciproquement) et la loi comme « effet d'une transaction » (entre puissance publique et sphère d'indépendance individuelle) ne rend pas compte du fait que la spécificité du juridique est, chez Bentham, tout entière du côté de la volonté. Dans une large mesure, la démarche de Bentham a d'ailleurs pour but, en rejetant les contraintes liées au droit naturel et à la tradition, de libérer le souverain dans sa quête du plus grand bonheur pour le plus grand nombre. D'autre part, comme le notent les éditeurs du cours de Foucault, l'interprétation « assez libre » que ce dernier donne de la pensée de Bentham suppose trop vite que celui-ci était un partisan du

laisser-faire en matière économique⁶². Chez Bentham, ce n'est pas la liberté mais bien l'utilité qui est le but du droit – même s'il est vrai que les défenses des libertés privées sont progressivement apparues à Bentham comme le plus sûr moyen de réaliser l'utilité publique.

L'analyse de Foucault n'en pointe pas moins une tendance du libéralisme qui s'illustre non seulement chez Bentham, mais encore chez des penseurs comme Vilfredo Pareto ou Friedrich Hayek, chez lesquels la défense des libertés individuelles s'adosse à une théorie de la supériorité du marché en termes d'utilité et non à une théorie de l'imprescriptibilité des droits – ce pourquoi Pareto et Hayek ont accepté que la liberté du marché puisse être assurée par un régime autoritaire. Foucault note que les deux voies de la liberté moderne ont chacune leurs menaces propres. Parce qu'elle n'offre pas de place pour un « art de gouverner », la voie des droits de l'homme suscite la tentation d'absorber les droits individuels dans le seul exercice de la souveraineté et de constituer « juridiquement et d'une manière si forte le souverain comme volonté collective qu'il va réduire à la pure idéalité l'exercice des droits fondamentaux ». Parce qu'elle pense l'indépendance des gouvernés à partir de l'« utilité gouvernementale », la voie du libéralisme utilitariste tend à « faire prévaloir l'utilité générale sur l'utilité individuelle et par conséquent à réduire à l'infini l'indépendance des gouvernés »⁶³.

Dans une telle perspective, aussi paradoxal que cela puisse paraître d'abord, il n'y a pas de contradiction entre la thématique de l'indépendance des gouvernés et une extension de la « gouvernementalité » au détriment des droits fondamentaux. Car ce n'est pas une idée du droit, mais un calcul d'utilité qui fonde le laisser-faire, de sorte que l'indépendance des gouvernés n'est elle-même que la forme optimale d'une gouvernementalité qui confie à des mécanismes non gouvernementaux le soin de discipliner les comportements humains. Le marché est un mécanisme de ce genre, puisque les conditions de la concurrence obligent chacun à en intérioriser les contraintes comme autant de règles de l'action individuelle.

C'est en ce sens que Foucault, dans un raccourci à première vue étonnant, peut attribuer à Bentham l'idée que le panoptique – ce dispositif d'architecture que Bentham avait imaginé pour assurer une surveillance totale⁶⁴ – est « la formule même d'un gouvernement libéral ». Il faut entendre par là que l'« indépendance des gouvernés », comprise à la

lumière du principe d'utilité, ne vaut que dans la mesure où elle laisse la société assurer sa propre surveillance. À cet égard, le panoptique peut être un modèle du rapport qu'entretient un gouvernement libéral avec la société marchande qu'il encadre : il se limite à une « fonction de surveillance » et n'intervient que pour rétablir la « mécanique naturelle » de la vie économique, qu'il doit justement surveiller pour qu'elle reste fidèle à son ordre propre. C'est ainsi que, hors de la voie des droits de l'homme, la « liberté économique » et les « techniques disciplinaires », ou encore « la formidable extension des procédures de contrôle », peuvent avoir partie liée⁶⁵. On se souviendra ici que Bentham n'est pas seulement l'auteur du *Panoptique* : son *Esquisse d'un ouvrage en faveur des pauvres* proposait l'enfermement des pauvres dans des maisons de travail forcé administrées par un monopole privé. Comme le note Robert Castel, « le renforcement de la *total institution* y apparaît comme l'ombre portée par la libération du travail⁶⁶ ».

L'utilité sociale contre les droits de l'homme : Auguste Comte

Il peut sembler incongru d'associer Comte à Bentham. Certes, la séduction exercée un temps par le positivisme de Comte sur John Stuart Mill pourrait être invoquée comme l'indice d'une affinité entre la tradition anglaise qui va de Bentham à Mill et la tradition française qui va de Saint-Simon à Comte⁶⁷. Mais, outre que les divergences entre Mill et Bentham (sur la peine de mort ou le vote plural) ne sont pas moindres que celles qui distinguent Comte de Saint-Simon (sur l'héritage ou les droits des femmes), l'accord vite rompu entre Mill et Comte⁶⁸ n'annule pas les antagonismes entre le positivisme de Comte et l'utilitarisme benthamien. En dépit d'une même décision initiale – le refus de toute métaphysique et la réduction du savoir au seul domaine des faits et de leurs lois (qui sont des faits généraux) –, rien ne semble plus opposé à la politique utilitariste que la sociologie édifiée par Auguste Comte sous le mot d'ordre de « subordonner l'égoïsme à l'altruisme⁶⁹ ». Christian Laval écrit que la « thèse comtienne fondamentale », celle de « la nécessité de l'unité spirituelle et morale de la société », « débouche sur une critique radicale de tous les fondements de l'utilitarisme »⁷⁰.

L'opposition entre le holisme de Comte et l'individualisme méthodologique de Bentham se redouble d'une incompatibilité politique. Alors que Bentham tient la démocratie pour la meilleure garantie de la mise en œuvre du bien-être collectif, Comte dénonce le suffrage universel et le régime parlementaire comme des erreurs auxquelles il oppose la régulation spontanée de la société par les deux pouvoirs distincts, temporel et spirituel, qui naissent du jeu normal des forces matérielles et morales. Bentham aurait certainement dénoncé comme absurde la forme que Comte, dans ses dernières années, entendit donner au pouvoir spirituel : celle d'une religion positive fondant son autorité sur la systématisation sociologique des savoirs scientifiques. De même que « la *théocratie* et la *théolâtrie* reposèrent sur la *théologie* », écrit alors Comte, de même « la *sociologie* constitue certainement la base systématique de la *sociocratie* et de la *sociolâtrie* »⁷¹. Les sobres calculs de la politique utilitariste sont au plus loin du projet comtien d'une Église positiviste dont les prêtres doivent édifier un « culte

de l'Humanité » incluant la vénération de la Vierge Mère et du « Grand Fétiche » constitué par la Terre.

Ces antagonismes d'ensemble n'empêchent cependant pas la profonde parenté d'inspiration de la critique des droits de l'homme chez les deux auteurs. La devise de Comte, « ordre et progrès », pourrait aussi bien exprimer la double intention de Bentham. Bentham combine l'aspiration au progrès de Paine avec une critique des droits de l'homme qui rejoint les arguments de Burke. Comte tente de combiner le progressisme rationaliste de Condorcet et la théorie de l'ordre social qu'il reprend à Bonald et Maistre en la « dé-théologisant »⁷². Il approuve la destruction de l'Ancien Régime tout en dénonçant l'esprit anarchique de la « métaphysique révolutionnaire » des droits, qui méconnaît les conditions de l'organisation sociale qui sont la véritable « utilité ». Il faut en effet rappeler que, parmi les traits qui définissent selon Comte l'« esprit positif », le sens de l'« utile » occupe une place essentielle. L'esprit positif est l'esprit scientifique qui renonce à la « vaine satisfaction d'une stérile curiosité » pour chercher « le degré de précision compatible avec la nature des phénomènes et conforme à l'exigence de nos vrais besoins »⁷³. Sous le régime de ce que Comte nomme la « positivité », l'utilité – l'index de la satisfaction des « vrais besoins » de l'humanité – est la norme ultime de la science. Car celle-ci, qui « substitue partout le *relatif* à l'*absolu* », doit elle-même « toujours rester relative à notre organisation et à notre situation ». La science est un service social. Elle n'est certes soumise à aucune obligation de rendement immédiat, mais elle n'en est pas moins dirigée, en dernière instance, par une « intention finale d'utilité » qui circonscrit la recherche scientifique « d'après les exigences de l'application »⁷⁴.

L'idée d'une systématisation de la science à partir de sa fonction sociale – comme service de la sociabilité par la connaissance de celle-ci – indique le point d'opposition du positivisme à l'utilitarisme de style benthamien. Car Comte reformule le critère de l'utilité sous ce qu'il nomme le « point de vue social » : celui de la « sociologie », terme qu'il forge en 1839 pour élever la « physique sociale » au rang d'une logique et d'une morale⁷⁵. Bentham pensait l'utilité collective comme une agrégation des utilités individuelles. Comte identifie l'utilité sociale à celle de l'organisme social comme tel, dont les individus sont les bénéficiaires mais dont ils ne fournissent pas la règle de construction. L'utilité sociale ne peut être

déterminée que par la connaissance scientifique – aux « conclusions tout aussi certaines que celles de la géométrie » – des conditions d'existence et des lois d'évolution des totalités sociales dont résulte le « bonheur individuel »⁷⁶.

Il n'est ni possible ni nécessaire d'entrer ici dans les puissantes architectoniques de la « politique de l'esprit⁷⁷ » à laquelle Comte, dans la seconde partie de son œuvre, finit par donner la forme d'une « religion positive ». L'essentiel est pour nous l'intention directrice de l'utilité sociale qui fait de la pensée comtienne un des deux « types » essentiels de la critique progressiste des droits de l'homme⁷⁸. Comte, en effet, donne sa radicalité maximale à la critique des droits de l'homme menée d'un point de vue social. Son argumentaire est d'une remarquable stabilité à travers l'œuvre ; le motif central en est que l'idée de droit individuel est incapable d'organiser la vie sociale. La métaphysique abstraite des droits de l'homme doit être remplacée par la règle des besoins de l'organisme social – et, plus généralement, de cet organisme des organismes sociaux qu'est l'Humanité.

En soulignant que la société ne peut se fonder sur les calculs rationnels de l'égoïsme mais exige la prépondérance des sentiments altruistes, Comte récuse moins la règle de l'utilité que la représentation « métaphysique » d'un individu capable de savoir par lui-même ce qui lui est utile, ou dont l'utilité pourrait être connue indépendamment du tissu des connexions sociales où elle s'insère. Cette dernière idée revient au fond à maintenir le cœur de la fiction de l'état de nature, l'image d'une humanité dispersée en individus intrinsèquement asociaux. Comte lui oppose que l'individu est une « abstraction de notre intelligence », la société seule étant réelle : « L'homme proprement dit n'existe pas, il ne peut exister que l'Humanité, puisque tout notre développement est dû à la société. » Il est vain, dans ces conditions, de vouloir déduire le bonheur collectif de la composition des bonheurs individuels. Il faut suivre la démarche inverse : puisque l'individu n'existe que par la « solidarité sociale » et la « liaison de chacun à tous », son bonheur est une résultante du bonheur collectif. Aussi constate-t-on, empiriquement, que le bonheur dépend surtout des « instincts sympathiques » et que l'individu trouvera le plus grand bonheur privé dans l'« active recherche du bien public »⁷⁹. L'idée des droits individuels doit donc être dépassée, non dans l'addition des utilités égoïstes ou subjectives,

mais dans la détermination objective de l'utilité de l'Humanité dont les individus sont les organes.

De la métaphysique des droits au système social des devoirs

Fondé sur la décision de s'en tenir aux faits constatables, le positivisme ne peut qu'écartier les « étranges notions métaphysiques » de l'état de nature, du contrat social et des droits naturels⁸⁰. La société n'est pas un libre choix fait par des individus naturellement indépendants : elle est un mode d'organisation hors duquel l'existence humaine et l'individualité de la personne sont impossibles. Les hommes ne naissent pas adultes. Ils ne deviennent des individus *humains* qu'au terme d'une longue socialisation qui a pour cadre initial la socialité de la famille. C'est pourquoi l'« esprit scientifique » considère que la société n'est pas « réellement composée d'individus » ; la « véritable unité sociale » est la famille⁸¹. La première vérité méthodique est presque tautologique : la société doit faire l'objet d'une explication *sociologique*, qui saisisse les conditions d'existence et les lois d'évolution de la société *en tant que société*. Ces lois sont celles des nécessités de l'organisation de l'existence collective, selon son niveau de développement et sous les contraintes antécédentes qu'étudient les sciences physico-chimiques (inorganiques) et la biologie (science organique avec laquelle la sociologie fait couple).

L'histoire de l'humanité est dès l'origine histoire des sociétés humaines ; sa dynamique résulte des rapports théoriques et pratiques qu'entretiennent des collectivités organisées avec la nature qui réagit sur elles. Comte a pensé trouver la formule de l'évolution sociale dans sa célèbre « loi des trois états ». Celle-ci veut que l'esprit humain traverse nécessairement, mais à des rythmes différents selon les domaines où il s'applique (d'où les décalages de l'évolution historique), trois états successifs : un état théologique (ou fictif), qui rapporte tout ce qui arrive à des volontés surnaturelles, et qui se réalise dans un régime militaire et féodal ; un état métaphysique (ou abstrait), qui soumet la théologie à une critique rationnelle conduisant à remplacer les dieux par des entités abstraites telles que la nature, et qui se traduit par la domination institutionnelle des « légistes » et des intellectuels littéraires ; un état positif, dans lequel l'humanité parvient à son régime social définitif, sous la direction temporelle des industriels et sous l'autorité spirituelle de la pensée scientifique⁸².

Cette sociologie historique, tout en partageant la double intention progressiste et anti-anarchique de l'utilitarisme benthamien, refuse de prendre comme principe directeur les intérêts de l'individu. Les utilités individuelles ne se laissent pas agréger de manière harmonieuse, et elles ne fournissent en elles-mêmes aucune règle incontestable pour la résolution des conflits que doit susciter leur agrégation. La société ne peut pas s'accorder à partir des représentations que chacun se fait de ses intérêts et de son bien-être. Elle s'organise d'après les réquisits de la division du travail (théorique et pratique) nécessaire à son ordre et à son progrès. Son but ne peut pas être un bien-être dont les individus ont des images contradictoires. Par-delà les contraintes organisationnelles imposées par l'état des savoirs et des techniques, son objectif ne peut être que le progrès de la raison et l'amélioration de la condition et de la nature humaines. Le critère de l'utilité collective ne peut pas être donné par une mesure purement quantitative de la satisfaction des désirs, indifférente à leur qualité *humaine*. Il exige la détermination scientifique des principes d'organisation d'une société industrielle dont la règle de composition n'est pas l'« intérêt individuel », mais le déploiement optimal des activités humaines subdivisées selon les articulations de leurs buts et de leurs moyens, et réparties selon les compétences des agents.

L'individualisme est donc une erreur aussi bien sociologique que normative. Non seulement la société n'est pas composée d'individus, mais son ordre exige que les individus substituent à leur égoïsme ce que Comte, inventant le terme, nomme l'« altruisme ». La solidarité sociale, qui est le fait premier (chaque individu doit son développement aux appuis de la société), est également le premier des devoirs puisque l'individu est en dette infinie envers la société (qui est pour lui le lieu de la seule immortalité possible, celle de l'humanité à laquelle il doit s'identifier). L'éducation sociale doit affaiblir les « impulsions égoïstes » et, sans les détruire, les subordonner aux « instincts sympathiques » de sorte que les individus découvrent que leur bonheur coïncide avec l'accomplissement de leurs devoirs sociaux. Le positivisme réduit ainsi « toute la morale humaine à *vivre pour autrui* », maxime qui indique la « source commune du bonheur et du devoir »⁸³.

Ce caractère essentiellement social de toute existence humaine disqualifie « la notion du *droit* proprement dit, qui suppose toujours l'individualité

absolue⁸⁴ ». De même que la science positive renonce à rechercher la cause de l'existence du monde et substitue, « à l'inaccessible détermination des causes proprement dites, la simple recherche des lois, c'est-à-dire des relations constantes qui existent entre les phénomènes observés⁸⁵ », de même la politique positive congédie l'idée de droit comme typiquement « théologico-métaphysique ». « La notion de *droit* doit disparaître du domaine politique, comme la notion de *cause* du domaine philosophique⁸⁶. » Car l'idée de droit, au sens que lui a donné le jusnaturalisme moderne, est l'idée « ontologique » de l'inhérence d'un attribut sacré et éternel (le droit) à un sujet abstraitement séparé de ses conditions d'existence (l'individu). L'absolu du droit émane de l'absolu de l'individu par une sorte de création *ex nihilo* de la volonté se donnant à elle-même ses titres. Les droits de l'homme reposent ainsi sur un fond théologique : ils ne peuvent être absolus qu'en supposant « une source surnaturelle, qui peut seule les soustraire à la discussion humaine⁸⁷ ».

À cette métaphysique absolutiste, le positivisme oppose la relativité de toute institution juste à l'état des savoirs, des techniques et des besoins où elle s'inscrit. Il remplace donc l'idée des droits absolus des individus par celle des devoirs de leurs fonctions sociales. Comte n'est pas moins virulent que Bentham pour dénoncer la métaphysique « antisociale » des « prétendus droits humains »⁸⁸. L'idée des droits individuels étant à la fois absolue et purement « critique » ou « négative », elle constitue une « aberration » de « tendance anarchique », qui « s'oppose à toute institution régulière, en condamnant indéfiniment tous les supérieurs à une arbitraire dépendance envers la multitude de leurs inférieurs, par une sorte de transport aux peuples du droit divin tant reproché aux rois »⁸⁹.

Mais la force propre de Comte tient à ce que sa perspective historico-sociologique lui permet de ne pas en rester à la déploration. Située dans la logique du développement social des temps modernes, l'idée des « droits humains » est une aberration justifiée, une illusion « nécessaire », pour l'avancement de la rationalité. Comte souligne tout d'abord qu'on doit à la « politique métaphysique » des droits les « principaux progrès politiques » des temps modernes. Ces progrès sont « essentiellement négatifs » puisqu'ils ont consisté dans la décomposition du système féodal. Mais, sans ces avancées décisives, l'esprit positif n'aurait pu s'installer. Seule la

revendication de la liberté des hommes comme un droit absolu était capable de destituer les hiérarchies féodales du prestige de leur droit divin. L'absolu théocratique ne pouvait être mis à bas que par la puissance équivalente d'« un esprit métaphysique, et, par suite, absolu ». Les « dogmes critiques », bien que transitoires et relatifs à ce qu'ils critiquent, devaient paradoxalement être eux-mêmes soustraits à la critique et tenus pour anhistoriques afin d'acquérir l'« énergie » susceptible de renverser « la puissance alors si imposante qui restait encore à l'ancien système politique »⁹⁰.

Ce paradoxe, solidaire du moment paroxystique de la « grande crise des sociétés modernes », ne peut toutefois pas durer. Une fois sa fonction de destruction de la société féodale accomplie, la métaphysique des droits doit être remplacée par une véritable « doctrine sociale » qui peut seule établir l'« état normal » de la société parvenue à l'âge adulte. La Terreur révolutionnaire a justement été l'expérience concrète de l'incapacité radicale de la métaphysique des droits, qui a disposé alors de toute la puissance politique, à organiser la vie sociale. La « politique stationnaire » qui lui a succédé (celle du libéralisme non révolutionnaire) se contente d'éterniser la crise sociale ouverte par la Révolution. Elle entérine comme indépassable l'« anarchie intellectuelle » en érigeant une règle purement formelle – « l'égalité admissibilité de tous les individus à toutes les fonctions publiques » – « en destination finale du mouvement général des sociétés modernes ». Elle fait en conséquence du langage des droits un « système d'hypocrisie » qui couvre la corruption généralisée où doit chuter toute société dépourvue d'unité morale et forcée en conséquence de confier le pouvoir à la brutalité de la « simple possession de la fortune ». Car, « à défaut d'autorité morale, l'ordre matériel exige, de toute nécessité, ou l'usage de la terreur, ou le recours à la corruption »⁹¹.

Égalité, liberté et souveraineté

Le rôle utile joué à titre transitoire par la métaphysique révolutionnaire des droits permet d'apercevoir en elle une rationalité aveugle à son propre sens. Les vérités dont elle est porteuse doivent être ressaisies, non comme des vérités anhistoriques, mais comme des modalités de la crise de croissance de l'humanité quittant son enfance féodale pour entrer dans l'âge mûr de l'industrie. Il serait absurde de donner aux « dogmes critiques » la valeur de principes « organiques » qu'ils ne sont précisément pas⁹². Mais il n'est pas impossible de dégager en eux, par-delà leur fonction historique, les vérités résiduelles qu'une doctrine organique doit incorporer. « À l'orageuse discussion des droits, déclare Comte, nous substituons la paisible détermination des devoirs⁹³. » Cette substitution consiste pour une part à traduire ou à convertir le langage des droits individuels dans un langage des devoirs sociaux qui en donne un « équivalent moral » :

Dans l'état positif, qui n'admet plus de titres célestes, l'idée de *droit* disparaît irrévocablement. Chacun a des devoirs, et envers tous ; mais personne n'a aucun droit proprement dit. Les justes garanties individuelles résultent seulement de cette universelle réciprocité d'obligations, qui reproduit l'équivalent moral des droits antérieurs, sans offrir leurs graves dangers politiques. En d'autres termes, nul ne possède plus d'autre droit que celui de toujours faire son devoir⁹⁴.

Le principe fondamental de la « doctrine critique » des droits est selon Comte « le droit absolu du libre examen, ou le dogme de la liberté de conscience »⁹⁵. Or il va de soi qu'un tel droit est par définition incapable de donner à la vie sociale le consensus intellectuel et moral dont elle a besoin pour s'organiser. Comte répète dans son *Cours de philosophie positive* ce qu'il écrivait dès 1822 :

Il n'y a point de liberté de conscience en astronomie, en physique, en chimie, en physiologie même, en ce sens que chacun trouverait absurde de ne pas croire en confiance aux principes établis dans ces sciences par des hommes compétents. S'il en est autrement en politique, c'est uniquement parce que, les anciens principes étant tombés et les nouveaux n'étant point encore formés, il n'y a point encore, à proprement parler, de principes établis⁹⁶.

Que la « liberté illimitée de penser » ne soit pas un « droit absolu » n'entraîne aucune justification de la censure ou de la persécution : Comte souligne que la philosophie positive n'aurait pu exister sans une telle liberté. Mais cette liberté n'est utile ou fonctionnelle qu'en l'absence du consensus qui constitue l'état normal d'une science. Personne ne prendrait au sérieux la revendication d'un « droit absolu » à croire que la lune est un fromage ou que la pesanteur n'existe pas : la pratique scientifique ne s'organise pas autour de droits de ce genre, mais autour d'une rationalité partagée, à la fois méthodique et doctrinale. Cette rationalité n'a rien d'un despotisme ; les savants ne persécutent pas les ignorants ou les incompetents, simplement ils les tiennent à l'écart de leurs laboratoires et ne leur donnent pas droit de cité dans leurs colloques. Le « dogmatisme » scientifique – Comte entend « dogmatisme » par opposition à l'indécision sceptique qui tient les opinions pour équivalentes – est celui d'un savoir relatif qui se sait relatif, ce pourquoi son régime normal est celui du progrès, autrement dit de l'autorectification permanente.

Dans la mesure où la vie sociale s'organise autour des connaissances scientifiques, elle repose déjà, en fait, sur un accord des esprits qui s'en remettent à l'autorité « dogmatique » des savants. L'invention de la science sociale doit parachever cette tendance inscrite au cœur de la civilisation industrielle. Comte attend que la sociologie scientifique mette fin au pluralisme des opinions morales et politiques, non en vertu d'une intervention despotique de l'État (qu'il refuse vigoureusement), mais par le surgissement naturel, au terme d'une libre discussion, de ce consensus intellectuel qui est le régime normal de la science, et qui doit entraîner la soumission spontanée des masses au nouveau pouvoir spirituel ainsi constitué à l'écart du pouvoir temporel⁹⁷.

La liberté de conscience, utile en situation d'ignorance, est inefficace en tant que refus arbitraire du savoir : aucune société ne peut s'organiser autour de ce qui serait un « droit fondamental » à ne pas savoir ce que l'on sait et à ne tirer aucune conséquence sociale des connaissances scientifiques. La liberté de douter dans le vide ne peut fonder aucun ordre social – lequel suppose un savoir partagé et une « morale publique ». Ou, comme l'avait dit Saint-Simon avant Comte : « On ne s'associe point pour être libres » ; la liberté n'est pas un « but d'activité »⁹⁸. L'article 2 de la Déclaration de 1789, qui fait de la « conservation des droits naturels » le

« but de toute association politique », est donc absurde : la société n'est pas instituée dans le but de préserver des libertés asociales ou antisociales ; son but est d'établir un ordre tel que le concours des libertés serve le progrès collectif.

Il en va de même des deux autres « dogmes critiques » qui découlent de la liberté de conscience : l'égalité et la souveraineté du peuple. Ce ne sont pas des droits fondateurs ou des principes organisateurs, mais seulement « la consécration politique de certaines obligations capitales de morale universelle » auxquelles « doit satisfaire, sous peine de nullité, toute tentative réelle de réorganisation sociale »⁹⁹. Là encore, il serait absurde de donner une valeur constitutive à deux notions qui, prises à la lettre, conduisent à refuser la distribution inégale des pouvoirs politiques selon la compétence, voire la possibilité même d'un gouvernement. Seule la revendication de l'égalité comme un droit absolu était capable d'abattre « les anciennes inégalités, qui, après avoir longtemps secondé le développement des sociétés modernes, avaient fini, dans leur inévitable décadence, par devenir réellement oppressives ». Mais la destruction des inégalités féodales ne peut pas avoir pour horizon l'anarchie – ou ce que Saint-Simon nommait l'« égalité turque »¹⁰⁰. Elle ne peut entraîner que la mise en place du « nouveau classement social » que réclame le développement de la division du travail dans le régime industriel. Car celui-ci, tout en atténuant l'« importance des distinctions matérielles », tend à accentuer à l'extrême les « inégalités intellectuelles et morales »¹⁰¹.

La société devant se structurer selon la différence des fonctions directrices et exécutrices, l'égalité des droits politiques apparaît comme tout aussi vaine que l'utopie d'un autogouvernement du peuple. Puisqu'en temps normal le peuple ne peut pas participer au « gouvernement politique », la souveraineté populaire ne peut garder qu'une seule signification : celle d'une garantie de dernier recours contre les abus éventuels des pouvoirs temporels. Du « dogme métaphysique de la souveraineté populaire », qui « se réduit à l'obligation fondamentale de diriger toute l'existence sociale vers le bien commun », le positivisme retient « tout ce qu'il renferme de vraiment salubre », à savoir la reconnaissance, à titre de « ressource extrême », d'un « droit d'insurrection ». Sous le régime positif, caractérisé par un consensus moral d'ensemble pour faire prévaloir « la sociabilité sur toute personnalité », les cas de l'usage d'un tel droit devraient rester

exceptionnels, puisque l'insurrection suppose que les classes dirigeantes soient restées sourdes aux demandes de l'opinion publique et aux recommandations du pouvoir spirituel¹⁰². Le droit d'insurrection n'en est pas moins la meilleure garantie contre la tyrannie ; il se prolonge, à l'intérieur des « relations industrielles », dans le droit de coalition et dans le droit de grève, qui est le seul recours possible lorsque les conflits entre classes possédantes et classe ouvrière ne trouvent pas de solution spontanée. Ce ne sont pas le suffrage universel et la démocratie parlementaire – que Comte tient pour des duperies – qui réalisent le noyau rationnel de l'idée de « souveraineté populaire », mais l'existence de forces syndicales destinées, sous l'arbitrage du pouvoir spirituel, à renoncer aux « débats politiques » au profit de « transactions sociales » avec les classes dirigeantes dont elles ne contesteront ni le pouvoir ni les propriétés¹⁰³.

Il est remarquable que réapparaisse ainsi, à propos de l'insurrection et de la grève, ce mot de « droit » que Comte entend pourtant bannir du langage politique. De fait, Comte ne parvient à éliminer complètement ni la notion de droit ni celle d'une « dignité humaine ». Outre que l'alchimie qui transforme l'utilité sociale en devoir personnel reste inexplicée, la substitution des devoirs aux droits s'opère sous la réserve de la reconnaissance d'un droit égal au développement personnel :

Sans doute, chaque individu, quelle que soit son infériorité, a toujours le droit naturel, à moins d'une conduite anti-sociale très caractérisée, d'attendre de tous les autres le scrupuleux accomplissement continu des égards généraux inhérents à la dignité d'homme, et dont l'ensemble, encore fort imparfaitement apprécié, constituera de jour en jour le principe le plus usuel de la morale universelle. Mais, malgré cette grande obligation morale, qui n'a jamais été directement niée depuis l'abolition de l'esclavage, il est évident que les hommes ne sont ni égaux entre eux, ni même équivalents, et ne sauraient, par suite, posséder, dans l'association, des droits identiques, sauf, bien entendu, le droit fondamental, nécessairement commun à tous, du libre développement normal de l'activité personnelle, une fois convenablement dirigée¹⁰⁴.

Le positivisme comtien s'expose alors au même soupçon que l'utilitarisme benthamien : celui de se guider, dans son évitement du lexique des droits, sur un contenu qui reste fourni de manière sous-jacente par ce lexique. L'idée des droits de l'homme est moins réfutée que déniée, au sens psychanalytique du mot, dans la mise en avant de l'« universelle réciprocité d'obligations » qui assure l'« équivalent moral des droits antérieurs ». Sans doute cette dénégation s'opère-t-elle ici sur un autre mode que chez

Bentham, puisque Comte va jusqu'à refuser l'ouverture à tous des droits politiques. Il reste que les argumentations sont singulièrement proches et débouchent sur des apories symétriques. Les deux penseurs nient que la liberté et l'égalité soient le but de la loi et soulignent que la différence des statuts sociaux implique l'inégalité des droits¹⁰⁵. Mais il est difficile de comprendre, chez l'un comme chez l'autre, en quoi l'inégalité des droits attachés aux statuts constitue une objection à l'idée des droits de l'homme, qui ne conteste nullement que des statuts inégaux soient liés à la diversité des fonctions, mais pose en principe que les individus ont un droit égal à concourir pour ces fonctions. Bentham et Comte ne distinguent pas l'inégalité des statuts de l'inégalité des droits de ceux qui les occupent ; c'est là une confusion qui brouille plus d'une fois la logique de leur propos.

Car le droit de chacun à compter pour un, chez Bentham, ou le droit de chacun au libre développement de ses facultés, chez Comte, renvoient bel et bien à une égalité de droit fondamentale dont il est douteux qu'elle puisse être contenue dans les limites (différentes) où les deux penseurs veulent la confiner. Lorsque Comte propose de substituer à l'égalité des droits une « solidarité sociale » ou une « fraternité »¹⁰⁶, qu'il conçoit comme la reconnaissance mutuelle qui naît de la réciprocité des services, il néglige étrangement que cette réciprocité suppose que les individus se reconnaissent comme fondamentalement égaux en droits dans la dissymétrie de leurs statuts. Le sentiment que chacun doit avoir de sa dignité (sans lequel le bien-être est impossible) ne peut pas être séparé de la conscience de l'égalité des droits. Hors de l'estime de soi que seule cette conscience peut donner, la formule positiviste de l'« harmonie nécessaire entre les patriciens et les plébéiens », qui est de « développer le dévouement des forts aux faibles et la vénération des faibles envers les forts »¹⁰⁷, risque fort de ne se distinguer en rien des idéaux féodaux de Bonald et de Maistre, que Comte entendait pourtant dépasser.

La solidarité sociale contre les droits politiques et sociaux ?

Comte ne conçoit pas d'autre solution à la « question sociale » que la « régénération » morale que doit produire l'adhésion libre et unanime de la raison publique à la sociologie positiviste, qui devient à partir de 1848 une « religion positive » remplaçant le culte de Dieu par celui de l'Humanité. Comte tient la réforme des institutions politiques pour secondaire. L'essentiel est que l'opinion publique s'unifie autour d'une doctrine universelle dont le développement et la diffusion seront pris en charge par l'autorité spirituelle des philosophes, assistés des deux groupes sociaux avec lesquels ils sont en affinité spontanée : les prolétaires et les femmes. Les philosophes, les prolétaires et les femmes ont en effet en commun de n'avoir aucune charge de direction dans la vie industrielle et politique – ce qui les libère pour les tâches spéculatives – et d'être voués à une vie frugale ou domestique – ce qui facilite la moralité de leur existence. Ils sont appelés à dominer moralement parce qu'ils sont et doivent rester dominés économiquement et politiquement, à l'exception d'une brève période durant laquelle le prolétariat disposera de pouvoirs dictatoriaux pour achever la transition révolutionnaire vers l'état positif final. L'état normal de l'humanité consistera dans la régulation de la société sous deux pouvoirs : le pouvoir de direction temporel reviendra aux capitalistes, dont la richesse est nécessaire aux besoins de l'investissement et de l'entrepreneuriat ; le pouvoir spirituel reviendra au « sacerdoce » des philosophes, des prolétaires et des femmes, chargés de veiller à ce que l'activité des capitalistes reste au service de l'organisme social tout entier. Telle est la formule de la « république universelle » qui doit faire disparaître les États-nations et réorganiser la société « sans dieu ni roi », « sous la seule prépondérance du sentiment social »¹⁰⁸.

Il n'est pas nécessaire d'insister sur ce que cette « solution morale », indépendamment des aspects logico-loufoques du détail de la « religion positiviste » que nous laissons de côté, a de naïf et de décevant. Comte se borne à attendre une moralisation des rapports sociaux qui, sans rien changer à la distribution de la propriété, de la fortune et des forces, ni fournir au peuple aucun moyen d'action institutionnel, doit suffire à transformer en harmonieuse réciprocité de services les conflits de classes de

la société libérale. Accentuant de plus en plus la dimension conservatrice de sa pensée, Comte souligne dans ses dernières œuvres que le positivisme offre aux possédants « la seule défense systématique de l'ordre contre les subversions communistes ou socialistes¹⁰⁹ ». Car, en traitant l'amélioration de la condition des prolétaires comme une question morale, le positivisme ne touche ni à la répartition des propriétés, ni à la domination des entrepreneurs, ni à l'assignation des masses à des tâches d'exécution et à un statut de salariat journalier.

Il serait cependant trop court d'en rester au sarcasme. Le refus du communisme ne se réduit pas chez Comte à un effroi conservateur devant l'« immense danger » d'une « utopie » qui nie l'individualité au lieu de la subordonner au bien public et qui « sacrifie la liberté à une égalité chimérique ». Le succès du communisme auprès des ouvriers est jugé positivement par Comte, qui y voit l'indice d'une revendication légitime, dont les théories communistes donnent une formulation inadéquate (et incohérente : aucun communiste ne réclame l'abolition de la propriété intellectuelle), mais qu'elles ont le mérite d'opposer aux déficiences du libéralisme. Derrière l'idée communiste, et plus encore derrière l'« heureuse expression de *socialisme* », se tient l'intuition juste de la « nature sociale de la propriété ».

L'erreur des communistes et des socialistes est de croire que cette « nature sociale » exige l'abolition de la propriété privée (ou, pour les plus modérés, de l'héritage), alors qu'elle entraîne seulement l'obligation d'en régler l'usage selon les « besoins sociaux ». Les économistes libéraux montrent, contre les communistes, que la propriété privée est la condition de la fructification des capitaux. Inversement, les communistes établissent la fausseté de la conception libérale de la propriété comme « individualité absolue » du « droit d'user et d'abuser ». Pour Comte, la réalité est que, « toujours et partout », à travers l'impôt ou la limitation des abus, la propriété est traitée comme une « fonction sociale » dont l'exercice doit être réglé par la société tout entière. « L'assimilation morale des propriétés privées aux fonctions publiques » est le principe qui doit permettre de faire concourir l'inégalité des richesses et la liberté d'entreprise au « bien commun » et à l'« utilité générale »¹¹⁰.

*

On sait que Comte est un des principaux inspirateurs des républicains français de la fin du siècle. La tradition solidariste, surgie aux côtés de la sociologie durkheimienne, lui doit l'invention de l'idée de « propriété sociale ». Ce point a sans doute plus d'importance que le fait que Comte en soit resté à l'idée d'une simple régulation morale de l'usage social de la propriété individuelle. Bien qu'il ait refusé le mot, Comte a esquissé la possibilité d'un « socialisme » dont la définition est autre que celle de la tradition marxiste. Dans les années 1840, Comte suit un chemin de pensée parallèle à celui que fraie Marx au même moment. Il tient comme Marx le prolétariat pour une classe « universelle », seule capable de donner à la philosophie sa réalisation concrète. Mais il s'oppose à Marx en ce qu'il nie qu'une société sans classes soit possible. Non seulement le prolétariat ne peut conserver ses vertus morales et sa mission philosophique qu'en restant socialement subordonné, mais le mouvement de l'industrialisation, qui exige une division du travail toujours plus poussée, ne peut qu'accentuer la différence des fonctions et l'inégalité des statuts. La « question sociale » ne peut donc pas être éliminée par la collectivisation des moyens de production. L'utopie communiste oublie que les niveaux d'expertise demandés par la gestion de l'économie moderne excluent de fait l'autogouvernement démocratique, c'est-à-dire le pouvoir arbitraire des incompetents. Les impératifs de la vie industrielle n'admettent pas d'autre solution qu'une solidarité sociale capable d'insérer les inégalités effectives dans le système de réciprocité d'une coopération collective.

Telle que la pensait Comte, cette idée de la solidarité sociale restait ambiguë. Son caractère purement moral pouvait s'interpréter en un sens strictement conservateur, conformément au diagnostic selon lequel « les besoins de l'ordre absorbent de plus en plus les tendances au progrès¹¹¹ ». Le positivisme retombe alors du côté d'une théorie de l'ordre social centrée sur la subordination des dirigés aux dirigeants et donnant au progrès le sens d'une adaptation sans émancipation. C'est à ce titre que Maurras revendique l'héritage de Comte qu'il ramène à une version sécularisée de la politique bonaldienne¹¹².

Mais la plupart des lecteurs de Comte refusent ce qui s'apparente à une régression et empruntent un autre chemin, qui consiste à donner des structures légales à la « propriété sociale » et à traduire l'idée de solidarité sociale dans la réalité d'un droit social. C'est la piste suivie par des auteurs comme Émile Durkheim, Léon Duguit ou Léon Bourgeois¹¹³. Mais cette voie de la solidarité sociale – celle d'un courant qui revendique le mot de socialisme en lui donnant un sens tiré, non de Marx, mais de la tradition de Saint-Simon et de Comte¹¹⁴ – suppose que la critique comtienne du droit soit remise en cause. L'idée de démocratie doit être réhabilitée par la redéfinition de la pensée sociale comme étant d'abord, non le savoir expert de sociologues indépendants, mais l'idée que la société se fait d'elle-même dans ses pratiques et ses institutions. La critique comtienne de la souveraineté populaire peut alors déboucher, non dans le refus de la démocratie, mais dans sa redéfinition comme la « communication » permanente entre la pensée collective diffuse et les organes gouvernementaux qui clarifient cette dernière à la lumière de l'utilité sociale¹¹⁵, ou encore comme « droit social organisé » et « souveraineté du droit social »¹¹⁶. Or, précisément, le concept de « droit social » demande que l'idée des droits individuels ne soit pas confondue, comme elle l'est chez Comte, avec la thèse d'un individualisme absolu. L'idée de droit social ne s'oppose pas aux droits de l'homme, elle les réinterprète en leur ôtant les formes « outrées » d'un individualisme mal compris¹¹⁷. Les « droits sociaux » apparaissent alors comme indissociables de la dynamique des droits de l'homme, selon une analyse qui traverse, sur des modes différents, le libéralisme social aussi bien que le socialisme démocratique de Jean Jaurès à Georges Gurvitch.

Les éléments théoriques que Comte tente de lier indissolublement – le refus des droits de l'homme, l'exigence de solidarité sociale, l'idée d'une république internationale et le besoin d'une « religion de l'humanité » – se trouvent ainsi dissociés : les droits de l'homme ne contredisent pas la solidarité sociale, leur lien à l'État-nation n'a rien de nécessaire. Mais on peut retenir de Comte que les droits de l'homme, qui n'impliquent aucun « culte », ne peuvent pas former une « religion de l'humanité ». Liés au droit social, ils ne sont que l'autoréflexion mobile de la pratique collective qui se déploie dans les négociations sociales où se tisse la réalité démocratique du droit.

Ce recoupement du droit social et des droits de l'homme ne va cependant pas sans tension. Bentham aussi bien que Comte montrent que la norme de l'utilité, qu'elle soit individuelle ou « générale », implique une certaine tendance à préférer l'égalité des chances à l'égalité des droits. Par-delà un droit fondamental à ne pas être sacrifié, la voie de la maximisation du bien-être admet une certaine tolérance à l'inégalité, y compris à l'inégalité des droits, s'il doit s'avérer que cette inégalité est la condition d'une optimisation générale des opportunités de développement personnel. Cette tendance s'atteste, à l'heure actuelle, dans le succès grandissant des pratiques juridictionnelles permettant aux individus de négocier leurs droits dans des transactions. Comme le montre Antoine Garapon, le sujet libre n'est plus alors le titulaire de droits inaliénables qui doivent être défendus, mais le détenteur de ses droits comme d'un capital à utiliser selon le calcul de ses intérêts : la liberté est redéfinie comme « le droit de négocier ses droits¹¹⁸ ».

Le principe de l'utilité démocratique, même lorsqu'il conjugue solidarité sociale et défense de l'autonomie personnelle, ne coïncide pas exactement avec la « proposition de l'égaliberté ». Il vise une « égalité des libertés » qui n'implique pas la coextensivité de l'égalité et de la liberté. L'articulation de ces deux valeurs reste une difficulté dont la solution n'exclut en principe ni les inégalités qui optimisent la liberté de tous, ni (chez d'autres auteurs) les restrictions de liberté nécessaires au maintien de l'intégration sociale. L'égalité des libertés peut ainsi prendre la forme d'une « égale inégalité¹¹⁹ ». Cette dernière peut elle-même prendre deux sens différents selon qu'elle renvoie à une « optimisation des systèmes de différence » laissant le champ libre aux styles de vie minoritaires, voire « sécessionnistes », refusant les contrôles ou les normalisations agencées au nom de la « sécurité sociale »¹²⁰, ou selon qu'elle renvoie au contraire aux droits sociaux qu'institue la sécurité sociale pour compenser l'inégalité des conditions et donner à celle-ci le sens d'une solidarité dans la réciprocité des services¹²¹.

Étienne Balibar a souligné la différence qui subsiste entre une pensée de l'« égaliberté », centrée sur la question d'une institution du « transindividuel », et une « conception sociologique » comme celle de cet héritier de la tradition solidariste qu'est Robert Castel. Les « analyses irremplaçables » de Castel, écrit-il, restent prises dans une vision de « la

société comme un organisme en butte aux processus de désagrégation et d'anomie qu'engendre le capitalisme sauvage »¹²². Il ne revient pas au même que la société soit comprise à partir de l'intersubjectivité ou qu'elle soit tenue pour une réalité collective *sui generis*, comme c'est le cas dans la tradition sociologique inaugurée par Comte. Malgré leur très forte convergence, une définition des droits de l'homme comme droits sociaux (au pluriel) reste distincte d'une reformulation de ces droits sur la base d'un droit social (au singulier) conçu comme irréductible à une simple « extension » des droit individuels. Et ces deux perspectives divergent à leur tour d'une approche « foucaldienne », qu'on peut décrire avec Serge Audier comme une « métabolisation » libertaire de l'utilitarisme libéral, qui pense les droits de l'homme comme une formulation en partie maladroite de la revendication de l'« indépendance des gouvernés » et vise à travers eux l'ouverture d'espaces de libertés plurielles, désassujetties des dispositifs disciplinaires¹²³.

Cette postérité multiforme montre que, en dépit de leur prétention de stricte rigueur scientifique, les argumentaires de Bentham et de Comte sont particulièrement instables. Leur critique des droits de l'homme ne peut être maintenue qu'au prix d'un abandon de leur intention progressiste et d'une régression sur les positions d'un Burke ou d'un Bonald. C'est pourquoi la part vivante de leur pensée a été recueillie par des penseurs qui assument le lexique des droits.

Notes

- [1.](#) J. de Maistre, *De la souveraineté du peuple*, livre II, chap. 4, Paris, PUF, 1992 [1794-1795], p. 238.
- [2.](#) É. Balibar, « Droits de l'homme et droits du citoyen », in *Les Frontières de la démocratie*, Paris, La Découverte, 1992, p. 134.
- [3.](#) J. Bentham, manuscrit inédit cité par P. Schofield, « Jeremy Bentham and the British intellectual response to the French Revolution », *Journal of Bentham Studies*, vol. 13, 2011, p. 1.
- [4.](#) J. Bentham, *L'Absurdité montée sur des échasses*, trad. J.-P. Cléro et B. Binoche, in *Bentham contre les droits de l'homme*, *op. cit.*, p. 34.
- [5.](#) H. Hart, *Essays on Bentham. Studies in Jurisprudence and Political Theory*, Oxford, Clarendon Press, 1982, p. 61.
- [6.](#) J. Bentham à J. P. Brissot, mi-août 1789, *Correspondence*, vol. IV, éd. A. Taylor, Londres, Milne, 1981, p. 84-85, cité par P. Schofield, *Utility and Democracy. The Political Thought of Jeremy Bentham*, Oxford, Oxford University Press, 2006, p. 59.
- [7.](#) J. Bentham, *L'Absurdité montée sur des échasses*, *op. cit.*, p. 25.
- [8.](#) *Ibid.*, p. 36-37.
- [9.](#) P. Schofield, *Utility and Democracy*, *op. cit.*, p. 2.
- [10.](#) C. Audard, *Anthologie historique et critique de l'utilitarisme*, Paris, PUF, 1999, p. 185.
- [11.](#) K. Marx, *Le Capital*, livre I, trad. J.-P. Lefebvre, Paris, PUF, 1993, chap. 22, 5, p. 683.
- [12.](#) H. Hart, *Essays on Bentham*, *op. cit.*, p. 2, et « Bentham and the demystification of the law », *Modern Law Review*, vol. 36, n° 1, 1978, p. 6-7.
- [13.](#) H. Hart, « Bentham and the demystification of the law », art. cité, p. 17.
- [14.](#) E. De Champs, *La Déontologie politique ou la pensée constitutionnelle de Jeremy Bentham*, Paris, Genève, Droz, 2008, p. 52.
- [15.](#) G. Tusseau, *Jeremy Bentham. La guerre des mots*, Paris, Dalloz, 2011, p. 79-85.
- [16.](#) J. Waldron, *Nonsense upon Stilts*, *op. cit.*, p. 35.
- [17.](#) P. Schofield, *Utility and Democracy*, *op. cit.*, p. 25.
- [18.](#) J. Waldron, *Nonsense upon Stilts*, *op. cit.*, p. 35.
- [19.](#) *Ibid.*, p. 35.

[20.](#) J. de Maistre, *Soirées de Saint-Pétersbourg*, 8^e entretien, in Œuvres, Paris, Robert Laffont, 2007, p. 699 ; « toute idée du droit est divine », répétera Charles Maurras en se référant à Comte ; « ne parlons pas de droit, ou comprenons qu'une garantie théologique y est impliquée » (*Enquête sur la monarchie*, édition définitive, Paris, Nouvelle Librairie nationale, 1924, p. CIII-CVII).

[21.](#) J. Bentham, *Supply Without Burden or Escheat Vice Taxation*, in J. Waldron, *Nonsense upon Stilts*, *op. cit.*, p. 73.

[22.](#) J. Bentham, *L'Absurdité montée sur des échasses*, *op. cit.*, p. 122.

[23.](#) J. Waldron, *Nonsense upon Stilts*, *op. cit.*, p. 36.

[24.](#) J. Bentham, *L'Absurdité montée sur des échasses*, *op. cit.*, p. 34.

[25.](#) *Ibid.*, p. 22.

[26.](#) M. El Shahankiri, « Jeremy Bentham : Critique des droits de l'homme », *Archives de philosophie du droit*, t. IX, 1964, p. 150.

[27.](#) G. Tusseau, « Jeremy Bentham et les droits de l'homme. Un réexamen », *Revue trimestrielle des droits de l'homme*, vol. 13, 2002, p. 424.

[28.](#) H. Hart, *Essays on Bentham*, *op. cit.*, p. 18. Nozick est un critique résolu de l'utilitarisme : voir *Anarchie, État et utopie*, trad. É. d'Auzac de Lamartine et P.-E. Dauzat, Paris, PUF, 1988, p. 62.

[29.](#) H. Hart, *Essays on Bentham*, *op. cit.*, p. 16.

[30.](#) Bentham ironise sur l'article 10 de la Déclaration de 1789, qui stipule que la liberté d'expression ne doit pas troubler l'ordre public : « *Troubler l'ordre public* : qu'est-ce que cela veut dire ? Louis XIV n'aurait pas hésité à admettre un article ainsi formulé dans son code » (*L'Absurdité montée sur des échasses*, *op. cit.*, p. 69).

[31.](#) *Ibid.*, p. 51, 61.

[32.](#) *Ibid.*, p. 37-39.

[33.](#) C. Lefort, *Essais sur le politique*, *op. cit.*, p. 51.

[34.](#) É. Balibar, « Droits de l'homme et droits du citoyen », *loc. cit.*, p. 137. C. Lefort, *Essais sur le politique*, *op. cit.*, p. 51-52. Pour une analyse détaillée de cette rupture des Déclarations avec l'idée d'une nature humaine pré-sociale, voir M. Gauchet, *La Révolution des droits de l'homme*, Paris, Gallimard, p. 75-87, 220-226.

[35.](#) A. Sen, *L'Idée de justice*, trad. P. Chemla, Paris, Flammarion, 2009, p. 430.

[36.](#) H. Hart, « Are there any natural rights ? », *The Philosophical Review*, vol. 64, n^o 2, 1955, p. 175-191, cité par A. Sen, *L'Idée de justice*, *op. cit.*, p. 432.

[37.](#) C. Lefort, *L'Invention démocratique*, *op. cit.*, p. 67.

[38.](#) J. Bentham, *Principes de législation et d'économie politique*, Paris, Ellibron Classics, 2007, p. 79.

- [39.](#) J. Bentham, *L’Absurdité montée sur des échasses*, *op. cit.*, p. 31
- [40.](#) *Ibid.*, p. 79 et 89 : « Cette Déclaration des droits a sacralisé la propriété à la façon dont Jephté s’est senti obligé de sacraliser sa sœur en lui coupant la gorge. »
- [41.](#) *Ibid.*, p. 23.
- [42.](#) *Ibid.*, p. 16.
- [43.](#) É. Halévy, *La Formation du radicalisme philosophique*, *op. cit.*, p. 35.
- [44.](#) P. Schofield, *Utility and Democracy*, *op. cit.*, p. 75.
- [45.](#) J. Bentham, *Traité de législation civile et pénale*, cité par É. Halévy, *La Formation du radicalisme philosophique*, *op. cit.*, p. 18.
- [46.](#) J. Bentham, *L’Absurdité montée sur des échasses*, *op. cit.*, p. 35.
- [47.](#) T. Paine, *Rights of Man*, I^{er} partie (1791), in *Political Writings*, éd. B. Kuklick, Cambridge, Cambridge University Press, 2007, p. 63.
- [48.](#) In B. Binoche et J.-P. Cléro (dir.), *Bentham contre les droits de l’homme*, *op. cit.*, p. 44.
- [49.](#) F. Ost, « Codification et temporalité dans la pensée de Jeremy Bentham », in P. Gérard, F. Ost et M. Van de Kerchove (dir.), *Actualité de la pensée juridique de Jeremy Bentham*, Bruxelles, Presses des Facultés universitaires Saint-Louis, 1987, p. 212 sq.
- [50.](#) É. Halévy, *La Formation du radicalisme philosophique*, *op. cit.*, p. 82.
- [51.](#) G. Tusseau, « Jeremy Bentham et les droits de l’homme. Un réexamen », art. cité, p. 411.
- [52.](#) *Ibid.*, p. 430.
- [53.](#) B. Constant, « Des droits individuels », in *De la liberté chez les modernes*, éd. M. Gauchet, Paris, Hachette, « Pluriel », 1988, p. 432.
- [54.](#) *Ibid.*, p. 433-435 : « Le droit est un principe, l’utilité n’est qu’un résultat. [...] Vous détruisez l’utilité par cela seul que vous la placez au premier rang. »
- [55.](#) J. Rawls, *Théorie de la justice*, trad. C. Audard, Paris, Seuil, 1997, p. 53.
- [56.](#) C. Audard, *Qu’est-ce que le libéralisme?*, Paris, Gallimard, 2009, p. 151.
- [57.](#) L. Siedentop, *Democracy in Europe*, Londres, Penguin Books, 2001, p. 192.
- [58.](#) F. Nietzsche, *L’Antéchrist*, trad. J.-C. Hémery, in *Œuvres complètes*, VIII, 1, Paris, Gallimard, 1974, p. 79, § 57.
- [59.](#) J. Bentham, *L’Absurdité montée sur des échasses*, *op. cit.*, p. 116.
- [60.](#) L. Siedentop, *Democracy in Europe*, *op. cit.*, p. 192.
- [61.](#) M. Foucault, *Naissance de la biopolitique. Cours au Collège de France 1978-1979*, Paris, Seuil-Gallimard, 2004, p. 43.

- [62.](#) *Ibid.* Voir la note 27 de la leçon du 24 janvier 1979, p. 75.
- [63.](#) *Ibid.*, p. 45, note.
- [64.](#) Voir les célèbres analyses de Foucault dans *Surveiller et punir*, Paris, Gallimard, 1975.
- [65.](#) M. Foucault, *Naissance de la biopolitique*, *op. cit.*, p. 68-69. Ce n'est pas là le dernier mot de Foucault sur l'utilitarisme libéral. Sans renier les thèses de *Surveiller et punir* sur l'envers normalisateur des libertés modernes, Foucault en a atténué la portée à partir de 1978 en accentuant les aspects anti-disciplinaires de la gouvernementalité libérale. Voir *Revue d'études benthamiennes*, n° 8, 2011 (*Foucault et l'utilitarisme*) ; J. L. Moreno Pestaña, *Foucault, la gauche et la politique*, Paris, Textuel, 2010 ; S. Audier, *Penser le « néolibéralisme ». Le moment néolibéral, Foucault et la crise du socialisme*, Lormont, Le Bord de l'eau, 2015.
- [66.](#) R. Castel, *Les Métamorphoses de la question sociale*, Paris, Fayard, 1995, p. 157-158.
- [67.](#) Sur l'adhésion enthousiaste et temporaire de Mill au positivisme de Comte, voir les *Lettres de John Stuart Mill à Auguste Comte (1841-1847)*, publiées par L. Lévy-Bruhl, Paris, Alcan, 1899. Comte écrit à Mill que la philosophie de Bentham peut servir de préparation au positivisme (p. 7).
- [68.](#) Voir J. S. Mill, *Auguste Comte et le positivisme*, trad. G. Clemenceau, Paris, Germer Baillière, 1868 [1865] (nouvelle édition par M. Bourdeau, Paris, L'Harmattan, 1999). Mill tient pour largement vraie la première philosophie de Comte, et pour ridicule la seconde part (religieuse) de son œuvre.
- [69.](#) A. Comte, *Appel aux conservateurs* (1855), in *Du pouvoir spirituel*, choix de textes par P. Arnaud, Paris, Pluriel, 1979, p. 395.
- [70.](#) C. Laval, *L'Ambition sociologique*, Paris, Gallimard, « Folio », 2012 [2002], p. 213.
- [71.](#) A. Comte, *Système de politique positive* (1851-1854), Introduction fondamentale, chap. 1, Paris, Société positiviste, 1929, t. I, p. 403.
- [72.](#) La volonté d'enrichir la philosophie de l'histoire de Condorcet par les apports de l'« école rétrograde » (Bonald et Maistre) revient constamment chez Comte. Voir F. Brahami, « Sortir du cercle. Auguste Comte, la critique et les rétrogrades », *Archives de philosophie*, n° 1, 2007, p. 41-55, et « Déchirure et production politique du temps. Science et volonté autour de la Révolution française », *Incidence*, n° 7 (*L'Énigme du régicide*), 2011, p. 249-290, ainsi que P. Macherey, *Études de philosophie « française »*. De Sieyès à Barni, Paris, Publications de la Sorbonne, 2013, p. 233-256.
- [73.](#) A. Comte, *Discours sur l'esprit positif*, Paris, Vrin, 1983 [1844], p. 63-69. Voir l'*Appel aux conservateurs*, *op. cit.*, p. 391.
- [74.](#) *Ibid.*, p. 20, 46, 68-70. Christian Laval, qui reconnaît chez Comte la présence de ce principe d'utilité au niveau « macroscopique » (*L'Ambition sociologique*, *op. cit.*, p. 166-170), en sous-estime la portée au motif que le *Cours* de Comte fait de l'absence de visée utilitaire une condition du progrès scientifique. C'est oublier que, selon Comte, l'avènement de la sociologie change la donne : en fournissant le principe d'unification des

savoirs qui manquait, elle donne à l'utilité sociale le nouveau statut d'une norme de la science. Désormais, on ne doit « concevoir, au fond, qu'une seule science, la science humaine ou plus exactement sociale » (*Discours sur l'esprit positif*, *op. cit.*, p. 38-39) et celle-ci n'a « d'autre destination durable que de servir la sociabilité » (*Discours sur l'ensemble du positivisme*, Paris, Flammarion, « GF », 1998 [1848], p. 55). Dans sa dernière œuvre, Comte ira jusqu'à supprimer délibérément toute mention de la vérité de sa définition de la « logique » : celle-ci n'est que « *le concours normal des sentiments, des images, et des signes, pour nous inspirer les conceptions qui conviennent à nos besoins, moraux, intellectuels, et physiques* » (*Synthèse subjective*, Paris, chez l'auteur, 1856, p. 27).

[75.](#) A. Comte, *Cours de philosophie positive (Physique sociale)*, 47^e leçon, Paris, Hermann, 1975, p. 88. Le mot *sociologie* figurait déjà dans un manuscrit de Sieyès inconnu de Comte (J. Guilhaumou, « Sieyès et le non-dit de la *sociologie* », *Revue d'histoire des sciences humaines*, n^o 15, p. 117-134).

[76.](#) A. Comte, *Discours sur l'esprit positif*, *op. cit.*, p. 110-111.

[77.](#) Selon l'expression de B. Karsenti, *Politique de l'esprit. Auguste Comte et la naissance de la science sociale*, Paris, Hermann, 2006. Voir aussi J. Grange, *Auguste Comte. La politique et la science*, Paris, Odile Jacob, 2000.

[78.](#) La critique comtienne du droit doit énormément à Saint-Simon (dont Comte fut le secrétaire). Mais la question du rapport de Comte au saint-simonisme (traitée par H. Gouhier dans les trois volumes de *La Jeunesse d'Auguste Comte*, Paris, Vrin, 2^e éd., 1964) nous entraînerait trop loin en dépit de son intérêt. On trouvera dans les travaux de Bruno Karsenti (*D'une philosophie à l'autre. Les sciences sociales et la politique des modernes*, Paris, Gallimard, 2013) et de Frédéric Brahami (*La Raison du peuple*, Paris, Les Belles Lettres, 2016) une mise en perspective de la pensée de Comte dans l'ensemble de la philosophie sociale du XIX^e siècle.

[79.](#) A. Comte, *Discours sur l'esprit positif*, *op. cit.*, p. 118.

[80.](#) A. Comte, *Cours de philosophie positive*, 46^e leçon, *op. cit.*, p. 34-35.

[81.](#) *Ibid.*, p. 183-185.

[82.](#) Comte donne un bref exposé de cette loi dans son *Discours sur l'esprit positif*, *op. cit.*, p. 2-29. Elle fait l'objet des leçons 52 à 57 du *Cours de philosophie positive*. Voir M. Bourdeau, *Les Trois États. Science, théologie et métaphysique chez Auguste Comte*, Paris, Cerf, 2006.

[83.](#) A. Comte, *Catéchisme positiviste* (1852), 9^e entretien, Paris, Garnier-Flammarion, 1966, p. 221-224.

[84.](#) A. Comte, *Discours sur l'ensemble du positivisme*, *op. cit.*, p. 387.

[85.](#) A. Comte, *Discours sur l'esprit positif*, *op. cit.*, p. 25-26

[86.](#) A. Comte, *Catéchisme positiviste*, 10^e entretien, *op. cit.*, p. 237.

[87.](#) *Ibid.* Voir le *Cours de philosophie positive*, 46^e leçon, *op. cit.*, p. 36 : « L'ensemble des droits absolus qui constituent la base usuelle de la doctrine révolutionnaire se trouve

garanti, en dernier ressort, par une sorte de consécration religieuse, réelle quoique vague, sans laquelle ces dogmes métaphysiques seraient nécessairement livrés à une discussion continue, qui compromettrait beaucoup leur efficacité. »

[88.](#) A. Comte, *Discours sur l'ensemble du positivisme*, *op. cit.*, p. 385.

[89.](#) A. Comte, *Cours de philosophie positive*, 46^e leçon, *op. cit.*, p. 32-35.

[90.](#) *Ibid.*, p. 24-26.

[91.](#) *Ibid.*, p. 62-63, 34, 60 et 54-57. La « corruption politique » désigne chez Comte toute forme de prédominance des « motifs d'intérêt privé dans les questions d'intérêt public » (p. 54).

[92.](#) « Chacun des dogmes de la doctrine critique, quand il est pris dans un sens organique, revient exactement à poser en principe, sous le rapport correspondant, que la société ne doit pas être organisée », écrit Comte dès 1825 (*Considérations sur le pouvoir spirituel*, in *Du pouvoir spirituel*, *op. cit.*, p. 364).

[93.](#) A. Comte, *Discours sur l'ensemble du positivisme*, *op. cit.*, p. 185.

[94.](#) *Ibid.*, p. 385-386.

[95.](#) A. Comte, *Cours de philosophie positive*, 46^e leçon, *op. cit.*, p. 27.

[96.](#) *Ibid.*, p. 28.

[97.](#) A. Comte, *Cours de philosophie positive*, 46^e leçon, *op. cit.*, p. 27-31 et 41.

[98.](#) C.-H. de Saint-Simon, *Du système industriel* (1821), in *Œuvres complètes*, Paris, PUF, 2012, t. IV, p. 2348. Nous sommes redevables ici aux analyses de F. Brahami, « “On ne s'associe point pour être libres” », communication présentée à l'Université libre de Bruxelles lors de la journée d'études « La pensée sociale française face au droit » (17 octobre 2013).

[99.](#) A. Comte, *Cours de philosophie positive*, 46^e leçon, *op. cit.*, p. 41.

[100.](#) C.-H. de Saint-Simon, *Du système industriel*, *loc. cit.*, t. III, p. 2464.

[101.](#) A. Comte, *Cours de philosophie positive*, 46^e leçon, *op. cit.*, p. 31-32.

[102.](#) A. Comte, *Discours sur l'ensemble du positivisme*, *op. cit.*, p. 169-171.

[103.](#) *Ibid.*, p. 180, 185, 198-201, 239.

[104.](#) A. Comte, *Cours de philosophie positive*, 46^e leçon, *op. cit.*, p. 32.

[105.](#) Comme le note G. Tusseau (« J. Bentham et les droits de l'homme », art. cité, p. 423), l'égalité n'est pas un but chez Bentham, même si l'augmentation du stock agrégé de félicité implique une certaine égalisation.

[106.](#) *L'Appel aux conservateurs* (*op. cit.*, p. 455) s'indigne de la confusion « d'une égalité mensongère et dégradante avec la digne fraternité ».

[107.](#) *Ibid.*, p. 421.

[108](#). Nous résumons ici le *Discours sur l'ensemble du positivisme*, *op. cit.*, qui donne un exposé de la pensée politique de Comte au début de la mise au point de la « religion positive ».

[109](#). A. Comte, lettre à P. Laffitte du 8 Gutenberg 65 (18 août 1853), *Correspondance inédite*, 2^e série, Paris, Société positiviste, 1903, p. 167. Dans la même page, Comte déclare qu'il faut « regarder la masse des conservateurs ou rétrogrades comme le vrai milieu du positivisme » ; ce sera le sens de son *Appel aux conservateurs* de 1855 et de sa proposition d'alliance au Général des jésuites.

[110](#). A. Comte, *Discours sur l'ensemble du positivisme*, *op. cit.*, p. 185-198. La discussion du « socialisme », rajoutée en 1851, ne figure pas dans l'édition de 1848. On la trouvera dans la version du *Discours* donnée par le *Système de politique positive*, I, *op. cit.*, p. 153-170.

[111](#). A. Comte, *Système de politique positive*, *op. cit.*, t. III, p. XXIV.

[112](#). C. Maurras, « Auguste Comte », in *Romantisme et révolution*, éd. revue de *L'Avenir de l'intelligence* (1904), Paris, Nouvelle Librairie nationale, 1922, p. 91-127.

[113](#). Jacques Donzelot a montré que, malgré les apparences produites par la vigueur de la rhétorique républicaine des droits et de la souveraineté, la ligne de l'utilité n'avait pas moins triomphé en France qu'en Angleterre : « À la fin du XIX^e siècle, la doctrine solidariste inspirée d'Émile Durkheim constitue une justification française à l'acceptation de la voie de l'utilité. » J. Donzelot, « Michel Foucault et l'intelligence du libéralisme », *Esprit*, novembre 2005, p. 73-74.

[114](#). É. Durkheim, *Le Socialisme. Sa définition, ses débuts, la doctrine saint-simonienne*, Paris, PUF, 1928.

[115](#). É. Durkheim, *Leçons de sociologie*, *op. cit.*, p. 113-129.

[116](#). G. Gurvitch, « Le principe démocratique et la démocratie future », *Revue de métaphysique et de morale*, juillet-septembre 1929, p. 429.

[117](#). É. Durkheim, *Leçons de sociologie*, *op. cit.*, p. 95.

[118](#). A. Garapon, « Michel Foucault visionnaire du droit contemporain », *Raisons politiques*, vol. 4, n^o52, 2013, p. 39-49.

[119](#). Selon l'expression de J. Donzelot, « Michel Foucault et l'intelligence du libéralisme », art. cité, p. 70. Cette notion ne vaut chez Foucault que pour le néolibéralisme (une inégalité qui est « la même pour tous », *Naissance de la biopolitique. Cours au Collège de France (1978-1979)*, Paris, Seuil-Gallimard, « Hautes Études », 2004, p. 148).

[120](#). Cette lecture possible de Foucault (voir *Naissance de la biopolitique*, *op. cit.*, p. 265) est développée par S. Audier, *Penser le « néolibéralisme »*, *op. cit.*, en particulier p. 417-433, 509-512.

[121](#). R. Castel, *Les Métamorphoses de la question sociale*, *op. cit.*, p. 279, 295-301.

[122](#). É. Balibar, *La Proposition de l'égalité*, Paris, PUF, 2010, p. 131 et 33.

[123](#). S. Audier, *Penser le « néolibéralisme »*, *op. cit.*, p. 84, 316, 411-412, 417-419, 446, 455-456.

Les droits de l'homme contre les droits de Dieu

Une critique théologico-politique : Louis de Bonald et Joseph de Maistre

L'arsenal conceptuel mis en place par Burke devint très vite le fonds d'une *doxa* contre-révolutionnaire destinée à durer très au-delà de l'événement de 1789. Les ambiguïtés de l'argumentaire burkéen contribuèrent à son efficacité, en le laissant ouvert aux reprises et aux usages les plus divers. Aussi peut-on avoir l'impression que les différentes critiques contre-révolutionnaires des droits de l'homme ne font que répéter Burke sans lui ajouter d'argument original : le célèbre passage des *Considérations sur la France* dans lequel Joseph de Maistre, pour se moquer de la Constitution de 1795 qui était « faite pour l'homme », écrit qu'« il n'y a point d'homme dans le monde » – « J'ai vu, dans ma vie, des Français, des Italiens, des Russes, etc. ; je sais même, grâce à Montesquieu, qu'on peut être persan : mais quant à l'homme, je déclare ne l'avoir rencontré de ma vie ; s'il existe, c'est bien à mon insu¹ » – fait-il autre chose que donner une forme épigrammatique à l'opposition dressée par Burke entre les droits de l'homme et les droits des Anglais ? Zeev Sternhell soutient ainsi que rien ne distingue réellement Burke et Maistre, qui s'appuient tous deux sur les piliers « immuables » des anti-Lumières : « L'antirationalisme, le relativisme et le communautarisme nationaliste². »

En rester à cette impression de surface reviendrait cependant à négliger que les mêmes arguments peuvent s'enchaîner dans des dispositifs théoriques hétérogènes. Un affect antirévolutionnaire partagé n'équivaut pas à une identité de structures conceptuelles. On ne peut pas amalgamer les philosophies politiques de deux auteurs dont l'un, anglican convaincu, tient

la liberté anglaise pour un point de perfection politique, tandis que l'autre, qui juge que l'anglicanisme est la forme la plus absurde du protestantisme, ne voit dans la Constitution anglaise qu'un « phénomène purement local, et peut-être passager³ ». Le parlementarisme de Burke, lié à une défense de la tolérance religieuse, est au plus loin de la thèse de l'infaillibilité du souverain qui forme le cœur de la pensée de Maistre jusqu'à son livre *Du pape* ; au plus loin également des condamnations lancées par Bonald, en communion d'esprit avec Maistre, contre les mœurs du commerce et du développement industriel⁴. Face à l'héritier ambigu des Lumières écossaises qu'était Burke, Maistre et Bonald, théoriciens d'une contre-révolution monarchiste et catholique, mènent une critique des droits de l'homme qui s'inscrit dans un rejet radical de toute forme de libéralisme.

La radicalisation théologico-politique de la critique burkéenne des droits de l'homme

On a dit quelle était l'ambiguïté constitutive du « particularisme » de Burke et de son éloge de la tradition anglaise de la liberté, qui évite de trancher la question de savoir si la Constitution anglaise doit son exemplarité à son caractère traditionnel ou à la valeur universelle de liberté qu'elle intègre. L'équilibre de traditionalisme et de libéralisme qui sous-tendait l'argumentation de Burke se défaisait dès que celle-ci était transplantée hors du contexte anglais. Burke n'avait pu prendre la défense de la monarchie française qu'en lui attribuant des traits « libéraux » dont les continentaux ne pouvaient pas ignorer qu'ils falsifiaient la réalité – ainsi que Paine eut beau jeu de le faire valoir dans sa réponse à Burke.

La question esquivée par Burke devait alors être tranchée : s'agit-il de justifier le conservatisme par l'idéal de liberté (par les conditions de sa réalisation) ? Ou s'agit-il de poser en thèse que la liberté tient toute sa valeur, purement locale, de la tradition où elle s'insère ? Dans le premier cas, non seulement la critique des droits de l'homme ne peut pas être totale, mais il devient possible d'objecter à Burke que l'idéal doit avoir une portée normative et peut servir de mobile à la révolte. Dans le second cas, les droits de l'homme ne peuvent plus être dits « métaphysiquement vrais » : ils doivent être condamnés comme métaphysiquement faux. C'est la position de Bonald, qui dénonce la faiblesse métaphysique de la Déclaration de 1789⁵, et de Maistre qui oppose à celle-ci une « métapolitique » (une « métaphysique de la politique »)⁶. L'analyse burkéenne réduisant la Glorious Revolution de 1688 à une mesure défensive, dépourvue de toute visée démocratique, semble simplement fautive à Maistre, quand bien même il dit « applaudir à un sophisme qui dispense de soutenir qu'un peuple peut avoir le droit de déposer son souverain⁷ ».

L'argument essentiel de Burke était que tout ordre politique est fondé sur la prescription. Mais la religion, qui est au cœur de l'ordre social, ne peut avoir la prescription pour raison : parce qu'elle est une institution de vérité et de salut, une religion ne peut pas être jugée sur sa performance sociale. On ne peut pas objecter à un État qu'il est « faux », mais on peut l'objecter

à une religion. Maistre, tout en reprenant à Burke la justification prescriptive de l'équilibre des pouvoirs qui a donné sa puissance à l'Angleterre, refroidit tout enthousiasme pour la Constitution anglaise en déclarant « qu'il n'en a pas seulement coûté à l'Angleterre des *torrents de sang* pour arriver où elle est, mais qu'il lui en a coûté la foi, c'est-à-dire tout⁸ ». Burke n'aurait vu que du fanatisme dans l'idée que seule la religion vraie avait des droits. Maistre rétorquait qu'une défense de la religion fondée sur les bonnes mœurs est insuffisante : si aucune religion ne peut prétendre à une vérité exclusive, sur quel droit peut se fonder l'établissement étatique d'une religion dont la vérité n'est pas établie ?

Burke fondait sur la prescription le principe de l'imprescriptibilité des droits constitutionnels ; mais il est difficile de comprendre comment l'intangibilité absolue du droit peut s'appuyer sur le motif d'une utilité relative à des circonstances et à des besoins variables. On conçoit qu'un droit établi ne puisse être renversé sans motifs ni procédures, et que l'ancienneté d'une institution autorise un préjugé favorable à son égard ; mais comment passe-t-on d'un simple préjugé favorable à l'affirmation d'un droit intangible qui exclut tout projet de réforme ? Thomas Paine avait bien perçu cette aporie : « Si les gouvernements, comme le prétend M. Burke, ne sont pas fondés sur les droits de L'HOMME, et sont fondés sur *quelques droits*, ils doivent être fondés sur les droits de *quelque chose* qui n'est pas *l'homme*. Or, qu'est-ce que ce quelque chose⁹ ? » Paine n'imaginait qu'une seule réponse : quelles que soient les nécessités ou les contraintes de l'ordre social, les seuls droits proprement dits sont des droits, non des choses ou des institutions, mais des hommes.

Une autre réponse est pourtant possible : les droits de ce « *quelque chose* qui n'est pas *l'homme* » sont les droits de Dieu et l'imprescriptibilité des constitutions relève d'un droit divin. Cette réponse « théocratique » trouve un ressort inattendu dans une difficulté sous-jacente à la position de Paine selon laquelle le droit de changer de constitution est un droit de l'homme : faut-il en conclure que les hommes ont le droit de se priver de leurs propres droits au gré des constitutions qu'ils se donnent ? Les droits de l'homme se suppriment-ils donc eux-mêmes dans l'idée que les hommes n'ont que les droits qu'ils se donnent, et pas d'autre loi que leur volonté¹⁰ ? Et si ce n'est pas le cas, si les droits de l'homme sont intangibles, ne faut-il pas leur chercher un autre fondement que la volonté humaine ?

Maistre cite le théologien catholique Bergier, qui écrivait, contre l'idée de contrat social, que ceux qui ont passé des conventions « ne se sont pas ôté le pouvoir de les révoquer » et que « leurs descendants, qui n'y ont eu aucune part, sont encore moins tenus de les observer ». Cet argument, qui est formellement identique à celui de Paine, renverse le sens que celui-ci lui donnait : il conduit à radicaliser métaphysiquement le refus burkéen des droits de l'homme au motif que le droit ne peut procéder de l'arbitraire de la volonté. Si un accord « n'oblige personne, à moins qu'il n'y ait une autorité supérieure qui le garantisse », il faut chercher « la sanction des lois dans une puissance au-dessus de l'homme »¹¹.

De façon similaire, Bonald crédite Bentham d'avoir montré que les droits de l'homme s'effondrent sous les coups de la critique utilitariste. Mais cela n'établit pas la vérité de l'utilitarisme : le système de Bentham, incompatible avec toute moralité, a pour seul mérite de faire ressortir par contraste le besoin d'une fondation métaphysique des devoirs sociaux¹². Sans le vouloir, Bentham a démontré par l'absurde qu'on ne peut trouver qu'en Dieu le principe du lien social et politique, et qu'il faut « se pénétrer de cette vérité philosophique et la plus philosophique des vérités que *la Révolution a commencé par la Déclaration des droits de l'homme, et qu'elle ne finira que par la déclaration des droits de Dieu*¹³ ».

Bonald et Maistre offrent le type le plus pur d'un refus radical des droits de l'homme au nom d'une théologie politique. Assumant la conséquence devant laquelle Burke avait reculé : la dénonciation du pluralisme des croyances, tous deux plaident contre la liberté de la presse et l'émancipation des Juifs¹⁴. Maistre n'hésite pas à vanter l'Inquisition espagnole en invoquant le principe de l'« infailibilité des chefs » et la nécessité d'anéantir la raison individuelle sous « le règne absolu et général des dogmes nationaux »¹⁵. Sans aller jusqu'à de telles outrances, Bonald s'accorde avec Maistre pour réclamer que l'Église catholique et l'État forment une unité indissoluble.

Sans doute n'y a-t-il pas entre eux, comme le croyait Maistre, l'« unisson le plus rigoureux¹⁶ » : non seulement la lenteur démonstrative des traités systématiques de Bonald est au plus loin du style véhément des essais de Maistre, mais leur communauté d'intention – la défense de la monarchie catholique – n'empêche pas de réelles divergences doctrinales¹⁷. Par

exemple, Maistre tient les constitutions pour des réalités si profondément variables et historiques qu'elles ne peuvent jamais être écrites en ce qu'elles ont d'essentiel. Ce thème relativiste est étranger à Bonald, qui soutient que les « lois naturelles de l'ordre social » sont universelles et doivent être fixées par écrit¹⁸. Mais, si importantes soient-elles, ces différences théoriques constituent des variations autour d'un principe commun, dont Bonald écrit à Maistre qu'il est « de considérer la religion dans la politique, et la politique dans la religion¹⁹ ». Un même refus intégral de la démocratie et du libéralisme se fonde sur une philosophie de l'autorité affirmant l'« identité parfaite de principes et de constitution entre la monarchie religieuse et la monarchie politique²⁰ ». Que ce principe donne lieu chez l'un et chez l'autre à des développements parfois divergents, cela témoigne des tensions ou des dialectiques immanentes à la critique théologico-politique des droits de l'homme.

Car cette critique obéit aux mêmes motifs essentiels. Tous deux formés à l'école de la théorie physiocratique du « despotisme légal » (qui veut que le monarque absolu soit le fonctionnaire des lois de l'ordre social), tous deux défenseurs résolu du rationalisme de Malebranche (qui avait tiré du cartésianisme une philosophie de l'ordre et de l'autorité), tous deux héritiers paradoxaux du concept rousseauiste de volonté générale (qu'ils retournent contre l'idée de contrat social au motif que la volonté générale ne peut pas être la volonté de tous), Maistre et Bonald opposent aux droits de l'homme la nécessité que le corps social, en vertu du principe de l'égalité de tous à l'autorité supérieure de la raison divine, se structure selon les normes d'une hiérarchie ordonnée. Contre l'idéal révolutionnaire de l'égalité des libertés, ils soutiennent que l'inégalité des droits et des devoirs est la condition de l'ordination des rapports sociaux à la visée du bien public.

Ce sens de la hiérarchie ne se dissocie pas du sens du *sacré* (*hieros*). Si la révolution se dévoile comme le comble d'une « insurrection contre Dieu », ainsi que l'écrit Maistre²¹, c'est parce que la distribution inégale du pouvoir est solidaire de la sacralité de celui-ci. L'égalité démocratique et la réduction libérale du lien social à une relation d'échange, ou à un contrat procédant du seul intérêt individuel, sont indissociables d'une désacralisation de toute autorité qui, si elle pouvait être menée à son terme, rendrait impossible l'existence sociale. Car le lien social exige l'acceptation

des inégalités et la « sanctification », aux deux sens de ce mot (mise hors d'atteinte *et* moralisation), de la dissymétrie de la relation politique.

La vérité la plus profonde des droits de l'homme est donc la sécularisation du lien social, que Maistre et Bonald interprètent comme l'effet d'un désir pervers de profanation du sacré – et, en particulier, de la sacralité du pouvoir souverain et de l'institution du droit dont celui-ci est solidaire. La Déclaration de 1789 a pour débouché naturel le désordre juridique : instabilité permanente des lois, succession rapide des constitutions, catastrophe du régicide. La mise à mort de Louis XVI – meurtre commis au nom du droit en violation du droit et des articles 7 et 8 de la Déclaration de 1789, puisque l'immunité du roi avait été garantie par la Constitution de 1791 – est un crime infiniment plus grave que les massacres de la Terreur qui attaque la clé de voûte de l'ordre du droit, à savoir le pouvoir souverain. La formule extrémiste de Maistre, que la révolution est « satanique²² », ne fait qu'exprimer, sur un mode « dogmatique » ou immédiatement théologique, une idée qu'on trouve à la même époque, sur un mode conditionnel, chez Kant écrivant que le régicide de 1793 évoque l'« Idée du mal le plus extrême » (autrement dit diabolique), parce qu'il suppose « un total *renversement* des principes du rapport entre le souverain et le peuple » et qu'ainsi « la violence est élevée en principe au-dessus du droit le plus sacré »²³. Mais, au contraire de Kant qui lie la sacralité du monarque à la sacralité des « droits de l'homme » que le souverain a pour devoir d'assurer²⁴, Bonald et Maistre soutiennent que la transcendance du souverain et de la loi exclut toute égalité juridique, sociale et politique.

Louis de Bonald : la nécessité sociologique de l'inégalité des droits

Chez Bonald, la critique théologique des droits de l'homme se réalise sous la forme d'une critique sociologique²⁵. Puisque les hommes sont des êtres sociaux, la transcendance divine se réduit relativement à eux aux « lois naturelles de l'ordre social » qu'elle a instituées. Car la société – que Bonald définit comme la « *réunion d'êtres semblables pour leur production et leur conservation mutuelles*²⁶ » – n'a d'autre fin que la « *conservation des êtres sociaux* », donc sa propre conservation et sa propre reproduction ; les « lois morales », qui sont les premières des lois « naturelles », ne sont que l'énoncé des « rapports de tous les hommes intelligents entre eux, comme membres du corps social », « rapports *nécessaires* dérivés de la nature des êtres »²⁷. La volonté divine qui ordonne les rapports sociaux se laisse donc décrire comme la « volonté générale » qu'a la société de se conserver elle-même. Bonald peut identifier la volonté de Dieu avec la seule nécessité des rapports sociaux et la dynamique de leur reproduction :

La volonté générale de la société, la nature des êtres en société, la volonté de Dieu, *veulent* la même chose ou sont conformes ; donc elles ne sont qu'une même volonté [...]. Ainsi volonté générale de la société, du corps social, de l'homme social, nature des êtres sociaux ou de la société, volonté sociale, volonté de Dieu même, sont des expressions synonymes²⁸.

Les droits de la société contre les droits de l'homme

Dieu est l'autre nom de la société : la religion est authentifiée par sa coïncidence avec les lois de la reproduction sociale. Ce que les révolutionnaires ont cherché à produire dans la Déclaration des droits de l'homme – un énoncé des « vrais principes de toute législation », tels qu'ils doivent effectivement figurer en tête de tout « code constitutionnel » –, ils auraient dû l'apercevoir dans le seul Décalogue, en lequel Bonald voit l'exposé définitif des lois sociales fondamentales²⁹. La thèse de Bonald est d'abord que les devoirs sociaux réclament une fondation transcendante : « Otez Dieu de ce monde ; l'homme ne doit rien à l'homme, la société n'est plus possible, et tout devoir cesse là où il n'y a plus de pouvoir³⁰. » Mais l'origine divine des pouvoirs sociaux n'a aucun contenu indépendant : elle n'est pour ainsi dire qu'un coefficient de transcendance qui a valeur d'index du caractère intangible des devoirs sociaux. Ce coefficient de transcendance est paradoxalement immanent à leur signification sociale, ce pourquoi Bonald peut déclarer, sans penser se contredire, qu'il « *n'y a point d'être supérieur à la société, puisqu'il n'y a point d'être hors de la société*³¹ ».

Si « la société est un être » qui doit faire comme tel l'objet d'une « science »³², c'est que « la société elle-même n'est qu'un ensemble de relations et de *rappports*³³ ». Les lois qui la régissent n'expriment que les conditions structurelles de la cohérence de cet ensemble et de sa reproduction. Le tout social ne peut pas être un effet des initiatives individuelles, mais doit être analysé comme un système de rapports dans lesquels les individus sont toujours déjà inscrits et par lesquels ils endossent les rôles qui les personnalisent : la société ne se compose pas d'individus mais de personnes, c'est-à-dire de représentants de fonctions sociales inégales. « *Personne* vient de *per se sonat*, qui exprime par lui-même une relation sociale. *Paul* est un mot qui désigne un individu et n'énonce aucune qualité. *Pouvoir, ministre, sujet*, sont des *personnes* ; c'est-à-dire qu'ils expriment, *per se sonant*, des rapports, et ne désignent point d'individus³⁴. » Les individus n'existent jamais en tant que purs « individus » : ils existent dans la forme sociale de leurs relations, de sorte

que leur individualité même est une forme sociale – celle de la personne qu'ils deviennent par le biais des rapports sociaux qui les qualifient.

Les droits de Dieu se confondent donc avec les droits de la société dont la religion, « raison de toute société³⁵ », est l'explicitation, puisqu'elle ne fait qu'exposer la hiérarchie des devoirs impliquée dans la structure de tout rapport social. Le principe théocratique se laisse convertir, pour utiliser le mot d'Auguste Comte, en un principe « sociocratique » : que ce n'est pas « à l'homme à faire la société », mais « que c'est à la société à faire l'homme »³⁶. L'alternative des « droits de l'homme » et des « droits de Dieu » revient à la nécessité de choisir entre deux positions contraires : la fiction révolutionnaire selon laquelle « l'homme se *fait* lui-même et *fait* la société », et la vérité, établie par l'histoire et la raison, selon laquelle « la société se *fait* elle-même et *fait* l'homme »³⁷ – d'où il suit que les individus sont les attributaires de droits qu'ils ne peuvent pas se donner à eux-mêmes, mais qu'ils reçoivent de l'organisation sociale et de leur position au sein de celle-ci. Vouloir fonder la société sur les « droits de l'homme », c'est à la fois négliger le primat des devoirs (et du pouvoir) sur les droits et oublier que le droit ne fait que refléter les nécessités des rapports sociaux.

L'inégalité essentielle des rapports sociaux

L'utilisation du pluriel, « les droits », soutient Bonald, obscurcit la signification du droit. Le droit est l'imposition d'une loi : « *droit*, au singulier, veut dire *règle*, de *dirigere*, *directum* », ce pourquoi « droit civil ou règle du citoyen sont la même chose ». L'usage du pluriel suscite l'illusion que les droits émaneraient de leurs titulaires, alors qu'ils ne font qu'exprimer des positions ou des rapports qui peuvent être « les plus opposés » : « Ainsi l'on dit également les droits du père et les droits du fils, les droits du mari et les droits de la femme, les droits du maître et les droits du serviteur, les droits de l'homme et les droits de Dieu³⁸. » La famille, qui est l'« élément de toute société », a ici valeur paradigmatique, car le mariage est le « *contrat véritablement social* [...] dont les lois sont le fondement de toute législation politique³⁹ ».

Or la société familiale se règle sur une inégalité de nature. Il n'y a aucune égalité de position ou de fonction entre le père, la mère et l'enfant : le seul fait que l'enfant n'ait pas eu la « volonté de naître » prouve que le contrat familial ne repose pas sur l'égalité des partenaires, mais sur un engagement social qui, une fois pris, ne doit pas être à la disposition de la volonté individuelle. L'institution familiale est à cet égard incompatible avec l'idée des droits de l'homme, qui impose la réduction du mariage à un « contrat civil » – comme l'a montré la loi du 20 septembre 1792 autorisant le divorce en vertu de « la liberté individuelle dont un engagement indissoluble serait la perte ». Bonald (qui fit voter l'abolition du divorce par la Chambre en 1816) ne cesse de répéter que le mariage doit être indissoluble : les parents n'ont aucun droit à rompre le contrat qui les lie à la tierce personne (présente ou future) qu'est l'enfant, lequel, même majeur, ne peut jamais consentir à son propre préjudice. « Le père et la mère qui font divorce », écrit-il, sont « réellement deux forts qui s'arrangent pour dépouiller un faible ; et l'État qui y consent est complice de leur brigandage »⁴⁰.

Le cas de la famille montre que le modèle du contrat résiliable ne peut pas s'appliquer aux rapports sociaux fondamentaux, qui ne sont pas conditionnés par les volontés des individus, mais par les besoins de la

production et de la reproduction de la société – en l’occurrence, par les « nécessités sociales » d’une structure hiérarchique où la subordination de l’enfant à la mère et de la mère au père est au service de l’instruction de l’enfant : « Je ne vois pas là des droits, mais du *pouvoir* et des *devoirs*⁴¹. » S’opposant violemment au projet d’« introduire la république dans la famille » qu’il aperçoit dans les plaidoyers de Condorcet contre l’inégalité des droits entre les deux sexes, Bonald s’exclame : « Ce que le philosophe appelle une inégalité de *droits*, entre les deux sexes, n’est autre chose que l’inégalité de leurs *devoirs* dans la famille » ; car, « dans la société, il n’y a pas de *droits*, il n’y a que des *devoirs* »⁴².

L’idée des droits de l’homme, c’est-à-dire de l’individu, échoue ainsi sur l’irréductibilité de la structure inégalitaire du lien social, toujours fondé sur l’inégalité des statuts et la « hiérarchie des fonctions⁴³ ». La diversité des familles implique l’inégalité des héritages ; l’éducation, qui fait de l’individu une personne, suppose l’inégalité de l’enfant et de ses maîtres ; la division du travail produit l’inégalité des fortunes et des compétences ; enfin, la composition de la société en un tout unifié par le souci de son bien commun exige que la division sociale du travail soit redoublée par la division proprement politique du pouvoir, qui requiert la dissymétrie des gouvernants et des gouvernés.

Ce dernier point est essentiel : l’inégalité de la répartition du pouvoir politique est à la fois un cas particulier de la division du travail (dont la politique est une branche) et une façon de reconstituer l’unité sociale que cette division défait. Car la division du travail ne produit par elle-même aucune unité sociale : les intérêts particuliers qu’elle suscite ne s’harmonisent pas spontanément en un tout et ne se subordonnent pas d’eux-mêmes à l’intérêt général. Bonald, qui soumet le républicanisme de Rousseau à une critique virulente, se déclare néanmoins d’accord avec lui pour dire que les volontés particulières doivent être subordonnées à la volonté générale dont la loi doit être l’expression. Mais cette vérité demande que soit retournée contre Rousseau la distinction que celui-ci établit entre la volonté générale, qui « ne regarde qu’à l’intérêt commun », et la volonté de tous, qui « regarde à l’intérêt privé et n’est qu’une somme de volontés particulières ». Bonald pose contre Rousseau que le primat de la volonté générale sur la volonté de tous a pour seule traduction politique

possible le « pouvoir général exercé par un roi, agent de la volonté générale »⁴⁴.

On sait que, selon Rousseau, la volonté générale ne peut l'emporter en chaque individu sur les volontés particulières qu'à la condition « qu'il n'y ait pas de société partielle dans l'État et que chaque citoyen n'opine que d'après lui ». C'est là, selon Bonald, une fiction impossible : une société ne se compose pas d'individus généraux (n'ayant pas d'autre intérêt que leur intérêt général d'individus sans attaches), mais de familles et de corps sociaux particularisés. La volonté générale ne peut donc pas résulter d'un impossible accord entre des volontés individuelles pures, miraculeusement délivrées de leur particularité, mais elle doit exprimer le principe d'intégration de la diversité des sous-ensembles sociaux sous une loi d'unité qui traduit la volonté de la généralité du corps social comme tel. Cette « volonté générale de la société civile », qui correspond à la volonté qu'a la société de se conserver elle-même et de conserver la « généralité des êtres » qui la composent⁴⁵, ne peut être connue et assumée que par un pouvoir étatique séparé des intérêts particuliers de la société.

La forme naturelle de ce pouvoir étatique est le pouvoir d'un monarque, adossé à une société d'ordres que Bonald interprète comme l'organisation d'un véritable service public, noblesse et clergé constituant des « ministères publics » dont les privilèges ne sont pas dissociables des fonctions d'intérêt général qu'ils doivent assurer auprès de la « société civile ». Reconnaître le primat de l'intérêt public oblige à récuser simultanément les idéaux démocratiques (incompatibles avec l'inégalité de la répartition du pouvoir politique) et les idéaux libéraux (incompatibles avec le primat de la volonté générale sur les volontés individuelles). La monarchie est la seule façon cohérente d'institutionnaliser l'unité de l'intérêt public : tout État suppose une noblesse d'État ainsi qu'une unité de pouvoir qui est par définition de forme monarchique, même en l'absence d'un roi. « L'inégalité de pouvoir, comme l'écrivait Raymond Aron cent cinquante ans après Bonald, est liée à l'essence de la vie sociale » ; « il n'y a pas de pouvoir qui ne comporte un homme au sommet »⁴⁶.

Si la prise en charge de l'intérêt public par un pouvoir institué implique à elle seule une inégalité hiérarchique sans laquelle la société ne peut se constituer, il faut dénoncer l'idée des droits de l'homme comme le rêve d'une société apolitique, qui ne connaîtrait d'autres normes que celles du

droit privé, des échanges et des contrats. Ce rêve d'une société apolitique apparaît jusque dans le contenu soi-disant politique de la Déclaration des droits de l'homme, à savoir dans l'affirmation de la souveraineté du peuple. « Appeler le peuple, et tout le peuple, à l'exercice même du pouvoir », c'est en effet appeler la masse des intérêts privés à exercer le pouvoir public : « Alors l'état privé fait irruption dans l'état public. » L'égalité démocratique revendiquée par les droits de l'homme revient à la demande d'une indistinction du privé et du public, autrement dit d'une abolition du pouvoir étatique ; la démocratie, qui « anéantit » le pouvoir « dans la famille par le divorce », le détruit « dans l'État, en en faisant une commission révocable à la volonté du peuple, en lui ôtant ainsi toute unité, toute perpétuité, toute régularité de succession »⁴⁷. Car le « peuple souverain » n'est pas le nom d'un détenteur d'une fonction publique ; il se ramène à un agrégat confus d'intérêts privés.

Ici se présente une difficulté sérieuse : la souveraineté du peuple est le pouvoir de tous sur chacun. Mais tous les hommes sont par nature tout à fait indépendants les uns des autres, et c'est dans cette indépendance mutuelle et absolue que consiste la dignité de l'homme et cette égalité dont nous sommes si jaloux. Nul homme n'a donc naturellement ni pouvoir ni autorité sur ses semblables. [...] Mais si nul homme n'a pouvoir sur son semblable, deux hommes, dix hommes, mille hommes, un peuple entier n'en ont pas davantage, car le peuple est un être de raison, et quand je cherche le peuple, je ne vois que des individus isolés les uns des autres, sans lien ni cohésion entre eux. En rapprochant des individus pour exercer quelque acte de souveraineté populaire, vous ne rapprochez que des hommes sans pouvoir aucun sur leurs semblables ; vous ne réunissez que des nullités, des *néants* de pouvoir, et toutes ces nullités, quel que soit leur nombre, ne font pas plus une réalité de pouvoir que des millions de zéros mis au bout les uns des autres ne font un chiffre positif. Que devient alors la souveraineté du peuple, et sur quoi et sur quoi peut-elle s'exercer ? Qu'est-ce que ce colosse de souveraineté qui se fond dans ses assemblées et se réduit à l'omnipotence d'une majorité de quelques voix, d'une voix peut-être ? C'est dans le nombre, dites-vous, que la souveraineté réside ; je vous entends : c'est dans la force numérique, voulez-vous dire ; mais le pouvoir, qui n'a de principe que la force, est la tyrannie, et l'obéissance, qui n'a de principe que la contrainte, est l'esclavage⁴⁸.

Ce qui apparaît ici est l'inconsistance interne de l'idée des droits de l'homme : l'égalité de droit des individus implique et exclut simultanément la souveraineté du peuple, puisqu'elle proclame le droit de tous à être souverain mais soustrait le droit de chacun au pouvoir d'État. Ce paradoxe montre l'impossibilité de déduire l'institution du pouvoir souverain à partir de l'individu. En tant qu'elle est le régime des droits de l'homme, la république se définit, au rebours de ce que croyait Rousseau, par l'absence de volonté générale :

Dans la république, la société n'est plus un corps général, mais une réunion d'individus : comme la volonté générale n'est plus qu'une somme de volontés particulières, la conservation générale, qui est son objet, n'est plus que le bonheur individuel ; et l'on voit en effet le bien-être physique de l'homme compenser quelquefois dans les républiques sa dégradation morale, et le sacrifice de sa liberté sociale : tout s'y *individualise*, tout s'y rétrécit et s'y concentre dans la vie présente ; le présent est tout pour elles ; elles n'ont pas d'avenir⁴⁹.

En transcrivant l'argumentation de Bonald dans un langage qui n'est pas le sien, mais qui n'en trahit pas l'intention, on pourrait dire que l'idée des droits de l'homme fait apparaître l'individualisme comme le point d'unité du libéralisme et de la démocratie, mais aussi comme leur point de décomposition. L'idée des droits de l'homme montre que libéralisme et démocratie s'appellent l'un l'autre, comme deux formes d'un même droit de l'individu à l'autonomie. Mais elle fait aussi apparaître l'antagonisme du libéralisme et de la démocratie (puisque le pouvoir de tous sur chacun, qui définit la démocratie, est une violation du droit de chacun contre tous, qui définit le libéralisme). Elle suggère du même coup que cette contradiction est interne à la conception individualiste du droit, qui rend impensable le primat du pouvoir unitaire de l'État sur la diversité des intérêts de la société. Le cours de la Révolution française a fait éclater cette contradiction à propos du droit de propriété :

Le nouvel ordre de choses avait ses premiers et ses seconds comme l'ancien, comme tout ordre quelconque ; car l'ordre entre les hommes n'est autre chose que l'art de faire passer les uns avant les autres, afin que tous puissent arriver à temps. Les plus diligents ou les plus heureux, comblés d'honneurs et de biens, ne manquaient pas de proclamer à haute voix pour la conservation de leurs avantages, ou même d'écrire jusque sur les murs l'article dernier des *droits de l'homme* : « La propriété est un droit inviolable et sacré » ; mais les derniers venus à la distribution leur répondaient par l'article premier : « Les hommes naissent et demeurent libres et égaux en droits. » Si la *propriété était un droit*, selon le dernier article, l'égalité de droit, consacrée dans le premier, emportait l'égalité de propriété⁵⁰.

Les droits de l'homme, note Bonald, sont des « oracles à double sens » : l'égalité de droit des individus peut s'interpréter aussi bien comme l'affirmation du libre droit de la propriété individuelle – auquel cas les droits de l'homme se réalisent dans la liberté du marché – que comme la revendication d'une égalité effective des ressources de la liberté – auquel cas les droits de l'homme se réalisent dans la démocratie terroriste des Jacobins, voire dans le communisme de leurs successeurs babouvistes. La Révolution française fut l'expérience de cette ambiguïté : « Il n'y a pas un

principe politique posé en 1789, dont une dialectique rigoureuse ne fût sortir toute la révolution⁵¹. » Le sens des droits de l'homme s'est manifesté dans leurs conséquences politiques, « et si cette *Déclaration* fut compromise pour avoir été placée à la tête de la constitution de 1789, mise pour préliminaire à la constitution de 1793, elle fut à jamais déshonorée » :

Enfin, après de longues et sanglantes erreurs, on comprit qu'il fallait parler à l'homme un peu moins de ses droits, un peu plus de ses devoirs. Les *droits de l'homme* tombèrent en désuétude, et furent abandonnés aux démagogues de province ; ce ne fut que de loin en loin, et à la veille des crises révolutionnaires, qu'on entendit retentir, dans l'arène législative, ces mots effrayants, *les droits de l'homme*, signal de désolation et de mort, tels que ces coups de canon qui partent, à longs intervalles, d'un vaisseau en *perdition*⁵².

Inégalité instituée, inégalité désinstituée

À suivre Bonald, l'idée des droits de l'homme méconnaît le primat des droits de la société (ou des devoirs de la solidarité sociale) sur les droits des individus ; elle est réfutée par l'inégalité des capacités qui est constitutive de l'ordre social (par la division du travail et la diversité des héritages) et politique (par la dissymétrie de la relation de commandement). Ces deux critiques convergent en une troisième : l'inégalité sociale et politique étant inévitable, l'idée des droits de l'homme aggrave cette inégalité en lui ajoutant la surcharge symbolique d'un fantasme égalitaire qui la délégitime et en intensifie la violence. Ce point s'illustre d'abord d'un trait psychologique :

Un des plus grands maux qu'ait fait à l'État et à la famille la révolution a été d'inspirer l'ambition des places et des honneurs, disons mieux, la fureur de sortir de leur condition, à une foule d'individus, heureux jusque-là dans la vie privée, tourmentés aujourd'hui par des désirs, que la loi d'admissibilité générale ne leur donne ni les moyens ni l'occasion de satisfaire, et ainsi d'avoir encombré toutes les carrières de médiocrités mécontentes⁵³.

Le mal est plus profond encore : le primat des droits est incapable de faire sa place au seul correctif possible de l'inégalité du pouvoir, qui est dans l'inégalité des devoirs. La vérité sociologique la plus générale est que « la société n'est que le rapport de la force à la faiblesse⁵⁴ ». Or, pour être un rapport social, ce « rapport de la force à la faiblesse » ne doit en aucun cas être un rapport de force. Le sens de la hiérarchie politiquement instituée est précisément d'empêcher l'inégalité des forces de virer à la violence et de lester la supériorité sociale par un surplus d'obligations. La fonction de la hiérarchie est d'arracher l'inégalité à la domination pour la convertir en service, conformément à la leçon du Christ qui « va bien plus loin que les partisans les plus outrés de l'égalité, puisque, loin de prêcher l'égalité entre les grands et les petits, il donne à ces derniers la supériorité, lorsqu'après avoir appris au monde que tout pouvoir n'est qu'un service, il demande “quel est le plus grand de celui qui sert ou de celui qui est servi ?”⁵⁵ ».

Puisque toute société est inégalitaire, il serait faux d'opposer monarchie et démocratie comme le régime de l'inégalité et le régime de l'égalité. Elles

s'opposent plutôt comme deux régimes de l'inégalité, que nous pourrions nommer le régime de l'inégalité instituée et celui de l'inégalité désinstituée⁵⁶. Dans le système de la monarchie héréditaire, l'inégalité est organisée par la loi et fondée sur elle, selon une hiérarchie de services où les privilégiés « ne sont élevés, par leur rang et leur fortune, au-dessus des autres que pour les servir ». La noblesse correspond alors à une fonction politique : Bonald refuse qu'on la confonde avec le patriciat ou l'aristocratie, car, souligne-t-il, « la noblesse sert le pouvoir » mais ne l'exerce pas⁵⁷. Ce régime est essentiellement pacifique, puisque la désignation du souverain par la loi (et non par l'élection) soustrait sa position à la compétition et permet que la vie politique ait pour objet le bien commun plutôt que la conquête du pouvoir. Quant à la noblesse, elle n'exige l'hérédité qu'à titre fonctionnel : il appartient à sa définition qu'elle soit ouverte au mérite, de façon à ce que les individus et les familles puissent travailler à leur ascension sociale. La revendication d'égalité des libertés se trouve ainsi satisfaite autant qu'elle peut l'être dans les conditions de la division du travail politique.

Il n'y a en réalité pas plus d'égalité sous la proclamation de l'égalité des droits qu'il n'y en a dans une société d'ordres ouverte à l'ascension sociale. Tant que l'héritage, la famille et la propriété ne sont pas abolis, l'égalité des droits ne peut rien changer à l'inégalité des naissances ; sa seule conséquence est que l'inégalité du pouvoir n'est plus contrebalancée par une hiérarchie des devoirs. La désinstitution de l'inégalité n'institue pas l'égalité : elle ne fait que donner à l'inégalité la forme d'un pur rapport de force où la supériorité sera d'autant plus dure qu'elle sera uniquement économique. La vérité de l'égalité des droits est dans un retour à la guerre de tous contre tous qui définit l'univers des relations commerciales. Abandonnés par leur égalité juridique au seul jeu de l'affrontement économique de leurs forces, les hommes mènent dans le cadre des « droits de l'homme » la guerre sans merci des intérêts individuels. Bonald s'inquiète, dès 1796, du surgissement d'un régime social qui pousse les inégalités au-delà du supportable en produisant une masse de prolétaires urbains, dépourvus des vertus des sociétés d'agriculteurs, déshumanisés par leurs conditions de travail dans les manufactures, et livrés « à la faim et au désespoir »⁵⁸.

Mais cette critique de la violence de la société des droits individuels, menée à partir d'une vision fictive de la société d'ordres de l'Ancien Régime, a quelque chose de paradoxal : la dénonciation de l'égoïsme des droits au nom d'une morale des devoirs ne s'y accompagne pas de la revendication d'une sanction juridique ou politique applicable aux pouvoirs qui font défaut à leurs devoirs. Car il est dans la nature du privilège qu'aucune contrainte légale ne le force à s'exercer dans le sens du devoir : dans son plaidoyer contre le divorce, qu'il dénonce comme une « oppression », Bonald ne laisse pas d'autre recours aux épouses, en cas de violences conjugales, que la retraite dans un couvent⁵⁹ – comme si la critique des violences de l'égalité démocratique suffisait à légitimer l'absence de recours légal contre les violences de l'ordre hiérarchique !

Ce paradoxe se redouble de l'instabilité de l'antithèse entre droits et devoirs. Car l'opposition entre une conception purement immanente du droit, qui fonde celui-ci sur le contrat entre individus libres, et une position théologique qui soutient que les hommes n'ont de devoirs envers autrui qu'en vertu de leurs devoirs envers Dieu, ne suffit pas à comprendre pourquoi les devoirs de chacun envers autrui ne peuvent pas être requalifiés en termes de droits qu'autrui aurait sur chacun. Pour faire l'éloge du christianisme, Bonald écrit que celui-ci « a rendu à la nature humaine ses justes droits⁶⁰ » : cette retranscription du devoir envers Dieu en droits inhérents à la nature humaine ne pourrait-elle pas être étendue à une réévaluation des droits de l'homme ? Ce fut justement un des mouvements d'une partie de la pensée catholique thomiste, au cours du xx^e siècle, que de récuser les critiques des droits de l'homme menées par le traditionalisme catholique du xix^e siècle et de leur opposer que la reconnaissance d'une loi naturelle d'origine divine obligeait à reconnaître les droits naturels de ceux qui en sont les destinataires⁶¹.

Joseph de Maistre : l'historicisation providentialiste du droit

Si les principaux thèmes de la critique bonaldienne des droits de l'homme se retrouvent chez Maistre, la pensée politique de ce dernier n'a cependant pas la stabilité de celle de Bonald, qui tout au long de son œuvre n'a fait qu'affiner une même description de l'ordre naturel des sociétés. Bien qu'il pense comme Bonald que la monarchie est le régime politique normal de toute société, Maistre n'en conclut pas à l'existence d'une forme unique de la monarchie qui serait le but de l'ensemble du développement historique. Ce qui est identique d'une société à l'autre, et constitue à ce titre une « loi naturelle », c'est la nécessité d'un pouvoir souverain unitaire dont les décisions soient irrésistibles : cette nécessité fait de la monarchie le meilleur régime. Mais elle n'en fixe pas pour autant la forme constitutionnelle et elle n'en fait pas le seul régime légitime. Si l'unité du pouvoir souverain est universellement inscrite dans l'essence même de la relation politique, les formes de la souveraineté, elles, sont relatives aux circonstances et à l'histoire : « Comme mille événements peuvent changer les rapports d'un peuple, non seulement différents gouvernements peuvent être bons à divers peuples, mais au même peuple en différents temps⁶². »

Le droit de Dieu que Maistre oppose aux droits de l'homme est bien, comme chez Bonald, le droit de la monarchie – en laquelle Maistre voit la forme adéquate, ou authentique, de la souveraineté. Mais, plus proche en ce point de Burke que de Bonald, Maistre pense ce droit comme un droit historique, lié à l'identité culturelle de la nation dont le souverain est en charge. La critique des droits de l'homme est ainsi menée à la fois au nom de l'irrésistibilité du droit divin de la souveraineté et au nom de l'irréductibilité des identités nationales. Dans les ouvrages que Maistre rédige dans les années 1794-1797, ces deux principes de la critique semblent simplement converger. Il s'avère pourtant que cette convergence abrite une divergence possible. La thèse de l'homologie de la monarchie et du catholicisme, qu'il partage avec Bonald, conduit Maistre à soutenir en 1819, dans *Du pape*, que le pape est infaillible dans l'ordre spirituel comme les souverains sont irrésistibles dans l'ordre politique. Les droits de Dieu s'incarnent ainsi dans trois types de droits divins : ceux du souverain, ceux de l'âme nationale, ceux de l'Église et de son chef. Ces différents droits

s'opposent de front aux droits de l'homme ; mais leur compatibilité réciproque n'est pas garantie par là.

Les droits de la souveraineté contre les droits de l'homme

Ce qui fait selon Maistre l'horreur de la Révolution française n'est pas tant l'intensité de sa violence que la destruction de ce que nous nommerions l'« ordre symbolique » de la société : « Il n'y a plus de coutume ; il n'y a plus de maître ; l'esprit de chaque homme est à lui. La philosophie ayant rongé le ciment qui unissait les hommes, il n'y a plus d'agréations morales⁶³. » La gravité de l'événement est dans le triomphe de ce que Maistre fut sans doute le premier à nommer l'« individualisme⁶⁴ ». Si Maistre peut estimer en 1818 que « la Révolution est bien plus terrible que du temps de Robespierre⁶⁵ », c'est que la société bourgeoise de la Restauration, vouée à l'égoïsme de l'industrie et du commerce, ne fait qu'approfondir la déliaison sociale dont la Déclaration de 1789 a fourni les mots d'ordre.

Le premier moment de la critique des droits de l'homme est la justification, contre l'idée révolutionnaire d'un droit de « résistance à l'oppression », du droit sacré de la souveraineté. Le manuscrit qu'il rédige sur la souveraineté dans les années 1794-1795 et les premières pages de *Du pape* partent d'une même définition de la souveraineté :

Toute espèce de souveraineté est absolue de sa nature ; qu'on la place sur une ou plusieurs têtes, qu'on divise, qu'on organise les pouvoirs comme on voudra : il y aura toujours, en dernière analyse, un pouvoir absolu qui pourra faire le mal impunément, qui sera donc *despotique* sous ce point de vue, dans toute la force du terme⁶⁶.

L'infailibilité dans l'ordre spirituel, et la *souveraineté* dans l'ordre temporel, sont deux mots parfaitement synonymes. L'un et l'autre expriment cette haute puissance qui les domine toutes, dont toutes les autres dérivent, qui gouverne et n'est pas gouvernée, qui juge et n'est pas jugée. Quand nous disons que *l'Église* est *infaillible*, nous ne demandons pour elle, il est bien essentiel de l'observer, aucun privilège particulier, nous demandons seulement qu'elle jouisse du droit commun à toutes les souverainetés possibles qui toutes agissent nécessairement comme infailibles : car tout gouvernement est absolu ; et du moment où l'on peut lui résister sous prétexte d'erreur ou d'injustice, il n'existe plus⁶⁷.

Quoique ces définitions s'appliquent à tous les régimes, elles impliquent que, dans les faits, la souveraineté « ne peut être exercée que par un organe

unique : la diviser, c'est la détruire⁶⁸ ». Seule la monarchie donne à la souveraineté sa forme adéquate, en lui conférant la claire identité d'un souverain dont le pouvoir, légitimé par les lois fondamentales qui le désignent, est en même temps la source légitime des lois. Car le pouvoir absolu du souverain n'est pas un pouvoir arbitraire : son pouvoir est le pouvoir de la loi, dans tous les sens de cette expression. Le souverain, qui tient son pouvoir de la loi qui l'a institué souverain, est le pouvoir donnant la loi ; il est de ce fait pouvoir donné à la loi, y compris celle qui le légitime.

Nier le droit du souverain équivaut dès lors à nier la souveraineté du droit. Cela ne signifie pas que le pouvoir souverain est toujours juste, mais que l'injustice de la loi ne saurait être l'argument d'un « *droit de résistance* » instituant en principe la guerre civile permanente. Celui qui prétend fonder la résistance sur un « droit naturel » ou une « loi naturelle » dont chacun serait le libre interprète sacrifie l'ordre du droit à une représentation qui n'offre ni « idée fixe » ni « règle déterminée »⁶⁹. À supposer même que la notion de « droit naturel » ait un sens, il serait de toute façon absurde de lui donner la valeur d'un droit positif qui pourrait être opposé au droit positif existant : une révolte reste un acte de violence, quel que soit le bien-fondé de ses motifs ; elle ne peut jamais être l'exercice d'un droit. La « révolte légale », inscrite comme un droit dans la Déclaration de 1789, est une contradiction dans les termes : la loi ne peut pas contenir l'autorisation de sa propre violation.

Les « droits de l'homme » ne sont donc pas des « droits » : la Déclaration de 1789 n'est qu'une « mosaïque ridicule » de revendications qui n'ont aucun contenu légalement déterminé ou déterminable, ce pourquoi elle fut l'objet, à l'Assemblée, de discussions « interminables », où chacun marquait sa divergence, au point que ce ne fut que « par lassitude, par impuissance physique de disputer plus longtemps, qu'on nous donna cette œuvre de collègue »⁷⁰. À la lumière des notions vagues qui soutiennent ce texte composite, toute loi est susceptible d'être dénoncée comme une violation des droits de l'homme. À l'idée de droits sans autorisation, Maistre oppose qu'il n'est pas d'autres droits que ceux dont la loi détermine l'exercice :

Ainsi, lorsque les funestes écoliers qui s'intitulèrent *Assemblée constituante* écrivirent à la tête de leur ridicule constitution une déclaration des *DROITS de l'homme*, ils n'écrivirent réellement

qu'une thèse où tout était à prouver. Ils donnèrent des Droits pour des Principes premiers, tandis qu'un Droit ne peut être qu'une conséquence ; c'est-à-dire, le Corollaire d'une Loi antérieure ; en sorte qu'à la suite de chacun de ces mémorables articles, tout philosophe est admis à écrire « Prouvez »⁷¹.

Cette proposition n'exclut cependant pas l'existence de droits constitutionnels que le pouvoir souverain doit respecter. Que la souveraineté soit en droit irrésistible ne signifie pas qu'elle peut tout ; cela signifie que « dans son cercle de légitimité, tracé par les lois fondamentales de chaque pays, elle est toujours et partout absolue, sans que personne ait le droit de lui dire qu'elle est injuste ou trompée⁷² ». Cette thèse suppose précisément que le pouvoir souverain soit réglé par des lois fondamentales dont le caractère divin s'établit de ce qu'elles ne sont pas l'œuvre des hommes mais le résultat des circonstances et de l'histoire qui leur donne l'autorité du temps⁷³.

Le point décisif est ici qu'une constitution n'est pas une déclaration de principes moraux, mais l'ajustement réciproque d'une situation (géographique, économique, etc.), d'un ensemble de besoins, d'un corps de traditions (religieuses ou morales) et de qualités nationales qui forment une communauté politique⁷⁴. Une constitution est d'abord le « mode d'existence politique » d'une nation ; elle n'est que secondairement le groupe des lois écrites qui suivent ce mode d'existence sans pouvoir jamais l'explicitier pleinement et encore moins le créer⁷⁵.

On pourrait s'étonner ici du renversement qui s'opère au cours de l'argumentation maistrienne : l'argument initial, qu'un droit n'est que le corollaire d'une loi voulue par le souverain, glisse dans la proposition inverse qu'une loi ne peut être que la déclaration d'un droit antérieur, inscrit dans la « constitution naturelle » de la nation⁷⁶. On comprend certes que les droits de cette constitution naturelle, c'est-à-dire historique, ne sont que les corollaires d'une loi voulue par le législateur divin, le souverain des souverains. Il reste cependant que l'idée d'une constitution naturelle emporte avec elle l'idée de droits naturels que le souverain doit respecter : n'y a-t-il pas là une base pour la revendication d'un droit de résistance ? La thèse qu'aucun pouvoir humain ne tient son droit de lui-même et que tout droit se fonde, en dernière instance, sur l'obligation morale de l'obéissance

à Dieu, n'a-t-elle pas pour contrepartie un droit du sujet à ce que le souverain respecte ses obligations ?

Maistre écrit qu'en Europe « l'origine *divine* de la souveraineté » a pour corrélat « le droit *divin* des peuples »⁷⁷. Mais, ainsi qu'il s'en explique dans une lettre :

Les peuples ont des droits, mais non celui de les faire valoir, ou d'en punir la violation par la force ; comme un fils a certainement le *droit* de n'être pas maltraité injustement par son père, sans que pour cela il s'ensuive que, si son père lui donne un soufflet uniquement pour se divertir, il ait *droit* de le restituer⁷⁸.

Il y aurait une dissymétrie entre le droit moral du sujet et le droit légal du souverain : tandis que le droit du sujet n'est que moral, sans portée juridique, le droit du souverain est à la fois légal (puisque la volonté souveraine est le critère de la légalité) et moral (puisque l'obéissance au souverain procède du devoir d'obéissance à Dieu, qui a voulu qu'il y ait un ordre légal hors duquel, si imparfait soit-il, aucune justice n'est possible). Il est donc exclu d'accorder, comme un symétrique au droit absolu de l'exercice légitime de la souveraineté, l'existence d'un droit de résistance à l'exercice illégitime de la souveraineté : « Contre notre légitime souverain, fût-il même un Néron, nous n'avons d'autre droit que celui de nous laisser couper la tête, en disant respectueusement la vérité⁷⁹. »

Sans doute faut-il souligner que la règle « de l'obéissance passive ou de la non-résistance » ne commande pas d'accomplir toutes les volontés du souverain, mais de ne pas utiliser la violence pour s'y opposer. La règle qui interdit d'agir contre le souverain n'oblige pas à agir avec lui lorsqu'il viole le droit : le sujet garde la possibilité d'opposer au souverain son inertie (par exemple en n'exécutant pas un ordre)⁸⁰. Aussi Maistre souligne-t-il qu'en posant que « pour aucune raison imaginable, il n'est permis de résister à l'autorité », il va « sans dire » qu'on « exclut toujours le cas où le souverain commanderait le crime »⁸¹. Maistre n'ignore d'ailleurs pas les nuances qu'il est possible d'introduire dans la notion de résistance : un de ses manuscrits fait usage de la différence entre résistance (désobéissance active mais non violente), révolte (désobéissance violente), renversement du souverain (sans changement de la constitution) et révolution (renversement de la constitution)⁸². Ses textes publiés rejettent cependant ces distinctions

comme négligeables. Au contraire de Burke, qui admettait des formes de résistance légale, Maistre s'en tient à une alternative radicale : « Il n'y a point de milieu : il faut nier le gouvernement, ou s'y soumettre⁸³. » La résistance modérée n'est qu'un faux-fuyant : toute résistance active se situe dans l'horizon d'un droit de révolution qu'elle doit implicitement admettre comme son principe de légitimation. « On a bientôt dit : *“Il faut des lois fondamentales, il faut une constitution.”* Mais qui les établira ces lois fondamentales, et qui les fera exécuter ? Le corps ou l'individu qui en aurait la force serait souverain, puisqu'il serait plus fort que le souverain ; de sorte que, par l'acte même de l'établissement, il le détrônerait⁸⁴. »

Les droits de la nation contre les droits de l'homme

De ce que la « constitution naturelle » d'un État se confond pour finir avec le « caractère de la nation »⁸⁵, il suit que chaque nation, dans sa singularité, est voulue par Dieu. On ne peut dissocier le pouvoir souverain de l'identité nationale qui lui donne sa forme, sa légitimité historique et sa « mission⁸⁶ ». Par là s'avère une fois de plus l'irréalité des droits de l'homme – irréalité accrue par l'article 3 de la Déclaration de 1789, qui prononce que « le principe de toute souveraineté réside essentiellement dans la nation ». Car la « nation » invoquée par la Déclaration n'est précisément pas une nation, c'est-à-dire un caractère national irréductible aux autres, mais une association d'individus sans identité nationale, dont les droits sont définis par leur seule humanité abstraite. En donnant à l'association des purs individus le nom de « nation », la Déclaration de 1789 avoue le fondement réel du lien social au moment même où elle le dénie : que la communauté des individus pourvus de droits universels reçoive le nom de nation prouve que la réalité de cette communauté n'est pas fondée sur les « droits de l'homme », mais bien sur une histoire nationale qui l'a précédée et formée. Les « hommes » auxquels se réfèrent les Déclarations de 1789 et 1793 ne sont en réalité que les *membres d'une nation*, laquelle est le seul lieu d'existence de leurs droits :

« À la tête de leurs volumineux travaux, on lit une Déclaration des *Droits de l'HOMME et du Citoyen*. S'ils avaient dit *Les droits du Citoyen*, ou de *l'homme-citoyen*, je les comprendrais encore ; mais j'avoue que l'HOMME, distingué du Citoyen, est un être que je ne connais pas du tout. J'ai vu, dans le cours de ma vie, des Français, des Anglais, des Italiens, des Allemands, des Russes, etc. : j'ai même appris dans un livre célèbre, *qu'on peut être Persan*. Mais je n'ai jamais vu *l'Homme*, s'il a des *Droits*, je m'en moque ; jamais nous ne devons vivre ensemble : qu'il aille les exercer dans les espaces imaginaires⁸⁷.

Burke avait objecté aux révolutionnaires que les droits de l'homme, pour ne pas rester « métaphysiques », devaient être incorporés dans des droits politiques et historiques où ils perdaient toute existence distincte. Maistre refuse jusqu'à la distinction « métaphysique » de l'homme et du citoyen. Les « droits du citoyen » ne sont pas la « réfraction » des « droits des hommes » : ils sont l'unique réalité par rapport à laquelle les « droits de

l'homme » ne sont qu'un mirage, l'image spectrale d'un « homme » sans qualités qui se serait dissocié du « citoyen » qui est son corps. À cette fantasmagorie, il faut opposer que les « droits des peuples » ne peuvent être que les droits des nations, saisies dans la singularité de leur identité, au sens où une nation est une « âme générale qui doit, à travers les siècles et un nombre infini de générations, subsister d'une manière sensible et distinguer un peuple de tous les autres »⁸⁸.

Cette « âme générale » ne peut pas résulter d'une association volontaire : un contrat entre individus sans affiliations ne peut rendre compte ni de l'unité spirituelle ni de la continuité historique qui caractérisent la nation. Celle-ci précède toujours les individus qui la composent : elle n'est pas le résultat de leur accord, mais la tradition qui les porte. C'est pourquoi sa réalité n'est pas dans le peuple, mais dans les « hautes classes » qui assurent la transmission de l'héritage culturel et des « principes conservateurs »⁸⁹. Face à cela, la nation souveraine invoquée par la Déclaration de 1789 est une fiction mensongère, destinée à fournir l'alibi d'une politique de puissance impérialiste, méprisante de la pluralité des nations, de leur indépendance et de leurs droits. Les véritables « idées nationales » furent incarnées par les luttes contre l'impérialisme français, à l'exemple de l'insurrection espagnole, animée par la volonté de défendre l'identité religieuse de la nation⁹⁰.

Que la révolution française ait débouché dans les guerres de l'Empire n'est pas un fait contingent : les droits de l'homme ne pouvaient pas avoir d'autre réalisation que la guerre sans merci du parti des « droits de l'homme » contre le parti des ennemis du genre humain – ce que Maistre nomme une « *guerre civile du genre humain* »⁹¹. Mais cette guerre civile universelle était menée en fait par la nation qui revendiquait comme sa propriété les droits universels qu'elle avait déclarés en son nom propre. L'horizon réel des droits de l'homme était ainsi le projet impérialiste d'une « monarchie universelle »⁹². Maistre, qui s'était exclamé en 1793, devant le spectacle des sauvageries sanglantes et obscènes des foules parisiennes : « Voilà les *droits de l'homme* »⁹³, pousse le même cri en 1807 lorsqu'il décrit l'horreur de la bataille d'Eylau : « Voilà *les droits de l'homme*, si bien esquissés par les avocats de Paris en 1790 et très heureusement sanctionnés dans la Pologne prussienne et ailleurs »⁹⁴. » C'est que les droits de l'homme

sont la négation du « *droit des gens* », c'est-à-dire du « droit public » européen qui, avant la Révolution, se fondait sur l'équilibre des puissances⁹⁵. Ils sont incompatibles avec la reconnaissance pacifique des souverainetés étrangères, dont la Déclaration de 1789 nie explicitement la légitimité en prononçant que « toute Société dans laquelle la garantie des Droits n'est pas assurée [...] n'a point de Constitution » (article 16).

Sans doute faut-il rappeler ici que le refus des droits de l'homme s'enracine chez Maistre dans les deux expériences qui l'ont conduit dans le camp de la contre-Révolution : l'invasion de la Savoie par les troupes françaises et la politique de nationalisation de l'Église menée en France à la suite de la « Constitution civile du clergé » de 1790. Sujet du royaume de Piémont-Sardaigne auquel appartenait Chambéry où il était magistrat, Maistre n'a expérimenté directement la Révolution qu'à l'occasion de l'arrivée des troupes françaises en septembre 1792. Il gagna d'abord Turin où se trouvait la cour de son roi ; un bref retour en Savoie, au début de l'année 1793, le convainquit de s'exiler définitivement. Ainsi qu'il le raconta, « il fallait voir fermer les églises, chasser les prêtres, promener en public et poignarder le portrait du Roi ; il fallait entendre chanter l'air de *la Marseillaise* à l'élévation (je l'ai entendu) ; les fibres de mon cœur ne furent pas assez robustes pour supporter tout cela⁹⁶ ».

À la violence de la sécularisation s'ajoutait le scandale d'une politique d'annexion qui violait les principes du droit : la loi du 25 brumaire an 3 (15 novembre 1794) déclara émigrés tous les Savoyards ayant quitté la Savoie après le 1^{er} août 1792 et n'y étant pas rentrés au 27 janvier 1793. Cette loi, confirmée sous l'Empire, nationalisait après coup des non-Français qui avaient fui devant une armée étrangère pour suivre leur souverain : punir comme « émigrés » des gens « sortis de Savoie cinquante-deux jours avant la conquête et quatre mois avant la réunion à la France », s'indigna Maistre, revenait à violer un des premiers principes du droit, qui est « que nul n'est coupable s'il n'a violé une loi, et que nulle loi ne peut avoir d'effet rétroactif »⁹⁷. Les droits de l'homme servaient ainsi d'alibi à la double négation des droits de ceux qui voulaient rester catholiques romains et ne reconnaissaient pas la Constitution civile du clergé, et des droits de ceux qui voulaient rester sujets de leur souverain et ne pas devenir citoyens français. Le principe d'un droit illimité autorisait le mépris des droits effectifs.

Mais que pouvait être, *a contrario*, le respect des droits effectifs des nations à l'aune de la maxime que « jamais souverain n'est obligé de rendre raison à son sujet, ou bien toute société est dissoute⁹⁸ » ? L'application de cette maxime par les souverains eux-mêmes ne pouvait conduire qu'au désastre, du moment que les « sujets » ne désignaient plus les individus isolés mais les nations dans leur identité collective. Maistre fut désolé par le congrès de Vienne, où il vit la consécration du divorce de la cause monarchique et de la cause nationale : « jamais les nations n'ont été plus méprisées, foulées aux pieds d'une manière plus irritante pour elles », s'indigna-t-il ; « les souverains ont assisté au Congrès, ou pour mieux dire, ils l'ont formé [...]. Malheureusement *les nations n'ont point été convoquées* »⁹⁹. Or la définition même du droit divin de la souveraineté est solidaire du principe de l'indépendance nationale. Maistre ne cesse de dire qu'« aucune nation n'est destinée par la nature à être sujette d'une autre » et que « le plus grand malheur pour une nation, c'est d'obéir à une autre »¹⁰⁰. Mais le paradoxe qui surgit alors est que le droit des identités nationales oblige à reconnaître que la souveraineté du peuple est vraie « en un certain sens¹⁰¹ », dans la mesure où elle désigne le droit de chaque nation à ne pas être soumise à une autre nation et à trouver dans son souverain une image de son propre caractère. « La plus grande des fautes » pour un souverain, écrit Maistre, est de « manquer de respect à sa nation » ; « un roi, qui désespère sa nation et déplaît à tout le monde, n'a-t-il pas tort en cela même ? »¹⁰².

Les droits de l'Église contre les droits de l'homme

La défense simultanée des droits du souverain et des identités nationales a pour centre de convergence l'« entrelacement de la politique et de la religion ». La fusion de la politique et de la religion en une unique « foi politique », qui anéantit les opinions individuelles sous les « dogmes nationaux », est le principe de l'homogénéité spirituelle qui fait de la nation une « âme générale » se développant à partir d'un « germe » unique¹⁰³. Cette homogénéité, à son tour, est ce qui assure à la fois l'obéissance des sujets au souverain et la fidélité du souverain aux lois fondamentales. L'existence d'une religion commune qui unit le souverain et ses sujets, et qui induit la sacralité du droit politique fondamental, est l'authentique garantie du respect des lois par le souverain – respect que les droits de l'homme et le droit de résistance sont incapables d'assurer, puisqu'ils désacralisent les lois et les soumettent au bon plaisir du plus instable et du plus capricieux des souverains, le peuple.

L'homogénéité religieuse de la nation requiert une religion d'autorité, qui élimine le « jugement particulier de l'individu » et la « discussion » au profit de l'intangibilité des dogmes et de l'infaillibilité du chef de l'Église¹⁰⁴. Seul le catholicisme répond selon Maistre à ce critère, puisqu'il « est une monarchie » qui a la « suprématie du pape » pour « dogme capital »¹⁰⁵. Alors que le protestantisme – dont Maistre n'hésite pas à écrire qu'il est politiquement inférieur à l'islam¹⁰⁶ – n'est rien d'autre que la dissolution individualiste du christianisme, le catholicisme est la seule religion qui allie la cohérence des dogmes à la cohérence de la hiérarchie, en incarnant l'unité de l'Église dans l'unicité de son chef. C'est ainsi que, même d'un point de vue athée, le catholicisme est la meilleure religion qu'un État puisse souhaiter : « Si j'étais athée et souverain, Monseigneur, je déclarerais le Pape infaillible par édit public, pour l'établissement et la sûreté de la paix dans mes États. En effet, il peut y avoir quelques raisons de se battre, de s'égorger même, pour des vérités ; mais pour des fables, il n'y aurait pas de plus grande duperie¹⁰⁷. »

La faiblesse de ce paradoxe réside cependant dans sa force même : en ce qu'il ne vaut que pour l'athée qui tient la religion et la vérité pour

indifférentes. Or l'intensité de la foi, qui seule permet la fusion du patriotisme et de la religion, exclut ce type d'indifférentisme. À preuve le fait que, lorsqu'il plaide théologiquement (et non plus politiquement) pour le catholicisme, Maistre pose en maxime qu'« un honnête homme doit changer de religion dès qu'il aperçoit la fausseté de la sienne et la vérité d'une autre » et réclame en conséquence que l'Église catholique soit tolérée en Russie¹⁰⁸. Les droits de la religion sont alors ceux de la conscience, qui oblige à répudier les « préjugés nationaux »¹⁰⁹.

La critique théologico-politique de l'individualisme des droits de l'homme prend dès lors une tournure assez contradictoire. Les droits de l'individu sont récusés au nom des droits de la monarchie spirituelle de l'Église, qui est justifiée par son homologie avec la monarchie politique. Mais les droits de la monarchie spirituelle peuvent se dissocier des droits de l'unité nationale et être opposés aux droits de la souveraineté temporelle. Au fur et à mesure que, dans la dernière partie de sa carrière, il élabore son argumentation en faveur de l'infailibilité du pape, Maistre est conduit à développer une critique de l'absolutisme. Il s'avère en effet que la sacralisation de l'État au sein d'une « religion politique » et de ses « dogmes nationaux » n'est pas compatible avec la subordination catholique du temporel au spirituel. La possibilité du droit de résistance resurgit alors : dans *Du pape*, Maistre se déclare prêt à admettre un droit de résistance qui serait autorisé par le souverain pontife. La façon dont cette hypothèse d'une sorte de contrôle de constitutionnalité par le pape est introduite est à vrai dire embarrassée : Maistre présente le pouvoir indirect des papes comme une possibilité qui n'a rien d'absurde, mais il se refuse à en assumer la proposition¹¹⁰. De fait, la reconnaissance d'un pouvoir politique du pape sur les autres souverainetés, même sur le mode indirect, reviendrait à l'aveu que la souveraineté nationale contredit le catholicisme.

Maistre tente de déjouer la difficulté en faisant valoir que la souveraineté nationale et la souveraineté spirituelle ont des buts et des sphères d'exercice hétérogènes : la paix civile d'un côté, le salut éternel des individus de l'autre. Mais cette hétérogénéité ne peut pas signifier que les deux souverainetés coexistent sans se mêler, ce qui serait une forme de laïcité. L'homogénéité spirituelle de la nation suppose non seulement le parallélisme des deux ordres, mais la convergence de leurs actions et leur interpénétration. Il ne semble pas possible de se soustraire à l'alternative :

ou bien le droit de la souveraineté temporelle impose la nationalisation du religieux – ce qui exclut le catholicisme ; ou bien le droit de l'Église universelle prime sur le droit des identités nationales – mais en ce cas il faut admettre l'existence d'un droit qui transcende l'ordre de la souveraineté politique. Cette alternative, que Maistre dénie, se manifeste malgré lui dans le dédoublement de son discours. Lorsqu'il pense selon la logique de l'absolutisme monarchique, il ne cesse d'insister sur la nécessité sacrée de respecter la religion nationale¹¹¹ – « malheur au peuple, s'écrie *Du pape*, chez qui les nobles abandonnent les dogmes nationaux¹¹² ». Mais lorsqu'il prend la défense de l'institution catholique, il demande au contraire que les dogmes nationaux soient sacrifiés aux dogmes catholiques, il dénonce le gallicanisme de Louis XIV comme une « tyrannie effrénée »¹¹³ et il espère une « révolution divine » qui réalisera une « fusion du genre humain » en une communion de foi qui mettra fin à la division des nations¹¹⁴.

Les droits de l'Église ne sont assurément pas les droits de l'homme : ils sont les droits divins d'une souveraineté spirituelle dont les décisions dogmatiques ne peuvent pas être contestées par ceux qui lui sont soumis. De même, la parole du pape qui peut autoriser la résistance au pouvoir temporel n'est pas l'équivalent d'un droit naturel dont chacun serait le libre interprète. Il reste cependant que, en dépit de ses éloges de l'intolérance, Maistre ne parvient pas à détacher le droit de l'Église d'un droit universel de la conscience. La victoire du catholicisme, qui n'est à l'échelle mondiale qu'une religion parmi d'autres, serait impossible si on ne reconnaissait pas aux individus un droit à la conversion religieuse. Il est difficile de ne pas apercevoir dans un tel droit le noyau des droits de l'homme. Chez Maistre comme chez Bonald, le refus radical des droits de l'homme échoue pour finir sur cela même qui le motive : l'affirmation du primat des devoirs moraux sur les intérêts individuels.

*

Le catholicisme réactionnaire incarné par Bonald et Maistre fait aujourd'hui figure d'excentricité. Les arguments de leur critique de

l'individualisme n'en gardent pas moins une certaine vitalité même si leur filiation n'est pas revendiquée. On a vu comment la dimension sociologique de leur analyse a été recueillie par Auguste Comte. On verra comment la thématique nationaliste et théologico-politique a été transmise par Carl Schmitt aux penseurs contemporains.

Le paradoxe est que Bonald et Maistre, alors même qu'ils objectaient aux idéaux démocratiques les nécessités de la division du travail, se sont toujours refusés à reconnaître que la conséquence de cette division du travail, dans les conditions du développement moderne des techniques, était la destruction des hiérarchies fondées sur la naissance. Leur vision idéalisée de l'Ancien Régime comme une pyramide de devoirs, où les privilèges seraient solidaires de sévères obligations, dissimule que le sens du privilège, tel qu'ils le pensent, est de ne permettre aucun recours légal contre les violences de l'ordre hiérarchique.

Émile Durkheim a montré comment la thèse la plus forte des penseurs traditionalistes, à savoir le rappel des contraintes de la division du travail, est aussi l'argument le plus ruineux pour eux. Car la division du travail social, dans les conditions de l'économie moderne, est précisément ce qui impose la réalisation des valeurs de l'individualisme et de l'égalité, hors desquelles il est impossible de fournir au marché les individus adaptatifs dont il a besoin. L'individualisme des droits de l'homme admet ainsi d'être fondé sur les principes d'une sociologie « holiste » qui reconnaît, tout comme Bonald, que la société et l'État précèdent l'individu¹¹⁵. À suivre Durkheim, l'individualisme est précisément le système de valeurs qui correspond à la « solidarité organique » de la division du travail moderne, où les individus doivent se spécialiser et s'individualiser à un point inconnu de la « solidarité mécanique » des sociétés traditionnelles.

Mais Durkheim accompagnait sa fondation « holiste » de l'individualisme d'une dénonciation de l'institution de l'héritage, au motif que celui-ci « vicie, à sa base même, tout le système contractuel » en impliquant « qu'il y a des riches et des pauvres de naissance »¹¹⁶. L'abolition de l'héritage semblait à Durkheim une condition nécessaire pour que le contractualisme fût conséquent. Parce qu'il est à l'inverse une défense conséquente du principe de l'héritage, le traditionalisme aiguise la question des conditions sociales, économiques et politiques susceptibles d'assurer que l'égalité des libertés soit authentiquement, pour reprendre les

termes d'Amartya Sen, une égalité des capacités¹¹⁷. C'est pourquoi Bonald et Maistre nous confrontent à cette difficulté que le libéralisme ne peut éluder : par-delà l'égalité formelle des droits, que peut signifier l'égalité des libertés dans le double contexte de l'inévitable division sociale et politique du travail et de la diversité des héritages ?

Notes

1. J. de Maistre, *Considérations sur la France* (1797), chap. 6, in *Œuvres*, éd. P. Glaudes, Paris, Robert Laffont, 2007, p. 234.

2. Z. Sternhell, *Les Anti-Lumières*, *op. cit.*, p. 21, 70-71, 75-76. Remarquons pourtant que Bonald, figure de proue des anti-Lumières et du traditionalisme, est résolument antirelativiste : il reproche à Montesquieu d'avoir cherché « l'esprit de ce qui est » au lieu de demander « la raison de ce qui doit être » (L. de Bonald, *Législation primitive* [1802], Discours préliminaire, in *Œuvres complètes*, Paris, Migne, 1859-1864, t. I, p. 1133).

3. J. de Maistre, *Lettres sur l'Inquisition espagnole*, 5, *Œuvres complètes*, Lyon, Vitte, 1884-1886, t. III, p. 364 ; *Du pape* (1819-1821), éd. J. Lovie et J. Chetail, Genève, Droz, 1966, livre II, chap. 2 et 4, et concl., p. 132, 139, 346.

4. Sur l'hétérogénéité de la pensée contre-révolutionnaire, voir G. Gengembre, *La Contre-Révolution ou l'histoire désespérante*, Paris, Imago, 1989 ; J.-Y. Pranchère, *L'Autorité contre les Lumières*, Genève, Droz, 2004, p. 22 sq ; H. Ottmann, *Geschichte des politischen Denkens 3/3. Die politischen Strömungen im 19. Jahrhundert*, Stuttgart, J. B. Metzler, 2008.

5. L. de Bonald, *Législation primitive*, Disc. prélim., *op. cit.*, p. 1110 : « On a accusé de métaphysique les auteurs de cette déclaration. Si c'est là un reproche, il n'y en eut jamais de moins mérité. »

6. J. de Maistre, *Essai sur le principe générateur des constitutions politiques* (1814), in *Œuvres*, *op. cit.*, p. 364.

7. J. de Maistre, lettre de 1808, in *Œuvres complètes*, *op. cit.*, t. IX, p. 94. C'est Burke qui est visé par là : voir *Réflexions sur le protestantisme* (1798, éd. posth.), in *Œuvres*, *op. cit.*, p. 315.

8. J. de Maistre, *Lettres sur l'Inquisition espagnole*, V, *op. cit.*, p. 364.

9. T. Paine, *Les Droits de l'homme* (1791-1792), présenté par C. Mouchard, Paris, Belin, 1987, p. 225.

10. Bonald et Maistre s'indignent de la thèse de Rousseau que le peuple a le droit de « se faire mal à lui-même » (*Du contrat social*, livre II, chap. 12) : J. de Maistre, *Œuvres complètes*, *op. cit.*, t. VIII, p. 217, 348 ; L. de Bonald, *Théorie du pouvoir* (1796), Partie I, livre VI, chap. 1, in *Œuvres complètes*, *op. cit.*, t. I, p. 370-371.

11. J. de Maistre, *Essai sur le principe générateur des constitutions politiques*, II, *op. cit.*, p. 368-369.

12. « M. Bentham [...] rejette le principe de la règle immuable et éternelle du droit ; le premier de tous les publicistes depuis Hobbes, il s'élève contre la multitude des professeurs, des juristes, des magistrats, des philosophes, qui font retentir à vos oreilles la loi de la nature, [...] droit naturel, équité naturelle, droits de l'homme, et il va chercher la raison de toutes les lois dans les sentiments de plaisir et de peine. Ce n'est pas ici le lieu de discuter ce système ; mais l'auteur prouve la nécessité d'un fondement plus solide que ceux

sur lesquels on a bâti l'édifice de la société. » (L. de Bonald, *Législation primitive*, Disc. prélim., *op. cit.*, p. 1115).

[13.](#) *Ibid.*, p. 1133.

[14.](#) L. de Bonald, « Sur les Juifs » (1806), in *Œuvres complètes*, *op. cit.*, t. II, p. 933 sq. ; J. de Maistre, *Quatre Chapitres sur la Russie* (1809, éd. posth.), in *Œuvres complètes*, *op. cit.*, t. VIII, p. 335-345. Sur la théorie et la pratique de la censure selon Bonald, voir J.-Y. Pranchère, « Comment composer l'ordre avec la liberté ? Chateaubriand, Bonald et la question de la censure », *Bulletin de la Société Chateaubriand*, n° 55, 2012, p. 133-154.

[15.](#) J. de Maistre, *Réflexions sur le protestantisme*, *op. cit.*, p. 318 ; *De la souveraineté du peuple* (1794-1795, posth.), livre I, chap. 10 et 12, éd. J.-L. Darcel, Paris, PUF, 1992, p. 146-147 et 172.

[16.](#) J. de Maistre, Lettres à Bonald de 1818 et 1817, in *Œuvres complètes*, *op. cit.*, t. XIV, p. 137 et 113. Voir les réserves de Bonald dans sa *Démonstration philosophique du principe constitutif de la société* (1830), in *Œuvres complètes*, *op. cit.*, t. I, chap. 17, p. 93-94.

[17.](#) Voir W. Reedy, « Maistre's twin ? Louis de Bonald and the Counter-Enlightenment », in R. Lebrun (dir.), *Joseph de Maistre's Life, Thought and Influence*, Montréal, McGill University Press, 2001 ; J.-Y. Pranchère, *L'Autorité contre les Lumières*, *op. cit.*, p. 26-31, 329-334 ; P. Glaudes, « Joseph de Maistre et Louis de Bonald : la pensée contre-révolutionnaire entre unisson et dissonance », *Cahiers de la Nouvelle Société des études sur la Restauration*, vol. VI, 2007.

[18.](#) L. de Bonald, *Législation primitive*, Partie I, livre II, chap. 4, *op. cit.*, p. 1231 sq.

[19.](#) L. de Bonald, lettre de 1819, in J. de Maistre, *Œuvres complètes*, *op. cit.*, t. XIV, p. 336. Selon la *Théorie du pouvoir*, Partie I, livre IV, chap. 5, *op. cit.*, p. 327, il faut traiter « la politique en théologien, et la religion en politique ».

[20.](#) L. de Bonald, *Démonstration philosophique du principe constitutif de la société*, *op. cit.*, p. 106. La « monarchie religieuse » est l'Église catholique.

[21.](#) J. de Maistre, *Essai sur le principe générateur des constitutions politiques*, LXI, *op. cit.*, p. 399.

[22.](#) J. de Maistre, *Considérations sur la France*, *op. cit.*, chap. 5, p. 226 ; *Du pape*, Disc. prélim., *op. cit.*, p. 23.

[23.](#) E. Kant, *Doctrine du droit*, II, 1, Rem. A, trad. A. Philonenko, Vrin, Paris, 1979, p. 203-204.

[24.](#) E. Kant, *Projet de paix perpétuelle*, II, I, note, in *Œuvres philosophiques III*, trad. revue par H. Wismann, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 1986, p. 344.

[25.](#) Voir P. Macherey, « Bonald et la philosophie », *Revue de synthèse*, janvier-mars 1987, et « Aux sources des rapports sociaux (Bonald, Saint-Simon, Guizot) », *Genèses*, n° 9, 1991 (repris in *Études de philosophie « française ». De Sieyès à Barni*, Paris, Publications de la Sorbonne, 2013) ; B. Karsenti, « Autorité, société, pouvoir. La science sociale selon Bonald », in *L'Invention de la société*, Paris, EHESS, 2003 ; F. Brahami, « La mutation des sentiments », in *Les Affections sociales*, Besançon, Presses universitaires de

Franche-Comté, 2008 ; J.-Y. Pranchère, « Totalité sociale et hiérarchie. La sociologie théologique de Louis de Bonald », *Revue européenne des sciences sociales*, t. XLIX, n° 148, 2011.

[26.](#) L. de Bonald, *Démonstration philosophique du principe constitutif de la société*, préf., *op. cit.*, p. 31.

[27.](#) L. de Bonald, *Théorie du pouvoir*, *op. cit.*, Partie I, livre I, chap. 2-4, p. 146-164.

[28.](#) *Ibid.*, p. 147.

[29.](#) L. de Bonald, *Législation primitive*, Disc. prélim., *op. cit.*, p. 1116.

[30.](#) *Ibid.*, Partie III, chap. 3, p. 1363-1364.

[31.](#) L. de Bonald, *Théorie du pouvoir*, *op. cit.*, Partie I, livre I, chap. 2, p. 146.

[32.](#) *Ibid.*, p. 145 ; L. de Bonald, *Essai analytique sur les lois naturelles de l'ordre social*, in *Œuvres complètes*, *op. cit.*, t. I, p. 957, 1004, 1015.

[33.](#) L. de Bonald, *Du divorce* (1801), Disc. prélim., in *Œuvres complètes*, *op. cit.*, t. II, p. 9.

[34.](#) *Ibid.*, chap. 2, p. 47-48.

[35.](#) L. de Bonald, *Législation primitive*, *op. cit.*, Partie I, livre II, chap. 14, p. 1210.

[36.](#) L. de Bonald, *Démonstration philosophique du principe constitutif de la société*, préf., *op. cit.*, p. 35.

[37.](#) L. de Bonald, *Observations sur un ouvrage posthume de Condorcet* (1796), in *Œuvres complètes*, *op. cit.*, t. I, p. 742.

[38.](#) L. de Bonald, *Législation primitive*, Disc. prélim., *op. cit.*, p. 1109.

[39.](#) L. de Bonald, *Du divorce*, *op. cit.*, chap. 1, p. 38.

[40.](#) *Ibid.*, chap. 4, p. 63.

[41.](#) L. de Bonald, « Quelques notions de droit », in *Œuvres complètes*, *op. cit.*, t. II, p. 212-213.

[42.](#) L. de Bonald, *Observations sur un ouvrage posthume de Condorcet*, *op. cit.*, p. 725.

[43.](#) L. de Bonald, *Méditations politiques tirées de l'Évangile* (1830), in *Œuvres complètes*, *op. cit.*, t. III, p. 640 : « Considérés sous le rapport des fonctions, les enfants ne sont pas les égaux des pères, les femmes des maris, les prêtres des fidèles, les officiers des subordonnés, parce qu'il n'y a pas d'ordre possible dans la société domestique ou publique, pas même dans un atelier d'arts mécaniques, sans la distinction et la hiérarchie des fonctions. »

[44.](#) L. de Bonald, *Théorie du pouvoir*, *op. cit.*, Partie I, livre VI, chap. 1, p. 370-371. Voir J.-J. Rousseau, *Du contrat social* (1762), livre I, chap. 7 et livre II, chap. 3-4, éd. B. Bernardi, Paris, Flammarion, « GF », 2001, p. 59, 68-72.

[45.](#) L. de Bonald, *Théorie du pouvoir*, *op. cit.*, Partie I, livre I, chap. 2, p. 151.

[46.](#) R. Aron, *Introduction à la philosophie politique* (1952), Paris, LGF, 1997, p. 80 et 230.

[47.](#) L. de Bonald, « Quelques notions de droit », *loc. cit.*, p. 217-218.

[48.](#) *Ibid.*, p. 216-217.

[49.](#) L. de Bonald, *Théorie du pouvoir*, *op. cit.*, Partie I, livre I, chap. 10, p. 200.

[50.](#) L. de Bonald, *Législation primitive*, Disc. prélim., *op. cit.*, p. 1111.

[51.](#) L. de Bonald, *Observations sur Madame de Staël* (1818), in *Œuvres complètes*, *op. cit.*, t. II, p. 657.

[52.](#) L. de Bonald, *Législation primitive*, Disc. prélim., *op. cit.*, p. 1111.

[53.](#) L. de Bonald, *Démonstration philosophique du principe constitutif de la société*, *op. cit.*, chap. 9, p. 62.

[54.](#) L. de Bonald, *Législation primitive*, *op. cit.*, Partie I, Livre I, chap. 8, p. 1192.

[55.](#) L. de Bonald, *Méditations politiques tirées de l'Évangile*, *op. cit.*, p. 640.

[56.](#) Bonald distingue pour sa part « des sociétés constituées, et des sociétés non constituées, c'est-à-dire, des sociétés qui *conservent* les êtres, et des sociétés qui ne les *conservent* pas, ou qui ne se *conservent* pas elles-mêmes, puisqu'elles n'ont pas de *pouvoir conservateur* » (*Théorie du pouvoir*, *op. cit.*, Partie I, livre I, chap. 2, p. 151). Il décrit la Révolution française comme une « déconstitution politique et religieuse » (*ibid.*, Partie II, livre VI, chap. 11, p. 715).

[57.](#) L. de Bonald, *Démonstration philosophique du principe constitutif de la société*, *op. cit.*, chap. 5, p. 46 et chap. 13, p. 75.

[58.](#) L. de Bonald, *Théorie du pouvoir*, *op. cit.*, Partie II, livre VI, chap. 9, p. 702-703 et Partie III, livre II, chap. 1, p. 927.

[59.](#) L. de Bonald, *Du divorce*, *op. cit.*, chap. 11, p. 108.

[60.](#) L. de Bonald, *Recherches philosophiques sur les premiers objets des connaissances morales* (1818), concl., in *Œuvres complètes*, *op. cit.*, t. III, p. 414.

[61.](#) Voir É. Gilson, *Pour un ordre catholique*, Paris, Desclée de Brouwer, 1934 ; J. Maritain, *Les Droits de l'homme*, Desclée de Brouwer, Paris, 1989 [1942], et *L'Homme et l'État*, Desclée de Brouwer, Paris, 2009 [1953].

[62.](#) J. de Maistre, *De la souveraineté du peuple*, *op. cit.*, livre I, chap. 4, p. 109.

[63.](#) J. de Maistre, *Considérations sur la France*, *op. cit.*, chap. 5, p. 231.

[64.](#) J. de Maistre, *Œuvres complètes*, *op. cit.*, t. XIV, p. 286. Voir A. Renaut, *L'Ère de l'individu*, Paris, Gallimard, 1989, p. 70.

[65.](#) J. de Maistre, lettre de 1818, in *Œuvres complètes*, *op. cit.*, t. XIV, p. 148.

[66.](#) J. de Maistre, *De la souveraineté du peuple*, *op. cit.*, livre II, chap. 1, p. 183.

[67.](#) J. de Maistre, *Du pape*, *op. cit.*, livre I, chap. 1, p. 27.

- [68.](#) *Ibid.*, chap. 19, p. 123.
- [69.](#) J. de Maistre, *Cinquième Lettre d'un royaliste savoisien* (1794), éd. J.-L. Darcel, *Revue des études maistriennes*, n° 4, 1978, p. 51-54. Voir R. Lebrun, « Joseph de Maistre et la loi naturelle », *Revue des études maistriennes*, n° 8, 1983.
- [70.](#) J. de Maistre, *Fragment sur la France* (1794), in *Écrits sur la révolution*, éd. J.-L. Darcel, Paris, PUF, 1989, p. 88.
- [71.](#) J. de Maistre, *Cinquième Lettre d'un royaliste savoisien*, *op. cit.*, p. 28.
- [72.](#) J. de Maistre, *Du pape*, *op. cit.*, livre II, chap. 3, p. 136.
- [73.](#) « La nature, le temps, les circonstances, c'est-à-dire Dieu » (J. de Maistre, *De la souveraineté du peuple*, *op. cit.*, livre I, chap. 7, p. 129).
- [74.](#) J. de Maistre, *Considérations sur la France*, *op. cit.*, chap. 6, p. 235.
- [75.](#) J. de Maistre, *De la souveraineté du peuple*, *op. cit.*, livre I, chap. 9, p. 142-145.
- [76.](#) « La constitution *naturelle* des nations est toujours antérieure à la constitution *écrite* » (*ibid.*, p. 145).
- [77.](#) J. de Maistre, *Du pape*, *op. cit.*, livre III, chap. 4, p. 410.
- [78.](#) J. de Maistre, lettre de 1814, in *Œuvres complètes*, *op. cit.*, t. XII, p. 481.
- [79.](#) J. de Maistre, lettre de 1815, in *Œuvres complètes*, *op. cit.*, t. XIII, p. 164.
- [80.](#) C'est une idée traditionnelle : voir G. Berkeley, *De l'obéissance passive*, trad. D. Deleule, Paris, Vrin, 1983.
- [81.](#) J. de Maistre, *Du pape*, *op. cit.*, livre II, chap. 4, p. 138.
- [82.](#) J. de Maistre, *Cinquième Lettre d'un royaliste savoisien*, *op. cit.*, p. 55. Ces différences ont été élaborées par J. B. Erhard, *Über das Recht des Volks zur einer Revolution* (1795) et J. A. Bergk, *Über den Unterschied zwischen Aufruhr, Aufstand und Revolution* (1796).
- [83.](#) J. de Maistre, *De l'Église gallicane* (1821), livre II, chap. 9, in *Œuvres complètes*, *op. cit.*, t. III p. 190.
- [84.](#) J. de Maistre, *Du pape*, *op. cit.*, livre III, chap. 4, p. 132.
- [85.](#) J. de Maistre, *Cinquième Lettre d'un royaliste savoisien*, *op. cit.*, p. 67.
- [86.](#) Le mot revient sans cesse sous la plume de Maistre : « Chaque membre de ces grandes familles qu'on appelle nations a reçu un caractère, des facultés et une mission particulière » (*De la souveraineté du peuple*, *op. cit.*, livre II, chap. 7, p. 274) ; « chaque nation, comme chaque individu, a reçu une mission qu'elle doit remplir » (*Considérations sur la France*, *op. cit.*, chap. 2, p. 202).
- [87.](#) J. de Maistre, *Cinquième Lettre d'un royaliste savoisien*, *op. cit.*, p. 69.
- [88.](#) J. de Maistre, *De la souveraineté du peuple*, *op. cit.*, livre I, chap. 7, p. 120-121.

[89.](#) J. de Maistre, lettre de 1816, in *Œuvres complètes*, *op. cit.*, t. XIV, p. 8. À la question « qu'est-ce qu'une nation ? », Maistre répond : « C'est le Souverain et l'aristocratie. Il faut peser les voix, et non les compter. » Renan ne dira pas autre chose, en 1871, dans *La Réforme intellectuelle et morale*.

[90.](#) J. de Maistre, *Lettres sur l'Inquisition espagnole*, IV, *op. cit.*, p. 352 sq. Cet éloge de l'identité religieuse espagnole s'accompagne d'une défense des persécutions antisémites de l'Inquisition espagnole menées au nom de la « pureté du sang » ; car « il s'agissait de savoir s'il y aurait encore une nation espagnole » (*ibid.*, I, p. 290 sq.).

[91.](#) J. de Maistre, lettre de 1814, in *Œuvres complètes*, *op. cit.*, t. XII, p. 424. Cet argument sera systématisé par Schmitt (voir chap. 6).

[92.](#) J. de Maistre, lettre de 1813, in *Œuvres complètes*, *op. cit.*, t. XII, p. 407.

[93.](#) J. de Maistre, *Lettres d'un royaliste savoisien*, 1, *op. cit.*, p. 107.

[94.](#) J. de Maistre, lettre de 1807, in *Œuvres complètes*, *op. cit.*, t. X p. 325.

[95.](#) Maistre invoque continuellement les « principes du droit public » (*Œuvres complètes*, *op. cit.*, t. XI, p. 260) et les « principes du droit des gens » (*ibid.*, t. XIII, p. 111).

[96.](#) J. de Maistre, lettre d'octobre 1814, in *Correspondance diplomatique 1811-1817*, éd. A. Blanc, Paris, Lévy, 1860, t. II, p. 34.

[97.](#) J. de Maistre, *Mémoire sur les prétendus émigrés savoisiens*, s. l., 1796, p. 17. En 1817, Maistre renvoie encore à son *Mémoire* de 1796 où « la question de droit public est épuisée » (*Œuvres complètes*, *op. cit.*, t. XIV p. 73).

[98.](#) J. de Maistre, *Lettre à une dame russe* (1810, éd. posth.), in *Œuvres complètes*, *op. cit.*, t. VIII, p. 145.

[99.](#) J. de Maistre, lettres de 1815, in *Œuvres complètes*, *op. cit.*, t. XIII, p. 51 et 97.

[100.](#) J. de Maistre, *Œuvres complètes*, *op. cit.*, t. XII, p. 411-412, t. XIV, p. 257. Il faut noter que ce propos se fonde aussi sur l'expérience malheureuse qu'avait faite Maistre, avant 1789, de la domination piémontaise sur la Savoie.

[101.](#) J. de Maistre, lettre de 1813, in *Œuvres complètes*, *op. cit.*, t. XII p. 412.

[102.](#) J. de Maistre, lettre de 1815, in *Œuvres complètes*, *op. cit.*, t. XIII p. 171 ; lettre de 1811 in *Joseph de Maistre et Blacas, leur correspondance inédite*, éd. E. Daudet, Paris, Plon, 1908, p. 141.

[103.](#) J. de Maistre, *De la souveraineté du peuple*, *op. cit.*, livre I, chap. 7 et 10, p. 120 et 148.

[104.](#) J. de Maistre, *Réflexions sur le protestantisme*, *op. cit.*, p. 318.

[105.](#) J. de Maistre, lettre de 1816, in *Œuvres complètes*, *op. cit.*, t. XIII, p. 474 ; *Du pape*, *op. cit.*, livre IV, chap. 5, p. 320.

[106.](#) J. de Maistre, *Réflexions sur le protestantisme*, *op. cit.*, p. 329.

[107.](#) J. de Maistre, lettre de 1815 à l'archevêque de Raguse, in *Œuvres complètes*, *op. cit.*, t. XIII, p. 185. Cette argumentation se trouve presque à l'identique dans *Du pape*,

op. cit., livre I, chap. 17, p. 116-117.

[108.](#) J. de Maistre, *Lettre à une dame russe*, *op. cit.*, p. 140 ; *Lettre sur l'état du christianisme en Europe* (1819), in *Œuvres complètes*, *op. cit.*, t. VIII, p. 502-503.

[109.](#) J. de Maistre, *Du pape*, *op. cit.*, Disc. prélim. et livre III, chap. 1 et 3, p. 18, 223, 268.

[110.](#) *Ibid.*, livre II, chap. 3 et 4, p. 134-140.

[111.](#) Il reconnaît que, d'un point de vue politique, la religion nationale quelle qu'elle soit ne peut pas être attaquée par le souverain (*Œuvres complètes*, *op. cit.*, t. XIII, p. 288-289 et 473) ; et il en tire pour la Russie la conséquence suivante : « Si des anges s'incaruaient et venaient ici, sous l'habit de jésuite, régir notre Église, comme ils auraient une action divine sur les esprits, tout de suite ils seraient chassés comme ennemis de la religion nationale, et le gouvernement aurait raison *politiquement* » (*Œuvres complètes*, *op. cit.*, t. XIV, p. 9).

[112.](#) J. de Maistre, *Du pape*, *op. cit.*, livre III, concl., p. 293.

[113.](#) Voir J. de Maistre, *De l'Église gallicane*, *op. cit.*, livre II, chap. 12 et 16, t. III, p. 95, 226, 271.

[114.](#) J. de Maistre, lettre de 1808, in *Œuvres complètes*, *op. cit.*, t. XI, p. 33 ; *Soirées de Saint-Pétersbourg*, *op. cit.*, II et XI, p. 517 et 767.

[115.](#) É. Durkheim, *Leçons de sociologie*, *op. cit.*, p. 90 sq.

[116.](#) *Ibid.*, 236-237.

[117.](#) A. Sen, *Repenser l'inégalité*, trad. P. Chemla, Paris, Seuil, 2000 [1992].

Les droits de l'homme contre l'émancipation humaine

Une critique révolutionnaire : Karl Marx

Avec la transformation du marxisme en une vulgate influente, la dénonciation de l'abstraction des droits de l'homme, lieu commun de la pensée contre-révolutionnaire depuis Burke, est devenue aussi, à partir de la fin du XIX^e siècle, un passage obligé de la pensée révolutionnaire. Steven Lukes en prenait acte il y a un peu plus de trente ans, dans un article intitulé « Can a Marxist believe in human rights ? », en concluant que « le canon marxiste ne fournit pas de raison pour protéger les droits de l'homme¹ ». Lukes ne niait pas que Marx ait milité en faveur de certains droits de l'homme, ni la possibilité que ceux dont les affiliations sont marxistes « croient » en ces derniers. Mais il soutenait qu'ils ne pouvaient pas le faire de façon cohérente : pour lui, « prendre les droits au sérieux » – c'est-à-dire donner la priorité aux intérêts et aux obligations qu'ils présupposent – n'était pas « prendre le marxisme sérieusement »².

De fait, la diatribe du jeune Marx est célèbre : les droits de l'homme ne seraient que ceux de « l'homme égoïste, l'homme en tant que membre de la société bourgeoise, c'est-à-dire un individu séparé de sa communauté, replié sur lui-même, uniquement préoccupé de son intérêt personnel³ ». Ces supposés droits universels de l'individu abstrait promouvraient en réalité les intérêts d'un type social très particulier, à savoir l'individu possessif du capitalisme. Ils seraient liés, non seulement par leur contexte d'émergence mais dans leur forme même, à l'idéologie bourgeoise⁴ dont une page célèbre du *Manifeste du Parti communiste* explique qu'elle a noyé tout

sentiment « dans les eaux glacées du calcul égoïste » et brisé tous les liens féodaux « pour ne laisser subsister d'autre lien, entre l'homme et l'homme, que le froid intérêt »⁵. Le calcul égoïste serait inscrit dans la forme même des droits⁶, qui traduiraient l'*ethos* de ce que le jeune Marx identifiait comme l'« atomistique » de la « société civile-bourgeoise » ou « le principe de l'*individualisme* mené à son terme »⁷ – un *ethos* aveugle à ses propres conditions sociales d'existence, celles de la lutte des classes où Marx aperçut très vite la vérité de « la guerre réciproque des individus qui ne sont plus séparés les uns des autres que par leur individualité⁸ ». De prime abord, il semble donc difficile de nier l'existence d'une opposition radicale entre la pensée de Marx et les revendications des droits de l'homme. Pourtant, dans un ouvrage sur le jeune Marx publié en 2007, David Leopold s'inscrit en faux contre la thèse, reçue désormais à titre d'évidence, d'une telle opposition. Il n'y aurait que « peu de signes » de cette supposée hostilité aux droits moraux chez Marx⁹ : l'interprétation traditionnelle reposerait sur une méconnaissance du contexte de *Sur la question juive*, dont l'argumentaire ne peut être compris indépendamment de celui de Bruno Bauer auquel il répond.

Il n'est pas certain que cette insistance sur le contexte suffise à dissiper la critique adressée par le jeune Marx aux droits de l'homme, critique sur laquelle il ne revint jamais et que ses derniers écrits radicalisent. Cependant, sans prétendre déceler chez l'auteur du *Capital* une appréciation positive du droit – ce qui obligerait à une sérieuse distorsion des textes –, on peut se demander si sa pensée ne souffre pas sur ce point d'une instabilité logique. Si le refus marxien d'une conception normative de la justice sociale a sa cohérence, on voit mal comment l'émancipation individuelle – la visée du communisme selon Marx – peut se passer d'une revendication de droits. Peut-être serait-il ainsi possible de réinscrire l'intention émancipatrice de la pensée de Marx, en dépit de Marx lui-même, dans la tradition des droits de l'homme.

Ainsi, la thèse de Leopold, sans être tout à fait convaincante du point de vue de l'histoire des idées, permet néanmoins d'éclairer les débats normatifs contemporains quant à l'articulation entre droits et émancipation sociale. Il est possible de croiser ces deux dimensions (historique et analytique) habituellement disjointes en se demandant non seulement ce

que Marx *pensait* réellement des droits de l'homme mais aussi ce qu'il *aurait dû en penser*, selon la voie tracée par Jon Elster – celle de la nécessité méthodique d'un « anachronisme délibéré » consistant à s'appuyer sur un certain nombre de faits et de concepts dont Marx ne pouvait avoir connaissance¹⁰. Notre intention n'est cependant pas d'ajouter aux nombreux débats qui ont marqué, depuis le début des années 1980, le développement du marxisme analytique¹¹ et qui se sont consacrés, pour une large part, à l'élaboration d'une théorie marxiste de la justice qui n'est pas chez Marx. La question qui nous occupe est celle des droits fondamentaux : nous voudrions montrer que la critique de l'idéologie de la justice va de pair, chez Marx, avec une conception de la liberté individuelle qui appelle l'idée des droits de l'homme.

La question des droits de l'homme dans la pensée du jeune Marx

On accorde généralement à la critique des droits de l'homme formulée dans *Sur la question juive* la valeur canonique d'une doctrine définitive, consistant en trois éléments principaux : les droits de l'homme sont une idéologie qui sert l'égoïsme constitutif de la société bourgeoise, tout en manifestant l'aliénation de celle-ci, à travers la division quasi schizophrénique qu'elle établit entre l'« homme » et le « citoyen ».

Le terme « idéologie » n'apparaît pas dans *Sur la question juive* : la notion ne sera élaborée que dans *L'Idéologie allemande* et restera d'ailleurs grevée d'un certain nombre d'incertitudes, qui obligeront Engels à en redéfinir le contenu dans des textes tardifs et qui nourriront, de Gramsci à Althusser en passant par Lukács, un des plus riches débats qu'ait suscités la tradition marxiste. Il ne semble cependant pas absurde d'appliquer la notion d'idéologie (comme illusion produite par des conditions matérielles d'existence) aux droits de l'homme tels que les décrit *Sur la question juive*.

La matrice de la critique marxiste de l'idéologie réside dans la critique de la religion : l'aliénation religieuse dénoncée par Feuerbach est analysée par le jeune Marx comme l'expression d'une aliénation sociale contre laquelle la religion offre une compensation imaginaire. Selon la *Contribution à la critique de la philosophie du droit de Hegel*, publiée dans le même volume que *Sur la question juive*, c'est parce que l'État et la société « constituent eux-mêmes un monde faux » qu'ils produisent cette « conscience erronée du monde » qu'est la religion, à la fois « expression de la misère réelle » et « protestation contre la misère réelle ». La critique de l'illusion religieuse – qui est la sublimation de la misère de l'ici-bas dans l'espoir d'un au-delà – exige une critique des conditions sociales qui produisent le besoin de cette illusion : il est nécessaire que « la critique de la religion se transforme en critique du droit »¹².

C'est précisément ce qui advient dans *Sur la question juive* : la critique des droits de l'homme y intervient comme une conséquence de cette critique de la religion qui constitue le fil conducteur de l'article¹³. « Il ne s'agit donc pas d'actualiser les droits de l'homme, commente Bertrand Binoche, mais de sortir du droit comme on est sorti de la religion¹⁴. » En

écho à la *Contribution à la critique de la philosophie du droit de Hegel*, selon laquelle la religion n'est que le « point d'honneur spiritualiste » d'un « monde sans cœur », *Sur la question juive* souligne que la « perfection de l'idéalisme de l'État » qui trouva son expression dans les droits de l'homme « fut en même temps la perfection du matérialisme de la société bourgeoise »¹⁵.

Au même titre que la religion, les droits de l'homme seraient donc une idéologie en ce qu'ils auraient pour effet de fournir un alibi idéaliste au matérialisme de l'*homo œconomicus*. L'homme des droits de l'homme, explique *La Sainte Famille* à la suite de *Sur la question juive*, n'est que « l'homme de la société civile-bourgeoise¹⁶, c'est-à-dire l'homme indépendant, qui n'est rattaché à l'homme que par le lien de l'intérêt privé et de la nécessité naturelle *privée de conscience*, l'esclave du travail pour le gain et de son propre besoin *égoïste* comme du besoin égoïste d'autrui¹⁷ ». Transformant les intérêts de la bourgeoisie en principes naturels de l'humanité, les droits de l'homme ne feraient qu'exprimer le souhait des entrepreneurs d'être libres de toute restriction et de toute responsabilité sociales¹⁸, tout en promouvant une sorte de myopie légaliste vis-à-vis des servitudes induites par les inégalités réelles entre ceux qui possèdent et ceux qui ne possèdent pas les moyens de production.

Marx ne met pas seulement en cause le contexte d'émergence des droits de l'homme. Il formule une thèse plus forte en suggérant que les intérêts articulés par ces droits sont constitutifs de la mentalité des agents de la société civile bourgeoise et correspondent donc à la structure du marché capitaliste. L'égoïsme de la lutte concurrentielle est inscrit dans la forme même des droits, qui s'en remettent à une autorité coercitive pour protéger les intérêts individuels contre leur propre potentiel de conflit¹⁹. Dans *Sur la question juive*, Marx note qu'en définissant la liberté comme le droit de faire « tout ce qui ne nuit pas à autrui », la Déclaration de 1789 invite chacun à voir dans les autres hommes non pas la « réalisation » mais plutôt la « limitation » de sa liberté. Cette liberté est donc celle d'une « monade » repliée sur elle-même.

De même, le droit de propriété n'est que le droit de jouir de sa fortune et d'en disposer à son gré sans se soucier d'autrui : c'est le « droit de l'égoïsme ». Les clôtures (les « piquets » dit Marx) qui visent à protéger la

propriété ne sont pas seulement des garanties pour chacun, mais des obstacles positifs à la responsabilité de l'individu pour les autres. Finalement, seul le droit à la sécurité construit des liens, mais purement extérieurs, entre individus et société. C'est pourquoi la valeur sociale ultime n'est pas le bien public mais le principe de la police, le « concept suprême de la société bourgeoise », l'« assurance de son égoïsme »²⁰. Les droits de l'homme signent ainsi la destruction de ce que la *Critique du droit politique hégélien* nommait « la communauté, l'essence communiste au sein de laquelle l'individu singulier existe » avant la séparation de la société et de l'État²¹.

Or, dans la destruction de la communauté qui se divise en deux sphères, la sphère privée de la société civile-bourgeoise et la sphère publique de l'État, l'État représente précisément l'exigence d'un lien communautaire, non égoïste, entre les individus. D'où un troisième élément de la critique : la schizophrénie, consacrée par la Déclaration des droits, entre l'« homme » et le « citoyen ». *Sur la question juive* prend très au sérieux la distinction tracée entre les « droits de l'homme » et les « droits du citoyen ». Marx souligne que ces derniers ne peuvent être exercés que par des hommes agissant « dans la communauté avec les autres ». Le cœur des « droits politiques » est la « participation à la communauté » : ils sont une réalisation de ce que Marx nomme, en suivant Feuerbach, l'« essence générique » de l'homme – une « essence commune » ou un « être commun » (ce qui est le sens littéral de *Gemeinwesen*, « communauté ») qui est aussi un « être en commun », un mode d'existence communautaire. C'est pourquoi, si l'émancipation politique n'est pas la « forme ultime de l'émancipation humaine », elle n'en constitue pas moins un « grand progrès », la « forme ultime de l'émancipation humaine à l'intérieur de l'ordre du monde jusqu'à présent »²².

Mais la limite de l'émancipation politique tient à ce qu'elle n'est que politique et que la communauté politique qu'elle prétend instituer est simplement juxtaposée à la société civile-bourgeoise, c'est-à-dire à la « sphère de l'égoïsme » et de la « guerre de tous contre tous » qui reste en dehors d'elle. L'émancipation politique laisse ainsi intacte l'aliénation sociale, de la même manière que la liberté religieuse, qui est typiquement un « droit de l'homme universel », ne libère pas les hommes de l'aliénation religieuse, mais permet plutôt à celle-ci de se déployer librement.

L'émancipation politique à l'égard de la religion se réalise dans la séparation de l'Église et de l'État : or celle-ci, comme on le voit aux États-Unis, peut parfaitement encadrer une société profondément religieuse. De la même façon, l'émancipation démocratique qui abolit « *politiquement* » la propriété privée en abolissant le suffrage censitaire et en donnant le droit de vote aux non-propriétaires n'abolit socialement ni la propriété privée ni sa puissance. Au contraire, la propriété privée se voit garantie comme le premier des droits de l'homme pour lequel les institutions politiques n'ont valeur que de moyen de protection²³.

Marx pointe ainsi ce paradoxe qui voit un peuple – au moment même où il abolit toutes les hiérarchies légales en son sein en vue de former une communauté politique démocratique – opérer la négation des droits politiques qu'il revendique en les subordonnant à des « droits de l'homme » qui sont ceux d'une « monade isolée, repliée sur elle-même ». L'homme mène alors une double vie : une première vie dominée par l'intérêt privé et une seconde vie « politique » qui, telle une sorte de sabbat métaphorique, est dédiée à la poursuite du bien commun²⁴. Le soi-disant « citoyen » n'est cependant que le « membre imaginaire d'une souveraineté imaginée », puisque ses droits politiques sont subordonnés aux intérêts bourgeois qui valent comme des « droits naturels ». Dans la mesure où la Déclaration pose que le « but » de toute association politique est la conservation des droits naturels de l'homme, la vie politique, où l'homme agit en tant qu'être générique, est réduite au rang de simple « moyen » au service de la vie civile, où il agit en tant qu'être isolé : le « but » apparaît comme le « moyen » et le « moyen comme le but »²⁵.

La conclusion d'une telle analyse semble bien être que les droits de l'homme créent l'illusion d'une liberté politique dont ils sont en réalité la négation, puisqu'ils vident de tout contenu les droits politiques auxquels ils opposent, comme une limite absolue, la sûreté de la propriété et la « liberté de l'homme égoïste ». La revendication des droits de l'homme serait donc dépourvue de tout potentiel d'émancipation. Inversement, une société communiste, où auraient disparu les conflits de classes, n'aurait nul besoin des droits de l'homme en tant que garanties légales²⁶.

Doit-on en rester là ? Les arguments avancés par David Leopold permettent d'instiller quelques éléments de doute. Sa première interrogation

concerne le statut moral des individus chez Marx. Au sens le plus large, poser que quelqu'un a des « droits » revient à lui accorder un statut moral indépendant et à le considérer comme une fin en soi. Or il semble clair que le jeune Marx croit aux droits en ce sens large. Quand il déplore les conditions qui réduisent le travailleur au niveau d'une machine, il condamne l'abaissement au rang de chose d'un être doté d'un statut moral indépendant²⁷. Il estime que les individus ont une signification morale intrinsèque, puisqu'il s'érige contre leur « réification ».

Certes, poursuit Leopold, le fait que le jeune Karl Marx croie aux droits moraux dans cette acception est peu surprenant ; en ce sens, presque toutes les théories normatives peuvent impliquer une croyance large aux droits. Quand les interprètes disent que Marx est hostile aux droits, ils font valoir une notion plus restreinte, selon laquelle les droits interdisent certaines actions même si ces actions doivent aboutir à un meilleur résultat d'ensemble. Les droits sont alors des paradigmes déontologiques qui accentuent la valeur morale de facteurs autres que les résultats attendus de l'action et investissent ces facteurs d'une importance qui peut l'emporter sur ces résultats.

Or, pour Leopold, la notion de réification chez Marx correspond à cette notion plus stricte des droits. Quand il dénonce la façon dont la vie et le travail du pauvre comptent seulement en tant que garantie d'un prêt, « Marx ne dit pas simplement que les êtres humains ont un statut moral qui fait défaut aux billets de banque ; il pose que les êtres humains ont un statut moral que nous avons un devoir de respecter et que nous échouons à respecter si nous les traitons [...] comme s'ils étaient des objets²⁸ ». Pour le jeune Marx, les individus ont bien un droit moral à ne pas être traités comme des objets et, si nous les traitons ainsi, nous violons leur droit.

Cette injonction exprime une position déontologique. Un trait récurrent de *Sur la question juive* est la critique du fait que les membres de la société civile traitent les autres hommes « comme des moyens ». Même si Marx a eu un rapport distant à l'éthique kantienne²⁹, il est peu plausible, souligne Leopold, que son choix sémantique soit une simple coïncidence. La référence à Kant est implicite dans la critique qu'adresse Marx au fait de se traiter soi-même comme un moyen, et dans sa description de l'*ethos* de la société civile comme démontrant un mépris pour « l'homme comme une fin

en soi »³⁰. Pour Kant, traiter quelqu'un comme une fin signifie respecter sa dignité, c'est-à-dire sa valeur incomparable, une valeur qui ne dépend pas de faits contingents et qui l'emporte sur toute autre valeur. Les implications du vocabulaire choisi par Marx semblent claires : « Je ne vois aucune raison pour l'usage de ce langage par Marx – un langage sûrement familier à l'audience à laquelle il s'adressait – sinon nous encourager à penser aux individus comme ayant une valeur que les autres ont un devoir de respecter et qui est indépendante des bienfaits des résultats³¹. »

On objectera que la notion des droits chez Marx ne doit pas être reconstruite à partir de ce qu'il pensait du statut moral des individus, mais à partir de ce qu'il disait explicitement des droits et du mépris qu'il affichait envers eux. Mais, pour Leopold, les premiers écrits de Marx apportent peu d'évidence d'une telle hostilité aux droits. Lire *Sur la question juive* comme une attaque contre les droits en tant que tels, c'est oublier que l'objectif du texte est de réfuter la thèse, défendue par Bruno Bauer, que le particularisme ou l'adhésion à une religion spécifique justifie l'exclusion du bénéfice des droits de l'homme. Marx ne nie pas que la liberté de pensée, d'expression, d'association soit un bien en soi ; il nie encore moins que tous les individus aient droit à ces biens. Mais il critique la façon dont ces biens sont institués, et en fait limités, par les États de son temps.

C'est ainsi que, pour s'opposer à Bauer qui refuse d'accorder aux Juifs l'égalité des droits, Marx demande : « Le point de vue de l'émancipation politique a-t-il *le droit* de demander au Juif la suppression du judaïsme et à l'homme la suppression de toute religion³² ? » Et sa réponse est que l'État moderne n'a pas le droit de discriminer les juifs par rapport aux chrétiens ni d'exiger l'abandon de leur religion comme condition d'accès à la citoyenneté. Marx utilise ici le concept de « droit » sans commentaire ni restriction. Leopold en conclut que « la stratégie argumentative de Marx n'est pas d'attaquer le concept de droits lui-même mais plutôt de rejeter la justification donnée pour dénier aux Juifs l'accès aux droits³³ ». La critique de Marx ne vise pas les droits de l'homme en tant que tels, mais un modèle de vie politique qui vide de sens la citoyenneté en absolutisant l'individu partiel de la société civile.

La réévaluation proposée par Leopold du rôle que jouent chez le jeune Marx les droits de l'homme n'en doit pas moins être nuancée. La mise en

exergue du contexte de *Sur la question juive* a le mérite de rappeler que l'objectif pratique de Marx est d'abord d'obtenir l'égalité des droits en faveur des Juifs. Mais il est facile d'objecter à cette contextualisation qu'elle ne vaut que pour une œuvre de jeunesse et qu'elle oblitère la radicalité du refus des droits de l'homme dans l'œuvre ultérieure. De *La Sainte Famille*, qui durcit le propos de *Sur la question juive* en posant que les droits de l'homme donnent une apparence de liberté au « comble de la servitude et de l'inhumanité³⁴ », à la *Critique du programme de Gotha*, qui paraît condamner l'idée même de droit en déclarant que « tout droit » est « un droit de l'inégalité »³⁵, il semble que la condamnation des droits de l'homme par Marx ait été « totale, constante, définitive³⁶ ».

Est-ce à dire qu'il faille donner raison à Lukes contre Leopold ? On aurait peut-être tort de se hâter de conclure en ce sens. Car il est un point que les analyses de Leopold permettent de mettre au jour contre les lectures reçues : c'est que la critique du droit, chez Marx, n'est pas homologue à la critique de l'aliénation religieuse dont elle prend la relève. Alors que les consolations imaginaires de la religion ne font selon Marx que refléter l'aliénation sociale et ne produisent aucune émancipation réelle, il y a bel et bien une « émancipation politique » qui a sa réalité propre. La limite de la liberté juridico-politique est de ne pas abolir l'aliénation sociale ; mais cela ne transforme pas l'émancipation politique en une aliénation. Les droits du citoyen ne sont pas comme tels une aliénation : ils sont l'exercice d'une liberté insuffisante mais effective.

C'est ainsi que la critique de la religion conduit Marx à souligner que la séparation de l'Église de l'État est insuffisante pour surmonter les causes de l'aliénation religieuse. Mais si la liberté religieuse ne libère pas l'homme de la religion, elle n'en est pas moins une liberté réelle qu'il n'est pas question de remettre en cause par des mesures autoritaires. Cette liberté, affirme Marx contre Bauer, « est un droit général de l'homme³⁷ ». D'où il suit que les droits de l'homme ne sont pas, dans leur principe, l'équivalent de l'illusion religieuse : ils correspondent à la liberté de culte, ou à ce que nous nommons la « laïcité », qui ne supprime pas l'illusion religieuse mais constitue néanmoins un progrès réel et un acquis définitif.

L'émancipation sociale ne s'oppose donc pas à l'émancipation politique : elle l'accomplit ou la parachève en étendant la liberté politique à la sphère

sociale, c'est-à-dire en plaçant l'ensemble des rapports sociaux sous le contrôle démocratique de la liberté collective. On pourra, avec Claude Lefort, soupçonner ce projet de démocratie totale et indivise de n'être qu'un « fantasme totalitaire », qui annule l'idée de « libre association », sur laquelle elle prétend se fonder, en lui substituant le rêve d'une société transparente et coïncidant avec elle-même³⁸. En condamnant les droits de l'homme comme une expression de l'imaginaire atomiste du capitalisme, Marx, selon Lefort, aurait manqué la dimension proprement politique et réellement démocratique des « droits de l'homme »³⁹ ; il aurait paradoxalement succombé à l'idée libérale selon laquelle la Déclaration aurait institué une séparation entre le social et le politique. Or, comme l'écrit Étienne Balibar, c'est « un contresens par rapport à la lettre, à la matérialité des énoncés ». L'homme de la Déclaration, « n'est pas "l'individu privé" par opposition au citoyen qui serait le membre de l'État. Il est précisément le citoyen... »⁴⁰. Parmi les « droits naturels et imprescriptibles de l'homme » proclamés par le texte de 1789, la résistance à l'oppression ou la libre communication des pensées et des opinions – déclarée un des « droits les plus précieux de l'homme » – lient nécessairement le sujet à d'autres sujets.

Mais cette critique fondée, qui rappelle l'impossibilité de séparer les droits de l'homme des droits du citoyen, ne doit pas faire oublier que Marx critiquait précisément, sous le nom de « droits de l'homme », la séparation des droits de l'homme et des droits du citoyen. L'objet de sa critique n'était pas l'ensemble indéterminé des droits de l'homme, et il ne se proposait certainement pas de récuser, parmi les droits proclamés par les Déclarations de 1789 et de 1793, ces droits spécifiques que sont le droit d'association, la liberté de la presse et les droits politiques : autant de droits que Marx a toujours considérés comme des revendications premières du mouvement révolutionnaire. Sa critique visait plutôt l'idée des droits de l'homme *en tant qu'opposés* aux droits du citoyen – ce que *Sur la question juive* nomme la « *sophistique de l'État politique* »⁴¹, qui se confond avec la version libérale des droits de l'homme et consiste à invoquer ceux-ci pour limiter la portée des droits politiques.

Les « droits de l'homme », en ce sens, se définissent par la scission entre « droits de l'homme » et « droits du citoyen », scission qui retire toute portée sociale aux droits politiques en même temps qu'elle retire toute

portée politique aux droits de l'homme. Le texte de *Sur la question juive* est net : « Quel est cet homme *distinct du citoyen* ? Personne d'autre que le membre de la société bourgeoise. [...] Les droits de l'homme *distincts des droits du citoyen* ne sont rien d'autre que les droits [...] de l'homme égoïste, de l'homme séparé de l'homme et de la communauté⁴². » Définis par leur différence avec les droits du citoyen, les droits de l'homme deviennent inévitablement les droits de la monade isolée par opposition aux droits politiques, qui sont ceux de l'existence « générique » et communautaire, mais confinée dans une sphère si étroite qu'elle perd toute réalité.

Il est donc douteux que le sens de l'argumentation de Marx soit de nier la nature sociale ou politique de droits tels que la liberté de la presse et d'association ; il est bien plutôt de refuser que les droits de l'homme servent d'argument pour limiter les droits du citoyen en les concevant comme un simple moyen subordonné à la garantie de droits apolitiques. Il faudrait remarquer ici que, historiquement, la même Assemblée nationale qui a promulgué la Déclaration de 1789 a également voté la loi Le Chapelier qui interdisait les organisations ouvrières : les « droits de l'homme » distingués des droits du citoyen ont bel et bien accompagné une limitation du droit d'association⁴³. Non que Claude Lefort ait eu tort de faire valoir que la liberté de la presse et la liberté d'association sont des droits de l'intersubjectivité, de la relation sociale, et non des droits de la monade égoïste ; mais ces droits ne sont précisément pas la cible de la critique de Marx. Sa cible est la façon dont les Déclarations de 1789 et 1793 subordonnent les droits de la relation politique aux droits de l'individu isolé.

Très simplement : la critique de Marx vise le fait que les droits de l'homme ont pour cœur l'intangibilité du droit de propriété. Même dans la Constitution de 1793, « l'application pratique du droit de l'homme à la liberté, c'est le droit de l'homme à la *propriété privée*⁴⁴ ». La subordination des droits du citoyen aux droits de l'homme (distingué du citoyen) a pour traduction concrète la primauté du droit de propriété. La liberté comme « relation de l'homme avec l'homme » est alors recouverte par la liberté comme jouissance égoïste du propriétaire, « sans relation aux autres hommes, indépendamment de la société ». Le droit de propriété, comme « droit de l'égoïsme », annule les droits « relationnels » qui forment le

contenu des « droits du citoyen ». Car les droits politiques, à partir du moment où ils ne peuvent pas empiéter sur le droit de la propriété privée, perdent toute signification sociale : voués à garantir l'ordre existant de la répartition sociale de la richesse, ils ne sont plus qu'un aspect secondaire de la sécurité de l'égoïsme possessif et témoignent de ce que *Sur la question juive* analyse comme l'impuissance de la « force politique » séparée de la « force sociale ».

Cette impuissance est d'ailleurs ce qui rend compte du phénomène de la Terreur, dont *Sur la question juive* propose une analyse que complète *La Sainte Famille*. C'est un des lieux communs de la pensée contre-révolutionnaire que de disqualifier les droits de l'homme en soutenant que la Terreur de 1793 était leur seule réalisation possible⁴⁵. Marx aborde le problème du lien des droits de l'homme et de la Terreur à partir de la contradiction qu'il y a eu, de la part des révolutionnaires français, à proclamer la subordination des droits du citoyen aux droits de l'homme au moment même où leur politique imposait l'inverse : la subordination des droits de l'homme aux devoirs du citoyen, l'obligation faite à chaque individu de sacrifier son intérêt privé aux impératifs du salut public. Mais cette contradiction prouve que la Terreur ne résulte pas de l'affirmation du droit des individus : elle résulte de la dissociation de l'État politique et de la société civile-bourgeoise, dissociation qui a pour effet de soustraire la société au pouvoir politique, de l'autonomiser comme sphère de la concurrence des intérêts déchaînés dont la liberté doit être garantie comme un « droit de l'homme ». L'individu réel se trouve ainsi scindé en deux personnes : d'une part, le « membre de la société civile-bourgeoise », qui est l'« homme *authentique* », qui mène sa vie empirique dans l'univers de la concurrence marchande ; et, d'autre part, le citoyen, l'« homme *politique* », qui n'a aucun pouvoir sur cette vie empirique et n'est donc qu'un « homme abstrait, artificiel », ou une « personne *allégorique, morale* »⁴⁶.

C'est ce caractère « allégorique » de la citoyenneté qui a la Terreur pour effet pratique. La séparation radicale du politique et du social fait que le pouvoir politique ne peut s'affirmer sur la société autrement que sur un mode terroriste, en niant les droits de celle-ci au nom de l'État comme « fin en soi »⁴⁷. Le déchaînement de la violence est le signe de l'impuissance sociale du politique : la Terreur est l'aveu involontaire que la communauté politique proclamée au titre des « droits du citoyen » est une communauté

imaginaire – ce pourquoi, après la chute de Robespierre, les droits de l’homme se confondront de nouveau avec la « fièvre des nouvelles propriétés » et la « puissante vitalité » capitaliste de la société du Directoire⁴⁸.

Dépasser les droits de l’homme, dans ces conditions, c’est supprimer leur séparation d’avec les droits des citoyens, les « absorber » dans les droits politiques, tout en étendant les droits politiques à la totalité de la sphère sociale. C’est là le projet du communisme : faire que la « force politique » ne se distingue pas de la « force sociale ». Pour un tel projet, l’idée des « droits de l’homme et du citoyen » semble inadéquate : car il s’agit de supprimer la différence de l’homme et du citoyen, et de redéfinir les « droits politiques » de façon qu’ils ne soient précisément plus des « droits politiques » (c’est-à-dire seulement politiques), mais bien un pouvoir social. Marx ne définira jamais le communisme par un droit de propriété collectif, mais par le procès d’appropriation collective des moyens de production⁴⁹ : le communisme est l’organisation délibérée et consciente de la production et de la société elle-même par les « individus librement associés ». Il n’est donc pas la revendication ou la mise en sécurité d’un droit de l’homme ou du citoyen ; il est l’exercice effectif de la puissance collective des individus. Aux formes du droit, qui ne fournissent qu’un cadre aux interactions des individus séparés, s’oppose la pratique d’une liberté collective qui ne se sépare pas d’elle-même sous la forme objectivée du droit, mais qui maintient son autonomie en ne reconnaissant pas d’autre règle que l’immanence de sa propre délibération. Le concept du communisme présumé par les analyses du jeune Marx sera maintenu à l’identique dans toute l’œuvre ultérieure : le communisme n’est pas un système de droits, il est, comme l’écrit Antonio Labriola, « la *socialisation démocratique des moyens de production*⁵⁰ ».

Faut-il pour autant tenir les analyses de *Sur la question juive* pour le dernier mot de la pensée de Marx concernant les droits de l’homme ? La question qui se pose ici est double. Du point de vue de l’histoire des idées, il s’agit de savoir pourquoi Marx, sans jamais reconsidérer les articulations conceptuelles de sa critique initiale des droits de l’homme, a maintenu jusqu’à la fin de sa vie une opposition de principe assez sommaire à une « idéologie juridique » très indéterminée. D’un point de vue normatif,

l'enjeu est de savoir si sa conception de la liberté ne suppose pas une théorie des droits de l'homme dont elle fait par ailleurs l'ellipse.

La reformulation historiciste de la critique des droits de l'homme

À partir de 1845, toute l'œuvre de Marx réinscrit le projet de l'émancipation sociale dans une analyse de la dynamique historique de l'accumulation capitaliste. Contre Proudhon, qui bâtit une théorie de la « justice distributive » et ne comprend pas que les rapports de propriété doivent être analysés, non « dans leur expression *juridique de rapports de volonté* », mais dans la « forme réelle » des « *rapports de production* », Marx refuse toute autre perspective normative que celle d'une « connaissance critique du mouvement historique, mouvement qui lui-même produit les *conditions matérielles de l'émancipation* »⁵¹. Il s'agit de montrer que le « niveau de société » produit par le capital – le « haut niveau culturel » d'un « homme social ayant le maximum de besoins, parce que riche de qualités et ouvert à tout » – appelle son dépassement vers un mode supérieur de socialisation qui soit aussi un mode supérieur d'individualisation⁵².

L'émancipation visée par la « connaissance *critique* du mouvement historique » ne se formule pas dans les termes d'une théorie de la justice : Marx dit nettement que la justice n'est rien d'autre que la conformité au droit tel qu'il résulte nécessairement du mode de production⁵³. Il n'y a pas d'injustice dans les rapports juridiques, si ceux-ci correspondent adéquatement aux nécessités des rapports de production. Cette réduction des rapports juridiques aux rapports économiques explique que l'auteur du *Capital* n'ait que du mépris pour la phraséologie des droits de l'homme, où il ne voit qu'une transfiguration idéologique des formes juridiques du rapport marchand. Les droits de l'homme sont la projection illusoire, sous la forme d'un droit anhistorique, de l'« apparence trompeuse » selon laquelle l'échange est un « rapport égal et libre »⁵⁴. Contre cette « apparence trompeuse », Marx reconduit l'idéologie des droits éternels de l'homme aux conditions historiques des rapports juridiques que les droits de l'homme travestissent ; et il entend montrer que le rapport marchand capitaliste, dont les droits de l'homme sont l'imaginaire juridique, est un rapport d'exploitation, alors même qu'il est un rapport entre des libertés

« formellement » égales, irréprochable du point de vue de la justice des transactions.

L'Idéologie allemande marque ainsi une profonde transformation de la pensée de Marx : l'historicisme matérialiste qui reconduit l'activité et la pensée humaines aux conditions matérielles de leur production sociale est incompatible avec l'idée d'une essence humaine qui se serait perdue dans la religion ou l'État et que les hommes devraient reconquérir. *Sur la question juive* menait la critique des droits de l'homme au nom de l'indivision de l'« essence humaine générique » ; *L'Idéologie allemande* dénonce l'idée d'une essence éternelle de l'homme comme une illusion idéologique à laquelle il faut opposer que seuls existent les « individus réels » pris dans les « conditions déterminées » de leur histoire⁵⁵, autrement dit dans des rapports sociaux d'où procède la forme spécifique de leur individualité. Marx ne cessera de répéter que l'homme est un être social qui « ne peut se constituer comme individu singulier que dans la société⁵⁶ ». Il s'ensuit qu'il n'existe pas de nature humaine : « L'histoire tout entière n'est qu'une transformation continue de la nature humaine⁵⁷ », puisqu'elle est la succession de formations sociales qui produisent chacune des types d'humanité corrélatifs à des rapports sociaux déterminés.

Cette perspective historique ne pouvait pas conduire à une réhabilitation de l'idée des droits de l'homme : si l'homme n'existe pas, il ne peut pas avoir de droits. Marx maintient la définition du communisme, acquise par *Sur la question juive*, qui récuse le droit de propriété ainsi que la séparation du politique et de la société ; mais il ajoute à ce refus la double thèse de l'historicité et de la secondarité radicales du droit. Les droits de l'homme sont faux en tant qu'ils se présentent par définition comme des droits naturels, éternels ou innés. Or tout droit est historique, puisqu'il dépend des possibilités offertes par l'état des forces productives et des rapports de production. Non que le droit se réduise à confirmer les rapports de force quels qu'ils soient. Mais il n'est pas en son pouvoir d'abolir les limites historiques des forces productives et du mode de production qu'elles imposent : les sociétés antiques, qui ne pouvaient pas abolir l'institution de l'esclavage sur laquelle reposait leur développement technique et spirituel, ne pouvaient pas concevoir des « droits de l'homme » comme tels incompatibles avec l'esclavage⁵⁸.

L'idée de « droits de l'homme » anhistoriques, qui pourraient être revendiqués inconditionnellement en toutes circonstances, est donc une absurdité qui devrait conduire à déplorer le cours entier de l'histoire humaine. Car celle-ci a toujours progressé par le « mauvais côté⁵⁹ » et n'est parvenue à développer la civilisation qu'à travers les formes sociales, inacceptables du point de vue des « droits de l'homme », de l'esclavage et de la féodalité. Prise au sérieux, la croyance en l'éternité des droits ne peut que nourrir une insatisfaction proprement religieuse face à l'irrationalité de l'histoire où les droits naturels de l'homme sont constamment bafoués et le réel ne se conforme jamais à l'idéal. Marx ne cesse de dénoncer ce point de vue « sentimental » qu'il voit à l'œuvre dans les versions juridiques du socialisme, qui dénoncent l'injustice du capitalisme sans comprendre la nécessité historique de cette soi-disant injustice.

Marx n'en maintient pas moins, dans toute l'œuvre de sa maturité, que « le développement de la richesse de la nature humaine », ou le développement intégral des individus, est une « fin en soi »⁶⁰. Mais cela signifie que le but est moins la préservation du droit des individus que le développement de leur puissance. Or ce développement – qui se réalisera dans le communisme sous la forme de « l'individualité fondée sur le développement universel des individus et la subordination de leur productivité collective, sociale, en tant que celle-ci est leur pouvoir social » – requiert de traverser le moment capitaliste qui brise l'étroitesse des « rapports personnels de dépendance » et leur substitue le progrès d'une « indépendance personnelle fondée sur une dépendance factuelle » (la dépendance à l'égard du marché devenu une puissance autonome)⁶¹. D'où ce paradoxe que « le développement supérieur de l'individualité ne s'achète qu'à travers un procès historique dans lequel les individus sont sacrifiés⁶² ». L'extension des pouvoirs de la liberté passe dialectiquement par les cruautés de la division du travail qui viole les « droits de l'homme » en réservant d'abord la liberté à une minorité d'individus.

L'idée des droits de l'homme n'est pas seulement aveugle à la nécessité de la violence (y compris la violence émancipatrice de l'action révolutionnaire) ; elle est tout autant aveugle à sa propre violence, celle des relations d'asservissement auxquelles elle sert de cadre formel. Les droits de l'homme se présentent d'abord comme la mise en forme du système de l'égalité des libertés individuelles. Mais cette mise en forme néglige que les

« rapports sociaux » réels sont « basés sur l'antagonisme des classes » et qu'ils « sont, non pas des rapports d'individu à individu, mais d'ouvrier à capitaliste, de fermier à propriétaire foncier »⁶³, etc.

Aux relations de domination qui s'instituent, dans le rapport marchand, entre celui qui est propriétaire de moyens de production et celui qui n'est propriétaire que de sa force de travail, il serait vain d'opposer les droits de l'homme. Car le rapport marchand est conforme au concept des droits de l'homme : il est un rapport d'*égalité* entre « échangeurs » qui se « reconnaissent réciproquement » comme des personnes libres. « L'échange de valeurs d'échange est la base réelle qui produit toute égalité et toute liberté. En tant qu'idées pures, elles n'en sont que des expressions idéalisées ; en tant qu'elles se développent en relations juridiques, politiques et sociales, elles ne sont que cette base à une autre puissance⁶⁴ ». De ce fait, il est « puéril » de croire, comme l'ont fait les socialistes français, que le socialisme devrait être la « réalisation » véritable des « idées de la Révolution française ». Ces idées sont celles de la « société bourgeoise » et se réalisent véritablement dans le rapport marchand qui est le mode de l'exploitation capitaliste. Lui opposer les droits de l'homme, c'est opposer « la figure réelle et la figure idéale de la société bourgeoise » et vouloir « redonner réalité à l'expression idéale même, alors qu'elle n'est en fait que l'image projetée de la réalité ». L'exploitation capitaliste et la domination de l'argent ne « faussent » pas le « système de liberté et d'égalité de tous » : elles sont le développement immanent de ce système.

La valeur d'échange ou de façon plus proche le système de l'argent est dans le fait le système de l'égalité et de la liberté, et ce qui s'y oppose en les perturbant dans le développement plus précis du système, ce sont des perturbations qui lui sont immanentes, c'est justement la réalisation de l'*égalité et de la liberté* qui se font connaître en se manifestant comme inégalité et non-liberté⁶⁵.

Le rapport marchand est décrit par *Le Capital* comme la mise en œuvre du « despotisme du capital » et de l'« esclavage camouflé des travailleurs »⁶⁶. Entre le propriétaire capitaliste, qui n'est lui-même que l'agent soumis de son capital, et celui qui ne possède que sa force de travail et n'a que son temps à vendre, les rapports de production de la concurrence capitaliste imposent leur partage des tâches : le travailleur est dans la position de « celui qui a porté sa propre peau au marché et n'a rien d'autre à

attendre que le tannage », tandis que le capitaliste endosse inévitablement le rôle d'un « vampire » qui « vole le temps » du travailleur⁶⁷. Or cette relation d'exploitation, qui exerce sa violence dans l'inégalité des positions sociales et la destruction de la liberté individuelle, se déploie dans :

un véritable Éden des droits innés de l'homme. Ne règnent ici que la Liberté, l'Égalité, la Propriété et Bentham. Liberté ! Car l'acheteur et le vendeur d'une marchandise, par exemple de la force de travail, ne sont déterminés que par leur libre volonté. Ils passent contrat en tant que personnes libres, à parité de droits. Le contrat est le résultat final dans lequel leurs volontés se donnent une expression juridique commune. Égalité ! Car ils ne se rapportent l'un à l'autre qu'en tant que possesseurs de marchandise et échangent équivalent contre équivalent. Propriété ! Car chacun ne dispose que du sien. Bentham ! Car pour chacun d'eux il ne s'agit que de lui-même. La seule puissance qui les réunisse et les mette en rapport est celle de leur égoïsme, de leur avantage particulier, de leurs intérêts privés. Et c'est justement parce qu'ainsi chacun ne s'affaire que pour lui et personne ne s'occupe de l'autre, que tous, en conséquence d'une harmonie préétablie des choses ou sous les auspices d'une providence très futée, accomplissent seulement l'œuvre de leur avantage réciproque, de l'utilité commune, de l'intérêt global⁶⁸.

Une difficulté ou une torsion, qui traverse toute l'œuvre de Marx, se dessine dans l'association faite ici entre les droits de l'homme et Bentham – qui fut un de leurs adversaires résolus. Mais l'argument essentiel de Marx est qu'à s'en tenir à l'idée d'égalité des libertés, qui définit les droits de l'homme, on ne peut faire aucune objection au rapport marchand comme libre contrat entre libres propriétaires égaux devant la loi. Or cette relation contractuelle est parfaitement compatible avec l'exploitation : « Il ne résulte de la nature de l'échange marchand lui-même aucune limite de la journée de travail, donc aucune limite du surtravail⁶⁹. » La concurrence peut contraindre celui qui n'est libre propriétaire que de lui-même à consentir à sa propre exploitation. Puisque l'acheteur et le vendeur ont des droits égaux, ce n'est pas un principe de droit mais la réalité de la concurrence et des rapports de force qui décide des limites du temps de travail et de l'exploitation. « Entre des droits égaux c'est la violence qui décide. Et c'est ainsi que dans l'histoire de la production capitaliste, la réglementation de la journée de travail se présente comme la lutte pour les limites de la journée de travail. Lutte qui oppose le capitaliste global, c'est-à-dire la classe des capitalistes, et le travailleur global, ou la classe ouvrière⁷⁰. »

Ce qui s'oppose à l'exploitation, y compris dans le cadre du mode de production capitaliste où elle ne peut être que contenue dans certaines limites, ce n'est donc pas l'invocation des droits de l'homme, mais

l'existence d'une décision délibérée en commun qui ne peut s'autoriser que d'elle-même, l'affirmation d'une volonté et d'une puissance collectives qui imposent, sous la forme d'une limitation légale, un « obstacle social » au principe du contrat.

Pour se « protéger » du serpent de leurs tourments, les travailleurs doivent se rassembler en une seule troupe et conquérir en tant que classe une loi d'État, un obstacle social plus fort que tout, qui les empêche de se vendre eux-mêmes au capital en négociant un libre contrat, et de se promettre, eux et leur espèce, à la mort et à l'esclavage. Le pompeux catalogue des « inaliénables droits de l'homme » est ainsi remplacé par la modeste Magna Carta d'une journée de travail limitée par la loi⁷¹.

Cette opposition entre la Magna Carta anglaise, instituant une liberté limitée mais réelle, et les droits de l'homme des révolutions américaine et française, instituant une liberté illimitée mais illusoire, sonne comme un étrange écho de l'argumentaire de Burke opposant les solides « droits des Anglais » aux imaginaires « droits de l'homme ». On a vu pourtant que Marx ne voyait en Burke qu'un « sycophante » stipendié par l'« oligarchie anglaise »⁷². L'intention de sa critique des « droits de l'homme » est aux antipodes de la défense burkienne des privilèges. La destruction des inégalités fondées sur la naissance ou la tradition est pour Marx le grand mérite du développement du marché capitaliste et du droit qui lui correspond. Il vante en ce sens la « marchandise » comme une « grande égalisatrice cynique » et le « capital » comme un « niveleur »⁷³. Dans les *Grundrisse*, il dénonce la façon dont l'égalité du rapport marchand « trompe la démocratie⁷⁴ ». Mais cette expression suggère que le « système de l'égalité et liberté » représenté par les droits de l'homme est critiqué au nom d'une démocratie qui ne se laisse pas abuser, autrement dit au nom d'un autre « système de l'égalité et liberté », celui qui s'exprime précisément dans l'égalité démocratique qui impose contre le droit du marché la limitation de la journée de travail.

Marx n'explique pas les articulations conceptuelles de cet autre « système de l'égalité et liberté » qui forme le contenu de l'idée communiste. Il n'en formule que les refus, comme si une série de négations suffisait à en produire la détermination. Un préjugé hégélien agit ici : la conviction téléologique (et proprement idéaliste) selon laquelle les contradictions du réel produisent d'elles-mêmes leur dépassement dans une

forme supérieure, de sorte qu'il suffirait de montrer les contradictions du mode de production capitaliste pour disposer d'un concept satisfaisant du communisme. Dans le même temps, sous l'intitulé du « système de l'égalité et liberté », Marx critique à la fois la liberté du marché et le libéralisme des droits, comme si Bentham (le principe d'utilité) et Rousseau (l'autonomie démocratique) pouvaient être vus comme des expressions équivalentes d'une même logique contractuelle.

Mais la réalité est que ni le libéralisme ni l'idée des droits de l'homme n'ont l'homogénéité que leur prête Marx ; ils se divisent en différentes versions qui n'ont pas les mêmes conséquences politiques et sociales et ne sont pas compatibles entre elles. Marx ne parvient jamais, dans le détail de ses analyses, à réduire cette hétérogénéité. Alors qu'il prétend identifier les droits de l'homme à la seule forme du droit marchand, il ne peut éviter de faire place, ne serait-ce que par ses lapsus, à la part des droits de l'homme qui reste irréductible à la logique du marché et qui irrigue dans les faits, bien qu'il le nie, sa critique de l'exploitation capitaliste.

Justice, liberté individuelle et droits de l'homme

On a pu croire que la corrélation ainsi posée entre l'égoïsme conflictuel de la société capitaliste et les droits individuels entraînait la disparition de ces derniers dans la société communiste⁷⁵. L'argument s'énonce ainsi : les garanties légales des libertés individuelles ne sont nécessaires que là où existe le risque d'une atteinte à ces libertés. Comme ces atteintes sont le produit de la domination de classe, l'avènement de la société communiste rendra inutile toute garantie légale des libertés. Il n'y aurait ainsi plus de droit bourgeois, bien sûr, mais plus de droit du tout, plus de règles morales et légales. Mais cette interprétation bute sur le fait que rien ne permet d'établir que, pour Marx, l'abolition des conflits de classes conduirait à la disparition de toute forme d'antagonisme⁷⁶. Comme le résume Will Kymlicka : « La conviction que les circonstances de la justice doivent trouver leur solution dans une "harmonie des fins" est un idéal plus communautarien que marxiste⁷⁷. »

On doit suivre Allen Wood quand il montre que l'hypothèse d'une évaporation des droits dans la société communiste tient à un malentendu quant au sens à donner au concept de justice chez Marx⁷⁸. Quand Marx pourfend les slogans de la justice distributive – ce « fatras de phrases désuètes⁷⁹ » – sa critique ne porte pas d'abord sur l'idée libérale d'une distribution impartiale des droits au sens de John Stuart Mill⁸⁰. Sa cible est la foi des premiers socialistes en une « juste rétribution » du travail et un « juste partage » ou un « juste échange » des biens. La thèse de Marx est qu'il n'y a pas de justice des transactions au nom de laquelle on pourrait critiquer l'injustice des échanges réels : la justice de l'échange ou de la rétribution dépend de sa correspondance au mode de production existant. Le rapport salarial capitaliste est « juste » puisque le capitaliste achète sans tromperie, dans le cadre d'un libre contrat, la force de travail au prix qu'elle vaut effectivement sur le marché⁸¹. Mais cette « justice » n'empêche pas l'exploitation du travailleur par la surcharge du temps de travail. Aussi difficile que ce soit à concevoir pour un lecteur de Rawls, Marx ne pense pas l'exploitation comme une injustice et ne voit pas le communisme comme l'instauration de la « justice », mais comme l'abolition, grâce à

l'organisation collective du travail, des effets asservissants du rapport de production capitaliste.

Mais, si on admet que la critique des illusions de la justice distributive, entendue comme « juste partage » des fruits du travail (pour lequel les critères font défaut), n'est pas la même chose qu'un refus de la distribution égale des droits, on peut se demander, comme le suggère explicitement Allen Wood, « si Marx ne pourrait pas reconnaître une place significative dans la société communiste pour ce que les penseurs libéraux choisissent d'appeler les “droits individuels” même si bien sûr Marx lui-même méprisait ce terme⁸² ». Malheureusement, Wood ne développe pas cette intuition – mentionnée au passage d'un compte rendu, absente de son maître ouvrage sur Marx et qui semble même contredire ses écrits antérieurs⁸³. La piste mérite pourtant d'être poursuivie. Car, à considérer les deux grands moments de la critique des droits de l'homme menée par Marx – historicité des droits et abstraction de la forme juridique susceptible d'avoir pour contenu un rapport social inégalitaire –, nous constatons qu'ils ne sauraient valoir pour des principes irréductibles d'opposition aux droits de l'homme.

L'argument de l'historicité des droits, d'abord, constitue certes une objection contre la croyance en leur vérité éternelle, mais non contre la légitimité de leur revendication. Marx n'a jamais donné à son historicisme le sens d'un relativisme nihiliste : l'historicité, selon ses propres analyses, a sa nécessité et sa rationalité propres. Qu'un projet politique soit historiquement conditionné – comme l'est le projet communiste – ne le rend pas faux. Que les droits de l'homme supposent les circonstances historiques de l'émancipation des individus par le développement technologique, cela ne suffit pas à invalider la politique des droits de l'homme. Marx ne cesse de décrire le communisme comme la possibilité offerte à chacun d'un « développement intégral » de son individualité : il est difficile de comprendre pourquoi il serait impossible d'y voir la mise en œuvre d'un « droit de l'homme » qui serait le droit de l'individu au libre développement personnel. L'opposition aux droits de l'homme semble ici plus verbale que réelle – tout comme peut sembler assez verbale la dénonciation par Althusser du concept « humaniste » d'aliénation, lorsqu'il lui oppose l'idée « des nouvelles formes du *développement individuel*, dans une nouvelle période de l'histoire, où [...] tout homme a désormais *objectivement le choix*, c'est-à-dire la *tâche difficile* de devenir par lui-même ce qu'il est⁸⁴ ».

Qu'est-ce donc que l'aliénation, si ce n'est pas le fait d'être empêché de « devenir ce que l'on est » ou, pour le dire en termes moins « idéalistes », d'être séparé de ses propres possibilités ?

L'argument dirigé contre l'abstraction des droits de l'homme, ensuite, est repris dans la *Critique du programme de Gotha*. Marx y explique que même le « droit égal » d'un État socialiste, qui « ne reconnaît aucune distinction de classe » et traite chacun « selon son travail », est « un droit inégal pour un travail inégal » et reste de ce fait « *un droit fondé sur l'inégalité, comme tout droit* ». En effet, « le droit par sa nature ne peut consister que dans l'emploi d'une même unité de mesure » ; mais cette unité de mesure est appliquée à des individus dont les capacités de travail et les « dons individuels » sont inégaux ; pour traiter à égalité des individus inégalement doués, « le droit devrait être non pas égal, mais inégal ». Ce défaut inhérent au droit, poursuit Marx, ne pourra être dépassé que dans la « phase supérieure de la société communiste », « quand aura disparu l'asservissante subordination des individus à la division du travail », « qu'avec le développement intégral [*allseitig*, “omnilatéral”] des individus leurs forces productives se seront également accrues et que toutes les sources de la richesse collective jailliront avec abondance – alors seulement l'étroit horizon bourgeois du droit pourra être complètement dépassé et la société pourra écrire sur ses drapeaux : De chacun selon ses capacités, à chacun selon ses besoins ! »⁸⁵.

Cet argumentaire reste extrêmement allusif. Althusser y lit l'affirmation qu'« *il n'est de Droit que marchand et donc bourgeois* » et que « le mode de production socialiste *supprimera tout droit* »⁸⁶. Le texte est cependant plus ambigu que cela, puisqu'il ne permet pas de décider nettement si l'« horizon bourgeois du droit » se confond avec l'horizon du droit tout court. Quant au dépassement du droit, il s'y présente moins sous la forme de la « suppression » du droit que sous la forme de sa disparition faute d'utilité : dans le pays de cocagne de la société d'abondance habitée par des hommes libres de toute aliénation, le droit n'est d'aucun usage. Mais cela ne signifie nullement que le principe du droit, le principe de l'égalité, serait « dépassé » au sens où il serait remplacé ou surpassé par un autre principe. Au principe des droits de l'homme, Marx n'oppose aucun autre principe qui lui serait supérieur ; il se contente de la vision utopique d'une abondance qui ferait disparaître le besoin du droit. Or une telle utopie n'est

absolument pas une objection au besoin effectif du droit que peut avoir une société qui n'est pas encore dans les conditions de l'abondance et du développement intégral des individus. L'utopie n'est pas un motif de refus des droits de l'homme, en tant que ceux-ci traduisent le besoin qu'ont les individus d'être protégés contre l'oppression politique et contre la négation des conditions mêmes de leur existence individuelle.

La critique par Marx de l'abstraction des droits de l'homme débouche sur la conclusion que l'« émancipation politique » doit *se « poursuivre »* dans l'« émancipation sociale »⁸⁷. Mais cette émancipation sociale qui prolonge l'émancipation politique ne peut pas en être la suppression. L'insuffisance sociale des droits de l'homme n'équivaut pas à leur nullité politique. Dans sa pratique politique, Marx a toujours considéré que l'obtention d'un certain nombre des droits figurant parmi les droits de l'homme était un réquisit nécessaire de tout progrès vers le socialisme. De ses articles de 1847 jusqu'à sa *Critique du programme de Gotha*, les mêmes mots d'ordre reviennent constamment : suffrage universel, droit de réunion et d'association, liberté de la presse, instruction publique non censurée par l'État sont réclamés par Marx comme autant de droits qui doivent être acquis pour que le projet communiste puisse recevoir un sens pratique⁸⁸. « Aussi longtemps que la démocratie n'est pas conquise, écrit Engels en 1847, les communistes et les démocrates mènent un combat commun⁸⁹. » L'ironie exercée par Marx contre les illusions du parlementarisme, ou contre la croyance naïve que le suffrage universel suffit à la transformation des rapports sociaux, ne devrait pas faire oublier que les droits démocratiques n'en sont pas moins pour Marx une condition nécessaire, quoique non suffisante, de toute transformation sociale. On peut donner ici en exemple les sarcasmes de la *Critique du programme de Gotha* à propos de la « liberté de conscience ». Marx déplore qu'en reprenant ce « vieux mot d'ordre du libéralisme », on en reste « au niveau bourgeois » de « la tolérance de toutes les sortes possibles de liberté de conscience religieuse », tandis que le mouvement ouvrier « s'efforce de libérer les consciences de la *fantasmagorie religieuse* ». Mais le droit de la conscience n'est pas récuse par là, puisque Marx écrit que « chacun doit pouvoir satisfaire ses besoins religieux et corporels, sans que la police y fourre le nez »⁹⁰. On peut juger le propos excessivement agressif⁹¹, mais l'essentiel est qu'il tienne la police

à l'écart des libres activités individuelles et s'accompagne d'une critique virulente de l'étatisme.

Mais, s'il en est ainsi, pourquoi Marx refuse-t-il obstinément de reconnaître la moindre valeur positive aux droits de l'homme ? La réponse à cette question tient sans doute à la présence en eux du droit de propriété, ce « droit terrible et peut-être pas nécessaire », comme disait Cesare Beccaria, et contre lequel le *Manifeste du Parti communiste* réclame des « interventions despotiques⁹² ». Les droits de l'homme, tels que les comprend Marx, ont pour cœur de leur dispositif le droit de propriété. Leur « formalisme » ne signifie pas qu'ils sont indifférents à leur contenu, mais plutôt que leur abstraction est celle d'un contenu déterminé – celui de la propriété capitaliste des moyens de production – qui reste présent, comme en creux, dans la forme qui en fait abstraction. Il y a en ce sens une solidarité intime des droits de l'homme et du droit marchand : « Le terrain où le droit pousse » est celui de la « propriété bourgeoise »⁹³.

Il est dès lors impossible de combattre la « propriété bourgeoise » au nom de la justice ou d'un droit de l'homme qui la confirment ; on ne peut lui opposer que l'auto-organisation démocratique de la société, l'« échange libre d'individus associés sur la base de l'appropriation et du contrôle collectifs des moyens de production⁹⁴ ». De même, il ne s'agit pas d'éliminer « toute inégalité sociale et politique » en général, mais uniquement celle « qui provient des différences de classes »⁹⁵. Comme l'écrit André Tosel, pour la critique de l'exploitation élaborée par Marx, « la liberté et la servitude ont en définitive plus de pertinence que la justice et l'injustice⁹⁶ ». Le célèbre texte du *Capital* sur le passage communiste du « royaume de la nécessité » au « royaume de la liberté » doit être lu dans cette perspective : Marx ne pense pas ce passage, qui a la « réduction de la journée de travail » pour « condition fondamentale », comme la mise en œuvre d'une incertaine théorie de la justice, mais comme la montée en puissance d'une liberté collective. Celle-ci se manifeste d'abord dans la socialisation du travail qui le règle rationnellement, afin que les individus associés dépensent un minimum de forces « dans les conditions *les plus dignes de leur nature humaine* ». Elle se déploie ensuite dans le temps libre du « *développement des forces humaines comme fin en soi* »⁹⁷. La justice n'est ici ni but ni moyen ; l'essentiel est la maximisation de la liberté

individuelle et collective, à travers une organisation démocratique de la production destinée à libérer le temps et la puissance de tous.

L'argument de la nécessité de la violence prend ainsi son véritable sens : moins celui d'une légitimation des oppressions à l'œuvre dans les sociétés passées et présentes que celui d'une affirmation du « droit à la révolution » comme « le seul “droit historique” réel »⁹⁸. Le refus des droits de l'homme tient alors au désir de ne pas subordonner la pratique révolutionnaire à une idée prédéterminée du droit qui l'entraverait. Les limites de la « dictature du prolétariat » doivent rester indéterminées. Cela ne signifie pas que cette dictature doive être illimitée : Marx souligne qu'elle requiert les « institutions véritablement démocratiques » de la république communale ou fédérative, avec auto-administration locale et destruction de la bureaucratie et du fonctionariat d'État⁹⁹. Le projet totalitaire qui a pu investir le marxisme du xx^e siècle a dû puiser à d'autres sources que les textes de Marx, même s'il a pu trouver sa matière dans leurs contradictions, leurs manques ou leurs utopies trop vastes¹⁰⁰.

Il reste que l'affirmation du droit de révolution sans ou contre les droits de l'homme fait resurgir la menace qu'avait suscitée le droit de révolution fondé sur les droits de l'homme : la menace de la Terreur exercée au nom de l'émancipation, de ce que Robespierre avait nommé, en cédant au vertige d'un paradoxe impossible, le « despotisme de la liberté¹⁰¹ ». De même que l'exaltation « dialectique » de la rationalité du « mauvais côté » de l'histoire est bien près, dans certains textes, de verser dans un cynisme brutal, de même l'insistance sur les pouvoirs dictatoriaux dont la démocratie doit être investie est parfois bien proche d'un blanc-seing accordé à l'exercice de la terreur. Lénine n'aura qu'à isoler certains passages pour justifier par des citations de Marx et d'Engels la liquidation de la démocratie. Sans doute peut-on récuser cette postérité léniniste en soulignant le caractère « fondamentalement démocratique » de la pensée de Marx, dont Jacques Texier donne la formule en écrivant qu'« il ne peut pas y avoir de socialisation de la production sans socialisation de la politique¹⁰² ». Le communisme selon Marx étend la démocratie à toutes les sphères de l'existence sociale, y compris à l'organisation de l'atelier¹⁰³ : c'est la délibération démocratique qui doit décider de la répartition sociale du travail, de son organisation, de ses buts, de sa durée.

Cette démocratie totale, qui subordonne la production au contrôle conscient des individus associés, est une démocratie sans garanties juridiques : ni les libertés individuelles ni le pouvoir collectivement exercé par les individus n'ont forme de droits. Les coordonnées de la pensée de Marx ne sont pas celles de ce que Jürgen Habermas nomme la « co-originarité de la souveraineté populaire et des droits de l'homme¹⁰⁴ » ; elles procèdent plutôt d'un primat de la souveraineté populaire sur les droits de l'homme, un primat tel que la démocratie ne doit pas se formuler en termes de droits qui en limiteraient l'exercice.

Il reste que la critique des droits de l'homme est menée par Marx au nom de la puissance collective des individus libres. La rupture avec l'humanisme « générique » et communautaire défendu dans *Sur la question juive* a conduit Marx à lier la société communiste à l'idéal du « développement intégral » des individus. Le programme du *Manifeste du Parti communiste* est une « conquête de la démocratie » qui remplacera les antagonismes de classes par une « association où le libre développement de chacun est la condition du libre développement de tous ». *L'Idéologie allemande* soulignait déjà que seule l'abolition des classes et de la division du travail permettrait « la transformation des individus en individus complets », autrement dit l'existence « des individus en tant qu'individus » :

Il découle de tout le développement historique jusqu'à nos jours que les rapports collectifs dans lesquels entrent les individus d'une classe [...] furent toujours [...] des rapports auxquels ils participaient non pas en tant qu'individus, mais en tant que membres d'une classe. Par contre, dans la communauté des prolétaires révolutionnaires qui mettent sous leur contrôle toutes leurs propres conditions d'existence et celles de tous les membres de la société, c'est l'inverse qui se produit : les individus y participent en tant qu'individus¹⁰⁵.

En dépit de ce que soutient Wood¹⁰⁶, Marx est bien un « individualiste au sens normatif¹⁰⁷ ». Si son « individualisme communiste¹⁰⁸ » ne se formule pas dans une théorie des droits, c'est que son objectif n'est pas l'équité des échanges, mais l'effectivité de la liberté individuelle et collective, à travers une nouvelle « organisation de la production » destinée à libérer la « puissance de tous »¹⁰⁹. À la lumière de cet idéal de liberté, l'exploitation est un asservissement insupportable à partir du moment où le développement technologique et social lui a retiré la nécessité qui a pu être la sienne dans les conditions initiales de la précarité. Ce n'est pas la norme

faussement éternelle d'une justice sociale dépourvue de contenu qui fonde le combat contre l'exploitation ; c'est la possibilité historique d'une « forme de vie plus haute¹¹⁰ », c'est-à-dire plus libre.

Mais on peut ici se demander si le refus par Marx d'une théorie de la justice sociale – refus qui a sa cohérence et sa force – implique nécessairement le refus d'une théorie des droits, et en particulier des droits de l'homme. Car les droits de l'homme ne sont pas une théorie de la justice distributive : ils sont bien plutôt, ne serait-ce que par la forme de leur Déclaration, une affirmation de la liberté. La liberté, par définition, ne peut pas être « octroyée » comme une grâce ; elle ne peut s'affirmer dans sa dignité qu'en s'affirmant dans son droit. Le droit est précisément la forme dans laquelle la liberté s'affirme et se revendique elle-même.

Cette forme, à en croire de nombreux textes de Marx, serait « illusoire ». *L'Idéologie allemande* soutient brutalement que les luttes politiques et juridiques « ne sont que les formes illusoires sous lesquelles sont menées les luttes effectives des différentes classes entre elles¹¹¹ ». Il est pourtant difficile de comprendre pourquoi ces formes doivent être dites « idéologiques » ou « imaginaires ». Si elles sont l'élément ou le milieu dans lequel les conflits sociaux doivent être menés, elles sont moins une « conception idéologique » qu'un champ ou un terrain d'affrontement pour des idéologies opposées qui ne sont pas de même valeur ; et si elles sont comme le dit Marx une « expression » des rapports économiques et sociaux, alors elles sont susceptibles de vérité dans le mode de cette « expression ». Comme le reconnaît Engels dans son ouvrage tardif sur Feuerbach, « s'il est vrai que les normes du droit bourgeois ne sont que l'expression juridique des conditions d'existence économiques de la société, celles-ci peuvent, selon les circonstances, être bien ou mal exprimées¹¹² ». Une telle formule revient à reconnaître, contre l'intention initiale de la doctrine, que les formes du droit ne relèvent pas simplement de l'idéologie mais peuvent être l'expression adéquate d'un contenu objectif dont elles sont la forme nécessaire. Si le mouvement socialiste « doit formuler ses prétentions dans la forme de revendications de droit¹¹³ », c'est bel et bien que la revendication de droit est la seule forme possible de l'affirmation de la liberté, ou encore de l'émancipation individuelle qui est la visée du communisme selon Marx.

Dans ses différentes critiques des droits de l'homme, Marx omet de citer l'article 2 de la Déclaration de 1789, qui énumère quatre « droits naturels et imprescriptibles de l'homme » : « la liberté, la propriété, la sûreté, et la résistance à l'oppression ». La critique à laquelle Marx soumet les droits de l'homme, puisqu'elle ne procède pas d'une théorie de la justice sociale d'ailleurs absente de la Déclaration, ne revient-elle pas en fait à contester la propriété et la sûreté au nom de la liberté et de la résistance à l'oppression ? Si l'exploitation ne se définit pas selon Marx par l'injustice, c'est qu'elle se définit avant tout par l'oppression, à entendre au sens strict comme un « écrasement » (un « accablement sous un poids ») de la vie et de la liberté de l'individu. Mais, dès lors, la lutte contre l'exploitation, dont Marx soutient qu'elle ne relève pas de la « justice », ne peut que se fonder sur ce droit de « résistance à l'oppression » par laquelle la vie et la liberté défendent leur droit. La lutte pour la réduction de la journée de travail n'est-elle pas le meilleur exemple d'une résistance à l'oppression qui, sans référence à une justice sociale, se confond avec l'affirmation du droit de la vie et de la liberté ?

*

Le refus par Marx de toute théorie de la justice a pu servir d'alibi au cynisme léniniste puis stalinien ; il pourrait aussi bien, après la défaite du « socialisme réel », servir d'argument au cynisme néolibéral. Entre ces deux écueils, le maintien sans utopisme du projet d'émancipation qui avait nourri le communisme de Marx n'est sans doute possible qu'à la condition de sa reformulation dans les termes d'une théorie des droits qui prendrait au sérieux la question des conditions juridiques de l'extension de la démocratie. Les droits démocratiques ne peuvent pas ne pas être pensés comme ces droits de l'homme qui forment les conditions d'institutions et de pratiques authentiquement démocratiques. Aussi bien, les espoirs raisonnables de Marx – la reconnaissance, sous forme de biens publics, d'une propriété collective démocratique, ou encore l'atténuation de la différence des classes par des politiques de redistribution sociale – ne se sont réalisés qu'à travers la mise en place de droits. S'il est vrai que ces

droits ne sont pas par eux-mêmes la fin de la domination et de l'exploitation, ils en sont du moins la limite. S'il est vrai qu'ils appellent une pratique sociale de la démocratie qu'ils ne produisent pas à eux seuls, ils n'en sont pas moins les conditions du caractère authentiquement démocratique de cette pratique qui donne sens à leur institution.

Il serait ainsi possible de réinscrire l'intention émancipatrice de la pensée de Marx, en dépit de Marx lui-même, dans la tradition des droits de l'homme dont elle fut pour une part un développement dialectique. Comme l'a montré Lefort, Marx est resté prisonnier d'une version idéologique des droits de l'homme ; il n'a pas perçu que leur absence de fondation ultime – leur indétermination et leur indécidabilité – pouvait déstabiliser la vie sociale et contribuer à nourrir la lutte pour l'émancipation. Si les mots mêmes de la Déclaration ont immédiatement échappé à leurs auteurs pour venir nourrir les revendications des femmes, des travailleurs ou des peuples colonisés, c'est qu'une politique des droits de l'homme touche aux « limites de la démocratie » et ne peut donc pas se contenter d'assurer des garanties légales aux droits civils et politiques¹¹⁴.

En ce sens, l'argument de Lukes selon lequel « le marxisme a hérité d'une version trop étroite des droits et d'une conception trop étroite des circonstances qui les rendent nécessaires¹¹⁵ » reste fondé. Mais on peut avancer que la théorie de Marx, bien qu'elle ne se présente pas comme une théorie des droits de l'homme, offre en son centre de quoi s'inscrire contre toutes les atteintes portées aux droits humains¹¹⁶. Ce qui se joue aujourd'hui à travers les revendications des droits de l'homme – à savoir la défense transnationale de la liberté des individus réels – peut puiser dans la critique marxienne de la domination capitaliste. Et cette critique, en retour, réclame le principe d'une affirmation réelle du droit des hommes, en tant qu'individus, à développer leur liberté comme une fin absolue.

Aussi certains fervents partisans d'une « politique des droits de l'homme » se rencontrent-ils aujourd'hui du côté de penseurs marqués par l'héritage marxien. L'œuvre d'Étienne Balibar a ici valeur emblématique, elle qui opère davantage un approfondissement qu'une déconstruction de la pensée marxiste : « Marx est exactement dans la ligne d'une politique des droits de l'homme lorsque [...] il définit l'« expropriation des expropriateurs » comme le *rétablissement de la propriété individuelle* sur la base de la « socialisation » historiquement réalisée par le mode de production

capitaliste¹¹⁷. » Ce qui permettrait de reprendre la question de Steven Lukes : « Un marxiste peut-il croire aux droits de l'homme? » Si un « marxiste » est quelqu'un qui s'en tient à la lettre du texte de Marx, la réponse reste très certainement non. Si un « marxiste » est quelqu'un qui, tout en considérant que la théorie est « remplie d'erreurs de détail, et présente même des vices conceptuels majeurs, mais n'en demeure pas moins immensément fertile dans sa conception globale » et peut, en conséquence, « attribuer la filiation de ses croyances les plus importantes à Marx »¹¹⁸, la réponse devient : oui, c'est possible. Et en réalité, cela devrait être le cas.

D'où ce paradoxe : Marx est omniprésent dans les critiques contemporaines adressées aux droits de l'homme. Les développements de *Sur la question juive* sont régulièrement salués, à gauche comme à droite, comme autant d'intuitions fulgurantes. Du côté des conservateurs, on a déjà montré le caractère usurpé de cette référence : isolées de la visée critique qui leur donne sens, les formules de Marx sont ramenées à une dénonciation de l'individualisme. Or l'objet de Marx était de montrer les effets asservissants de la dynamique inégalitaire du capital à laquelle il opposait le développement « omnilatéral » de l'individu. Du côté des partisans d'une démocratie radicale, il est douteux qu'une politique de l'émancipation doive en rester aux formules les moins convaincantes de la critique marxiste des droits de l'homme. Il n'est pas anodin que les meilleurs héritiers de Marx assument désormais le langage des droits.

Notes

- [1.](#) S. Lukes, « Can a Marxist believe in human rights », *Praxis International*, vol. 1, n° 4, 1982, p. 344.
- [2.](#) S. Lukes, *Marxism and Morality*, Oxford, Clarendon Press, 1982, p. 70.
- [3.](#) K. Marx, *La Question juive* (1843), trad. J.-M. Palmier, Paris, UGE, « 10-18 », 1968.
- [4.](#) J. Waldron, *Nonsense upon Stilts*, *op. cit.*, p. 126.
- [5.](#) K. Marx et F. Engels, *Manifeste du Parti communiste*, trad. F. Châtelet, Paris, Bordas, 1986 [1848], p. 19.
- [6.](#) J. Waldron, *Nonsense upon Stilts*, *op. cit.*, p. 126.
- [7.](#) K. Marx, *Critique du droit politique hégélien*, trad. A. Baraquin, Paris, Éditions sociales, 1975 [1843], p. 134-136.
- [8.](#) K. Marx et F. Engels, *La Sainte Famille*, trad. E. Cogniot, Paris, Éditions sociales, 1972 [1845], p. 142 (trad. modifiée).
- [9.](#) D. Leopold, *The Young Karl Marx. German Philosophy, Modern Politics and Human Flourishing*, Cambridge, Cambridge University Press, 2009, p. 150.
- [10.](#) J. Elster, *An Introduction to Karl Marx*, Cambridge, Cambridge University Press, 1986, p. 2-3.
- [11.](#) Voir notamment : G. Cohen, *Self Ownership, Freedom and Equality*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995 ; J. Elster, *Making Sense of Marx*, Cambridge, Cambridge University Press, 1999 ; J. Roemer, *Theories of Distributive Justice*, Cambridge, Harvard University Press, 1996 ; P. Van Parijs, *Real Freedom for All. What (if anything) Can Justify Capitalism ?*, Oxford, Oxford University Press, 1995.
- [12.](#) K. Marx, *Contribution à la critique de la philosophie du droit de Hegel* (1843), in *Critique du droit politique hégélien*, *op. cit.*, p. 197-198. Cf. *Le Capital*, livre I, *op. cit.*, chap. 1, 4, p. 91.
- [13.](#) La première partie de l'article inscrit la critique des droits de l'homme dans le constat que la liberté religieuse, garantie par la séparation de l'Église et de l'État, ne libère pas les hommes de l'aliénation religieuse. La deuxième partie de l'article prolonge la critique du christianisme (comme illusion spiritualiste de la société bourgeoise) par une critique du judaïsme comme vérité matérielle de la société bourgeoise et du christianisme qu'elle professe. Conformément au stéréotype antisémite, Marx identifie le judaïsme à l'égoïsme financier et au culte de l'argent. Son argumentation obéit à une stratégie de rétorsion polémique : le « judaïsme », tel que le perçoit l'antisémitisme chrétien, est la vérité du christianisme qui sert d'idéologie à la société bourgeoise – ce qui signifie que l'antisémitisme chrétien est retourné contre lui-même. Mais il reste que cette stratégie de rétorsion maintient la définition antisémite du judaïsme et conduit à ce qu'il faut bien nommer un ratage de la critique marxienne de la religion.

- [14.](#) B. Binoche, *Critiques des droits de l'homme*, Paris, PUF, 1989, p. 112.
- [15.](#) K. Marx, *La Question juive*, *op. cit.*, p. 43.
- [16.](#) *Bürgerliche Gesellschaft* : cette notion qui joue un rôle décisif dans la *Philosophie du droit* de Hegel est parfois traduite par « société civile ». Nous suivons les traducteurs qui rendent le double sens qu'a le mot *bürgerlich* chez Marx : à la fois « civil » et « bourgeois ».
- [17.](#) K. Marx et F. Engels, *La Sainte Famille*, *op. cit.*, VI, p. 139 (trad. modifiée).
- [18.](#) Voir notamment A. Wood, *Karl Marx*, Londres, Routledge, 2004 [1981], p. 130, et Dominique Dembour, *Who Believes in Human Rights ?*, Cambridge, Cambridge University Press, 2009, p. 117 sq.
- [19.](#) J. Waldron, *Nonsense upon Stilts*, *op. cit.*, p. 126-127.
- [20.](#) K. Marx, *La Question juive*, *op. cit.*, p. 39 (trad. modifiée).
- [21.](#) K. Marx, *Critique du droit politique hégélien*, *op. cit.*, p. 134.
- [22.](#) K. Marx, *La Question juive*, *op. cit.*, p. 26.
- [23.](#) K. Marx et F. Engels, *La Sainte Famille*, *op. cit.*, VI, p. 138-139.
- [24.](#) C. Douzinas, *The End of Human Rights*, *op. cit.*, p. 160.
- [25.](#) K. Marx, *La Question juive*, *op. cit.*, p. 41.
- [26.](#) A. Buchanan, *Marx and Justice : The Radical Critique of Liberalism*, Londres, Methuen, 1982.
- [27.](#) D. Leopold, *The Young Karl Marx*, *op. cit.*, p. 151.
- [28.](#) *Ibid.*, p. 153.
- [29.](#) À preuve les critiques très sommaires de la morale kantienne dans *L'Idéologie allemande* (trad. dirigée par G. Badia, Paris, Éditions sociales, 1976, p. 185-187). Mais le jeune Marx, dans une lettre de 1837 (in *Œuvres III*, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 1982, p. 1376), disait s'être « nourri de Kant et de Fichte ».
- [30.](#) Une référence transparente à Kant figure au même moment dans la *Contribution à la critique de la philosophie du droit de Hegel* (*op. cit.*, p. 205) où Marx invoque « l'impératif catégorique de renverser tous les rapports qui font de l'homme un être humilié, asservi, abandonné, méprisable ».
- [31.](#) D. Leopold, *The Young Karl Marx*, *op. cit.*, p. 155.
- [32.](#) K. Marx, *La Question juive*, *op. cit.*, p. 19 (nous soulignons). La traduction la plus récente de *Sur la question juive*, celle de J.-F. Poirier à La Fabrique (2006), fait disparaître la référence au mot « droit » – qui figurait dans la première traduction de J.-M. Palmier aux Éditions sociales (1971) – et lui substitue « permet-il ». C'est pourtant bien le mot *Recht* qui figure dans la phrase originale.
- [33.](#) D. Leopold, *The Young Karl Marx*, *op. cit.*, p. 161.

- [34.](#) K. Marx et F. Engels, *La Sainte Famille*, *op. cit.*, p. 142.
- [35.](#) K. Marx, *Critique du programme de Gotha*, trad. S. Dayan-Herzbrun, Paris, Éditions sociales, 2008 [1875], p. 59.
- [36.](#) B. Bourgeois, *Philosophie et droits de l'homme*, Paris, PUF, 1997, p. 101.
- [37.](#) K. Marx, *La Question juive*, *op. cit.*, p. 36.
- [38.](#) C. Lefort, « Les droits de l'homme et l'État providence » et « Relecture du Manifeste communiste », in *Essais sur le politique*, *op. cit.*, p. 46 et 188.
- [39.](#) C. Lefort, « Droits de l'homme et politique », art. cité.
- [40.](#) É. Balibar, « Droits de l'homme et droits du citoyen », *loc. cit.*, p. 133-134.
- [41.](#) K. Marx, *La Question juive*, *op. cit.*, p. 25.
- [42.](#) *Ibid.*, p. 37 (nous soulignons).
- [43.](#) « Dès le début de la tempête révolutionnaire, la bourgeoisie française osa reprendre aux ouvriers le droit d'association qui venait d'être conquis. Par décret du 14 juin 1791, elle déclara toute coalition ouvrière un "attentat contre la Liberté et la Déclaration des droits de l'homme". » (K. Marx, *Le Capital*, livre I, *op. cit.*, chap. 24, 3, p. 833, trad. modifiée.)
- [44.](#) K. Marx, *La Question juive*, *op. cit.*, p. 38 (trad. modifiée).
- [45.](#) Cette critique anti-jacobine des droits de l'homme a pu être retournée par certains auteurs en un argument favorable aux Jacobins. L. Canfora (*La Démocratie*, trad. A. Caola et P. Itoli, Paris, Seuil, 2006, p. 76 sq.) rappelle que les mêmes révolutionnaires français qui ont voulu la Terreur ont aboli l'esclavage en 1794 *au nom des droits de l'homme*. Engels oublie étrangement ce fait lorsque, dans l'*Anti-Dühring* (tr. E. Bottigelli, Paris, Éditions sociales, 1977, p. 134), il croit prouver le « caractère bourgeois » des droits de l'homme par le maintien de l'esclavage lors de la Révolution américaine.
- [46.](#) K. Marx, *La Question juive*, *op. cit.*, p. 44.
- [47.](#) De façon remarquable, *La Sainte Famille* (*op. cit.*, p. 149-150) décrit le pouvoir napoléonien comme la « dernière bataille du *terrorisme* révolutionnaire contre la société civile-bourgeoise » : « Napoléon considérait encore *l'État* comme *fin en soi*, et la vie civile-bourgeoise uniquement comme bailleur de fonds et comme son subalterne qui ne devait avoir aucune *volonté propre*. Il accomplit la Terreur en remplaçant la *révolution* permanente par la *guerre* permanente. »
- [48.](#) K. Marx et F. Engels, *La Sainte Famille*, *op. cit.*, p. 149, 143.
- [49.](#) Sur la différence entre propriété collective et appropriation de la production, voir L. Althusser, *Sur la reproduction*, Paris, PUF, p. 91, et A. Labriola, *Essais sur la conception matérialiste de l'histoire* (1895-1899), trad. A. Bonnet, Gordon & Breach, 1970, p. 12.
- [50.](#) A. Labriola, *Essais sur la conception matérialiste de l'histoire*, *op. cit.*

[51.](#) K. Marx, Lettre à J.-B. Schweitzer (1865), in *Misère de la philosophie*, Paris, Éditions sociales, 1977, p. 185-187.

[52.](#) K. Marx, *Grundrisse. Manuscrits de 1857-1858*, IV, 19, trad. sous la direction de J.-P. Lefebvre, Paris, Éditions sociales, 1980, t. I, p. 348-349.

[53.](#) Voir, par exemple, K. Marx, *Le Capital*, livre III, trad. C. Cohen-Solal et G. Badia, Paris, Éditions sociales, 1977, chap. 21, p. 320, et *Critique du programme de Gotha*, *op. cit.*, p. 54.

[54.](#) K. Marx, *Grundrisse I*, *op. cit.*, IV, 48, p. 403.

[55.](#) K. Marx et F. Engels, *L'Idéologie allemande*, *op. cit.*, p. 15 et 19 sq.

[56.](#) K. Marx, « Introduction de 1857 », in *Grundrisse I*, *op. cit.*, p. 18.

[57.](#) K. Marx, *Misère de la philosophie*, *op. cit.*, p. 153.

[58.](#) Engels accentuera ce point dans l'*Anti-Dühring* (*op. cit.*, p. 208-209) : « Sans esclavage antique, pas de socialisme moderne. »

[59.](#) K. Marx, *Misère de la philosophie*, *op. cit.*, p. 130.

[60.](#) K. Marx, *Théories sur la plus-value*, t. II, trad. sous la direction de G. Badia, Éditions sociales, Paris, 1975, p. 125.

[61.](#) K. Marx, *Grundrisse I*, *op. cit.*, p. 21-23, et p. 93-99 (trad. modifiée).

[62.](#) K. Marx, *Théories sur la plus-value*, *op. cit.*, p. 126.

[63.](#) K. Marx, *Misère de la philosophie*, I, 3, *op. cit.*, p. 109.

[64.](#) K. Marx, *Grundrisse I*, *op. cit.*, II, 8-12, p. 185.

[65.](#) *Ibid.*, 10-12, p. 188-189 (trad. modifiée).

[66.](#) K. Marx, *Le Capital*, livre I, *op. cit.*, chap. 13, 3 ; chap. 24, 6, p. 452, 853.

[67.](#) *Ibid.*, chap. 8, 5 et 7, p. 296, 337.

[68.](#) *Ibid.*, chap. 4, 3, p. 198 (trad. modifiée).

[69.](#) *Ibid.*, chap. 8, 1, p. 261 (trad. modifiée).

[70.](#) *Ibid.*, chap. VIII, 1, p. 262 (trad. modifiée).

[71.](#) *Ibid.*, chap. 8, 7, p. 337-338.

[72.](#) *Ibid.*, chap. 24, 6, p. 853.

[73.](#) *Ibid.*, chap. 2 et 13, 3, p. 97 et 446. Il vaut la peine de citer le second texte : « Comme le capital est de nature un niveleur, c'est-à-dire qu'il réclame comme son droit de l'homme inné l'égalité des conditions d'exploitation du travail dans toutes les sphères de production, la limitation légale du travail des enfants dans une branche de l'industrie devient la cause de sa limitation dans l'autre » (trad. modifiée). Marx reconnaît ici, sans y prendre garde, une dimension réellement émancipatrice de l'égalité juridique qu'il dénonce

comme formelle : la logique formelle propre de l'égalité juridique induit l'extension de la limitation de la journée de travail.

- [74.](#) K. Marx, *Grundrisse I*, *op. cit.*, I, 24, p. 100.
- [75.](#) Voir notamment A. Buchanan, *Marx and Justice*, *op. cit.*, et S. Lukes, *Marxism and Morality*, *op. cit.*, p. 57.
- [76.](#) A. Wood, « Review of *Marx and Justice : The Radical Critique of Liberalism* by Allen E. Buchanan », *Law and Philosophy*, vol. 3, n° 1, 1984, p. 151, et J. Waldron, *Nonsense upon Stilts*, *op. cit.*, p. 134.
- [77.](#) W. Kymlicka, *Les Théories de la justice*, trad. M. Saint-Upéry, Paris, La Découverte, 1999, p. 183.
- [78.](#) A. Wood, « Review of *Marx and Justice* », art. cité, p. 150 sq.
- [79.](#) K. Marx, *Critique du programme de Gotha*, *op. cit.*, p. 60 (trad. modifiée).
- [80.](#) J. S. Mill, *L'Utilitarisme*, trad. G. Tanesse, Paris, Flammarion, 1988 [1861].
- [81.](#) K. Marx, *Notes sur Wagner*, in *Le Capital*, livre II, trad. C. Cohen-Solal et G. Badia, Paris, Éditions sociales, 1977, p. 463, et *Le Capital*, livre III, *op. cit.*, chap. 21, p. 320.
- [82.](#) A. Wood, « Review of *Marx and Justice* », art. cité, p. 151.
- [83.](#) Dans un article publié douze ans plus tôt que le compte rendu de Buchanan, Allen Wood écrivait : « Et dans le long terme, bien sûr, Marx croit que la fin de la société de classe signifiera la fin de la nécessité sociale d'un mécanisme d'État et des institutions juridiques au sein desquelles des concepts tels que "droits" et "justice" ont leur place. » A. Wood, « The marxian critique of justice », *Philosophy and Public Affairs*, vol. 1, n° 3, 1972, p. 244-282.
- [84.](#) L. Althusser, *Pour Marx*, Paris, Maspero, 1980 [1965], p. 245.
- [85.](#) K. Marx, *Critique du programme de Gotha*, *op. cit.*, p. 59-60 (trad. modifiée).
- [86.](#) L. Althusser, *Sur la reproduction*, *op. cit.*, p. 91.
- [87.](#) K. Marx, *Les Luites de classes en France 1848-1850*, trad. revue par G. Cornillet, Paris, Éditions sociales, 1984, p. 123-124.
- [88.](#) Voir H. Klenner, « Über Marxens Religions- und Rechtskritik », *Utopie Kreativ*, vol. 84, 1997, p. 5-10, et A. Malhofer, *Das Recht bei Marx. Zur dialektischen Struktur von Gerechtigkeit, Menschenrechten und Recht*, Baden-Baden, Nomos Verlag, 1992.
- [89.](#) Cité par J. Texier, *Révolution et démocratie chez Marx et Engels*, Paris, PUF, 1998, p. 38. Comme le note Jacques Texier, que l'article soit signé d'Engels n'empêche pas qu'il exprime la position de Marx.
- [90.](#) K. Marx, *Critique du programme de Gotha*, *op. cit.*, p. 78.
- [91.](#) Dans l'Introduction de 1857 (*Grundrisse I*, *op. cit.*, p. 36), Marx décrit en termes moins virulents l'« appropriation artistique, religieuse, pratique-spirituelle de ce monde ».

- [92.](#) K. Marx et F. Engels, *Manifeste du Parti communiste*, *op. cit.*, p. 48.
- [93.](#) K. Marx, *Les Lutttes de classes en France*, *op. cit.*, p. 201.
- [94.](#) K. Marx, *Grundrisse I*, *op. cit.*, I, 21, p. 95.
- [95.](#) K. Marx, *Critique du programme de Gotha*, *op. cit.*, p. 69.
- [96.](#) A. Tosel, « Marx, la justice et sa production », in *Études sur Marx (et Engels). Vers un communisme de la finitude*, Paris, Kimé, 1996, p. 95-97.
- [97.](#) K. Marx, *Le Capital*, livre III, *op. cit.*, chap. 48, p. 742 (nous soulignons). Le refus par Marx de la croyance en une nature humaine éternelle ne l'empêche pas de maintenir l'idée d'une dignité humaine – soit la définition de l'humanité comme liberté qui est au cœur des droits de l'homme.
- [98.](#) F. Engels, Introduction de 1895 à K. Marx, *Les Lutttes de classes en France*, *op. cit.*, p. 73.
- [99.](#) K. Marx, *La Guerre civile en France*, Paris, Éditions sociales, 1968, p. 66-67.
- [100.](#) On peut renvoyer ici à C. Lefort, *La Complication. Retour sur le communisme*, Paris, Fayard, 1999. La question du rapport du totalitarisme à la pensée de Marx demanderait trop de place : disons pour faire vite que, si la pensée de Marx contenait un explosif totalitaire, il lui manquait en tout cas le détonateur qui n'a été inventé que par Lénine.
- [101.](#) Voir sur ce point C. Lefort, « La Terreur révolutionnaire », in *Essais sur le politique*, *op cit.*
- [102.](#) J. Texier, *Révolution et démocratie chez Marx et Engels*, *op. cit.*, p. 13, 23, 56, 92.
- [103.](#) Voir K. Marx, *Misère de la philosophie*, *op. cit.*, p. 143.
- [104.](#) J. Habermas, « Au-delà du libéralisme et du républicanisme, la démocratie délibérative », trad. S. Chavel, in *Raison publique*, n° 1, 2003, p. 47 sq. Voir, du même, *L'Intégration républicaine*, trad. R. Rochlitz, Paris, Fayard, Paris, 1998 [1996], p. 279-286 ; et les analyses de J.-M. Ferry, *La République crépusculaire*, Paris, Cerf, 2010, p. 263 sq.
- [105.](#) K. Marx et F. Engels, *L'Idéologie allemande*, *op. cit.*, p. 62-65.
- [106.](#) Allen Wood écrit : « Il me semble aussi faux de prétendre que la critique de Marx du capitalisme est fondée sur un “principe de liberté” que de dire qu'elle est fondée sur un “principe de justice”» (« The Marxian critique of justice », art. cité, p. 281). C'est oublier que Marx tient explicitement le libre développement de l'individualité pour une « fin en soi ».
- [107.](#) J. Elster, *An Introduction to Karl Marx*, *op. cit.*, p. 25.
- [108.](#) Voir I. Pies et M. Leschke (dir.), *Karl Marx' kommunistischer Individualismus*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2005.
- [109.](#) A. Tosel, « Marx, la justice et sa production », *loc. cit.*, p. 95-97.

- [110.](#) K. Marx, *La Guerre civile en France*, *op. cit.*, p. 68.
- [111.](#) K. Marx et F. Engels, *L'Idéologie allemande*, *op. cit.*, p. 31.
- [112.](#) F. Engels, *Ludwig Feuerbach*, trad. E. Bottigelli, Paris, Éditions sociales, 1975 [1888], p. 109-111.
- [113.](#) F. Engels et K. Kautsky, « Socialisme de juristes », *Neue Zeit*, 1887, 2^e numéro, p. 49-51.
- [114.](#) É. Balibar, « Droits de l'homme et droits du citoyen », *loc. cit.*, p. 129, et « Qu'est-ce qu'une politique des droits de l'homme ? », in *Les Frontières de la démocratie*, *op. cit.*, p. 244.
- [115.](#) S. Lukes, *Marxism and Morality*, *op. cit.*, p. 66.
- [116.](#) B. Bourgeois, *Philosophie et droits de l'homme*, *op. cit.*, p. 128. C'était dès 1961 la thèse d'Ernst Bloch dans *Droit naturel et dignité humaine* (trad. D. Authier et J. Lacoste, Paris, Payot, 2002).
- [117.](#) É. Balibar, *Les Frontières de la démocratie*, *op. cit.*, p. 257. Pour une conception des droits de l'homme qui en élabore la valeur politique dans une perspective d'inspiration marxiste, voir aussi J. Robelin, *La Petite Fabrique du droit*, Paris, Kimé, 1994, p. 185-203.
- [118.](#) J. Elster, *An Introduction to Karl Marx*, *op. cit.*, p. 3-4.

Les droits de l'homme contre le politique

Une critique nationaliste : Carl Schmitt

Le tableau des critiques des droits de l'homme pourrait sembler complet une fois considérés les quatre horizons de la critique que nous avons parcourus :

– Le souci *conservateur* de l'historicisme jurisprudentialiste (Burke) fait une place considérable aux thèmes libéraux de la division des pouvoirs et de l'ordre spontané de la société civile, mais il refuse l'absolutisme démocratique des droits. Les limites morales ou naturelles du pouvoir ne sont pas les principes producteurs de l'ordre inégalitaire de la société. Aucun État ne peut se fonder sur des droits absolus dont chacun peut s'autoriser à tout moment pour se déclarer en état d'insurrection.

– La volonté *progressiste* de l'utilitarisme libéral (Bentham) ou social (Comte) s'accorde avec l'argumentaire traditionaliste pour voir dans l'absolutisme des droits de l'homme une menace pour l'ordre social. Les revendications d'égalité et de liberté se détruisent elles-mêmes dès lors qu'elles ne sont pas spécifiées sous un rapport déterminé par la loi. Le droit de propriété est incompatible avec l'idée d'égalité des droits prise absolument. Mais, à la différence du jurisprudentialisme qui accorde aux droits de l'établissement et de l'histoire la valeur d'un droit de nature, l'utilitarisme refuse toute valeur à l'idée de « droits naturels » et nie que le passé puisse être source de droits. Un droit n'est que la conséquence d'une loi et l'utilité collective est la seule norme que doit connaître le législateur. Refuser l'absoluité des droits, c'est refuser de légiférer pour l'avenir et libérer ainsi la possibilité des améliorations qui doivent naître de l'ajustement des lois aux transformations de la société et de la science.

Bentham fonde sur l'utilité collective, comprise comme somme des utilités individuelles, la démocratie comme régime du plus grand bonheur possible pour le plus grand nombre. La tradition issue de Comte élabore une redéfinition de l'égalité à partir du principe de l'intégration sociale.

– L'intention *réactionnaire*, ou plus exactement *antimoderne*, de la contre-révolution radicale (Bonald et Maistre) refuse tout relâchement des liens du théologique et du politique. Elle s'oppose simultanément au libéralisme et à la démocratie, au nom de la nécessité d'une incarnation de la transcendance divine par un pouvoir bénéficiant d'une autorité absolue. Le droit divin de la hiérarchie s'oppose non seulement au projet de l'égalité des libertés, mais à l'idée même d'un droit quelconque de l'individu en tant que tel.

– Le projet *révolutionnaire* de l'émancipation communiste (Marx) rompt avec les trois critiques précédentes en ce qu'il reproche aux droits de l'homme de sacraliser le droit de propriété – à l'inverse de Bonald, de Burke et de Bentham, qui jugent nécessaire de défendre le droit de propriété contre les droits de l'homme qui en sapent les bases. Ce n'est pas au nom de l'impossibilité ou des limites de la démocratie, mais bien en vertu de l'utopie d'une démocratie « totale » que les droits de l'homme sont récusés, parce que la distinction de l'homme et du citoyen qui en est le cœur, et qui est solidaire de la séparation de la société civile et de l'État, interdit que la société puisse relever tout entière d'une auto-organisation démocratique. La critique des droits de l'homme ne pointe pas ici les limites de la liberté et de l'égalité, ou les tensions qui existent entre ces deux pôles et interdisent de les concilier pleinement. Elle participe, au contraire, d'une volonté de réalisation complète de l'égalité des libertés et d'un refus d'en restreindre l'exercice par des conditions juridiques qui en prédétermineraient la signification.

L'espace des critiques des droits de l'homme pourrait sembler suffisamment balisé par ces quatre grandes orientations à partir desquelles sont modulés et redistribués des argumentaires qui, sans coïncider, se recouvrent plus ou moins largement d'un auteur à l'autre. La multitude des nuances d'un spectre peut ainsi se déployer selon les positions occupées dans les différents champs de la philosophie et de la politique : théologie ou athéisme, religion politique ou laïcité, jusnaturalisme ou historicisme, hiérarchie ou égalité, autoritarisme ou libéralisme, principe de souveraineté

ou constitutionalisme, libéralisme du marché ou libéralisme des droits, « libéralisme du bonheur » ou libéralisme de la liberté¹, libéralisme antidémocratique ou libéralisme démocratique, libertarisme ou droit social, démocratie libérale ou démocratie radicale, justice sociale ou auto-organisation collective.

Cette multiplicité des perspectives donne lieu à des combinaisons complexes. Ainsi, la critique des droits de l'homme, chez Comte, associe un refus de toute théologie (puisque Dieu est une idée vide dont l'idée de droit n'est qu'un résidu inutile) à la proposition d'une « religion de l'Humanité », en vertu de la nécessaire structuration religieuse de la société. Le jusnaturalisme peut être organiciste et se confondre avec un historicisme, comme chez Burke, ou au contraire renvoyer à des droits anhistoriques de l'individu. La pensée libérale peut hésiter entre universalisme et historicisme, fluctuer entre simple pluralisme et véritable individualisme, et procéder à toutes sortes de dosages entre ordre et liberté, constitution et utilité, marché et démocratie, droit des corporations et droit des individus. Benjamin Constant, tout en affirmant le principe du droit contre l'utilitarisme, ne porte pas cette affirmation jusqu'à la hauteur du républicanisme des droits de l'homme dont il craint le potentiel terroriste. Le républicanisme, quant à lui, peut penser les droits de l'homme comme la condition du contrat social et des droits du citoyen, mais il peut aussi, au nom du principe de souveraineté, nier les droits universels de l'homme dans le droit absolu et particulier de la « volonté générale ».

Il n'est pas nécessaire de parcourir en détail chacune des nuances de ce spectre où reviennent, sous des significations différentes et des visées opposées, un certain nombre d'arguments similaires (quoique inégalement distribués, puisque tous ne sont pas acceptables pour les différentes positions occupées) : le danger de déconnecter les droits des devoirs (mise en garde que l'on retrouve jusque chez Engels²), la dynamique d'illimitation des droits rendant toute autorité sociale impossible (inquiétude absente de la pensée de Marx), leurs contradictions internes, dues à l'impossibilité de concilier complètement la liberté et l'égalité, leur incompatibilité avec tout souci d'un bien commun, voire avec les conditions de production d'une communauté politique.

Certains arguments connaissent ainsi de véritables renversements de sens. On a vu comment, chez Bentham, la critique (d'origine conservatrice) de

l'« absolutisme » des droits de l'homme est mise au service de la liberté qu'ont les hommes de se gouverner eux-mêmes et de changer en conséquence les lois qu'ils se sont données. Cette circulation des arguments entre contextes de pensée opposés inclut, à vrai dire, les défenses des droits de l'homme. Marcel Gauchet a montré que la plupart des critiques « classiques » des déclarations des droits de l'homme ont d'abord été formulées par les révolutionnaires qui ont participé à leur rédaction et ont été sensibles aux tensions internes et aux incertitudes d'interprétation des principes qu'ils promouvaient³.

C'est sans doute dans la difficulté de la distinction de l'homme et du citoyen que se tient le ressort principal de la diversité des sens que peut recevoir ce qui semble d'abord constituer un seul et même argumentaire critique. La critique change de visée selon qu'elle reproche à l'idée des droits de l'homme de trop associer ou au contraire de trop dissocier les droits de l'homme et du citoyen, et selon qu'elle conçoit les droits du citoyen comme des droits nécessairement particuliers (nationaux) ou au contraire comme des droits universels. La pensée la plus réactionnaire refuse de reconnaître d'autres droits que ceux du citoyen compris, à la suite de Bodin, comme « franc sujet », c'est-à-dire comme un titulaire de droits limités et dépendants d'un pouvoir souverain. De son côté, le conservatisme libéral s'efforce de dépolitiser les droits universels de l'homme, réduits à de pures limites morales, tout en refusant de donner une portée universelle aux droits du citoyen, toujours relatifs à des contextes qui les configurent de manière irréductiblement particulière. De là l'opposition dressée par certains libéraux entre droits de l'homme et souveraineté démocratique⁴. De fait, lorsque des penseurs de la démocratie radicale critiquent les droits de l'homme, c'est au nom de l'inséparabilité de l'« homme » et du « citoyen », dont les droits sont *également universels*. La thèse est alors que la scission de l'homme et du citoyen ne doit pas conduire à brimer l'autonomie démocratique, ou à diminuer l'universalité des droits du citoyen, sous prétexte de leur subordination à l'intangibilité des droits de l'individu privé.

Une ambiguïté s'introduit néanmoins ici : la souveraineté populaire peut s'interpréter comme une souveraineté nationale, conformément d'ailleurs à l'article 3 de la Déclaration des droits de l'homme. Le peuple-nation absorbe alors l'homme-citoyen et il devient possible d'invoquer, contre les droits de l'homme, une idée nationaliste de la démocratie qui permet de

refondre le concept de celle-ci dans les arguments du traditionalisme. L'idéal d'autonomie collective est identifié à celui d'une communauté nationale qui a pour loi sa volonté générale, selon un concept « républicain » qui peut s'autoriser de Rousseau.

Carl Schmitt est le penseur qui a su donner à cette possibilité sa cohérence et sa radicalité maximales, en particulier dans un groupe de textes des années 1923-1928 qui, en aiguisant à l'extrême le tranchant de l'antithèse entre démocratie et libéralisme, ont dessiné les contours d'une option politique qu'on ne saurait réduire à l'engagement nazi sur lequel elle a débouché⁵. L'exaltation, que l'on trouve dans ces textes, d'une version identitaire de la souveraineté démocratique, opposée à l'« État de droit bourgeois », ne fournit assurément pas la « clé » de la pensée schmittienne : elle n'en a constitué qu'une expression ambiguë et un moment provisoire, celui d'un « investissement stratégique » des positions de la démocratie par une intention politique indexée sur une théologie politique de l'hostilité⁶. Mais ce « moment » n'en exige pas moins d'être considéré pour lui-même en raison de son indéniable efficacité théorique, qu'atteste l'audience considérable dont bénéficie aujourd'hui l'œuvre de Schmitt. Sa force tient dans sa capacité à jouer de son équivoque même, en brouillant les différences qui distinguent les grands types des critiques des droits de l'homme élaborées au cours du XIX^e siècle. Les droits de l'homme sont désormais récusés au nom d'un concept contre-révolutionnaire du politique qui investit l'idée démocratique. L'affirmation de la dignité du politique contre sa dilution dans les eaux du droit, de l'économie et de la culture donne aux thèmes antimodernes l'allure d'une défense de la démocratie qui oppose à la prolifération « libérale » des droits les conditions communautaires de l'autogouvernement.

Notre objet est restreint : il n'est ni d'ajouter à la masse des livres existants une nouvelle interprétation d'ensemble de la pensée de Schmitt et de ses différentes « époques » (avant 1933, de 1933 à 1945, après 1945), ni d'affronter la question de savoir quels « usages de Schmitt » sont possibles en dépit du lien étroit de sa pensée à son engagement nazi⁷. Nous nous contenterons de constater la double face de cet engagement : il procéda à la fois de la cohérence d'un combat de toujours contre le libéralisme de l'« État de droit bourgeois » et de l'opportunisme d'un ralliement au vainqueur. Dès lors que le nazisme, une fois parvenu au pouvoir, était

devenu le seul tenant possible d'une lutte pour l'homogénéité nationale, Schmitt mobilisa toutes ses forces intellectuelles au service de cette « révolution allemande » qu'il souhaitait voir se stabiliser en un ordre juridique « concret ». Tout en voulant que l'« État total » ne fût pas le nom d'une révolution permanente – ce qui lui valut les attaques d'une partie de l'appareil nazi qui le trouvait trop étatiste et trop conservateur –, il assumait les violences du nazisme contre l'ennemi extérieur et intérieur – communiste et juif – qu'il s'était désigné. Il ne renia d'ailleurs jamais son antisémitisme⁸.

Nous n'entrerons pas dans les transformations de la pensée de Schmitt qui, partie d'une défense du principe de souveraineté, donna au tournant des années 1940 congé à l'État au profit de la vision (que Schmitt ne cessa d'approfondir après 1945) d'un partage du monde entre « grands espaces » néo-impériaux. Ces transformations n'ont modifié ni la récusation initiale de l'impérialisme des droits de l'homme⁹ ni le soubassement théologico-politique d'une pensée qui définit la « mission politique » par la notion du *katechon* (ce ou celui qui retarde la venue de l'Antéchrist) : en chaque époque, il faut trouver le support politique capable d'empêcher la marche vers la fin des temps¹⁰. Du début à la fin, l'œuvre de Schmitt est parcourue par la conviction que la logique de la modernité libérale est celle d'une accélération de la course à l'apocalypse, dont les signes sont donnés par la perte du sens de l'hostilité comme condition métaphysique du sérieux de l'existence humaine, la dissolution corrélative de l'autorité et du pouvoir de décision, la disparition de toute conscience de la transcendance dans l'utopie illusoire d'une société pacifiée par les seuls effets du progrès de la technique, des agencements normatifs du droit et de la main invisible du marché¹¹. Face à la menace de la chute dans la futilité d'une humanité dépolitisée, les textes des années 1920 auxquels nous nous limiterons ont brandi l'idée de démocratie comme une sorte de totem susceptible de raviver le sens, sinon du sacré, du moins de l'authenticité politique¹². Que Schmitt n'ait fait ainsi que prendre le masque de la démocratie est difficilement contestable ; mais ce masque a eu sa vie propre, qui est loin d'être achevée.

Le totem démocratique repeint aux couleurs contre-révolutionnaires

Schmitt est d'abord un héritier du courant radical de la contre-révolution catholique : ses premiers ouvrages en témoignent, qui s'appliquent à souligner la supériorité de la pensée de Maistre et de Bonald, seule cohérente et lucide selon lui, sur le faux traditionalisme du « romantisme politique » et sur le « libéralisme » parlementaire d'un Burke¹³. Schmitt se situe expressément dans le courant théologico-politique ouvert par Maistre et radicalisé par Donoso Cortès, qui situe toute position politique dans l'horizon ultime d'une alternative entre dictature et anarchie. Cet horizon est virtuel : la réalité historique immédiate admet de nombreuses formes de compromis et ne prend pas toujours la forme d'une décision extrême entre anarchie et dictature. Mais cette décision n'en est pas moins constitutive du politique, en ce sens que toute action suppose la possibilité d'une réduction de ses circonstances à cette alternative ultime qu'il faut pouvoir assumer.

Schmitt a développé en 1927 l'idée que la politique se déploie toujours dans l'horizon de la *possibilité* de la guerre et que cette possibilité détermine le politique comme tel, y compris en état de paix. En pratique, les seuls compromis consistants sont ceux qui s'opèrent dans la conscience des antithèses ultimes qui orientent l'existence politique, au premier chef celle entre, d'une part, la reconnaissance de la transcendance de la décision et de l'autorité politiques par rapport aux formalismes du droit, et, d'autre part, l'illusion libérale d'une dissolution du pouvoir d'exception du souverain dans la calculabilité juridique et dans l'autorégulation économique de la vie sociale.

Alors même qu'elle reprend la plupart des arguments de Maistre et de Bonald, à commencer par la thèse du surplomb de la souveraineté sur le social et de l'irréductibilité du politique au droit, la théologie politique schmittienne se détache de la contre-révolution catholique en réinscrivant ses thématiques dans une définition du politique inconnue d'elle. Au légitimisme centré sur l'idéal de la paix civile se substitue un décisionnisme centré sur le fait de l'hostilité¹⁴. L'ordination de la cité au bien commun, par quoi le traditionalisme monarchiste restait lié à la tradition thomiste, est remplacée par la distinction de l'ami et de l'ennemi, « critère » du politique

qui dissout le bien commun dans l'exigence d'une authentification de l'existence par la disposition sacrificielle et la gravité du pouvoir de tuer¹⁵.

L'opposition de la monarchie et de la démocratie cesse alors d'avoir la valeur structurante qu'elle avait pour Maistre et Bonald. Ces derniers ne reconnaissent à la démocratie qu'un sens négatif : elle était pour eux l'absence de hiérarchie légitime, autrement dit le désordre d'un régime conflictuel où le pouvoir est toujours divisé et instable. C'est pourquoi Bonald soutenait que seule la guerre pouvait fournir un principe d'unité aux démocraties¹⁶. La démocratie était ce régime unifié, non par un bien commun et sa prise en charge par un pouvoir dévoué au service public, mais par les besoins de la lutte contre un ennemi dont la menace obligeait les intérêts privés à se subordonner aux exigences de salut public.

Ce qui, pour Bonald, valait comme une critique de la démocratie est pour Schmitt l'indication que la démocratie est compatible avec le sérieux d'une existence authentiquement politique. Contrairement à l'idéal libéral d'une subordination de la politique au droit, l'idéal de la souveraineté populaire maintient le principe de la souveraineté comme pouvoir de décision irréductible au droit et à l'harmonisation spontanée des intérêts privés. Dès lors, que la souveraineté populaire se réduise dans les faits à une domination des élites qui trouvent dans les organes représentatifs les instruments de leur pouvoir, comme l'ont montré, à la suite des contre-révolutionnaires, des libéraux antidémocrates tels que Vilfredo Pareto, Gaetano Mosca ou des politologues socialisants tels que Robert Michels¹⁷, cela ne constitue pas un motif de récusation du principe d'énergie offert par l'idée *politique* de la démocratie. La formation de la volonté populaire requiert la monopolisation des moyens d'éducation, d'information et d'influence¹⁸, monopolisation qu'on peut décrire comme une domination des élites. Mais la seule question pertinente est de savoir si cette domination correspond à une instrumentalisation du politique par des intérêts privés dissimulés, ou à une capacité des élites à coïncider avec la volonté populaire dans le mouvement de sa production, auquel cas leur pouvoir est celui du *demos*.

Schmitt peut donc prendre acte de l'impossibilité d'une restauration des hiérarchies traditionnelles tout en réinvestissant les thèmes de la critique contre-révolutionnaire de l'individualisme dans une défense de la

démocratie comme régime de la production politique de la volonté du peuple. Sa thèse est que la démocratie n'est pas le régime de l'égalité des droits au sens des droits de l'homme, puisqu'elle n'implique que l'égalité des citoyens en tant que citoyens – ce pourquoi ses contenus peuvent être aussi bien libéraux que socialistes ou réactionnaires. La démocratie est le régime où la loi exprime la volonté générale du peuple. Elle exige cette volonté générale qu'elle a pour objet de produire comme unité du peuple. L'égalité qu'elle présuppose n'est pas l'égalité des libertés individuelles, c'est l'égalité d'appartenance et de participation à une même communauté, autrement dit à une même identité politique.

La démocratie contre le libéralisme

L'effondrement des sociétés hiérarchiques traditionnelles étant consommé, Schmitt diagnostique comme danger principal des sociétés bourgeoises la neutralisation libérale du politique. La volonté d'affirmer la souveraineté contre le libéralisme des droits le conduit à explorer la voie d'une affirmation antilibérale de la souveraineté démocratique, dans l'intention de préserver l'essence du politique au sein même de l'univers démocratique. Il met donc l'accent sur l'hétérogénéité radicale, soulignée au cours du XIX^e siècle par nombre de libéraux, entre le libéralisme (limitation du pouvoir de l'État par le droit, souveraineté de la loi plutôt que du peuple, représentation de celui-ci par un parlement) et la démocratie comme soumission du peuple à sa propre loi¹⁹. Le cœur de la démocratie consiste en effet à affirmer que le peuple dispose non seulement du pouvoir législatif mais du pouvoir constituant, comme l'avait soutenu Sieyès dans sa brochure *Qu'est-ce que le tiers-état ?*²⁰.

Le parlementarisme, qui est la réalisation du libéralisme, est dans son principe étranger à la démocratie : il ne renvoie pas à l'idée d'une souveraineté du peuple, mais à celle d'un gouvernement de la raison. Le parlementarisme se définit d'abord par le fait de parlementer. Son principe est la recherche de la vérité par la discussion publique. Il n'est pas même lié par essence à la représentation. Le lien du parlementarisme et de la représentation tient à ce que, dans le contexte de la lutte contre la monarchie absolue, le parlement est apparu comme le représentant des intérêts de la pluralité sociale face au monarque qui, lui, représentait l'unité de l'État ou de la nation. Cette idée de la représentation n'était nullement celle de la représentation de la volonté d'un peuple souverain, mais celle d'un contrôle de la puissance étatique par la séparation des pouvoirs. Le parlement ne devait pas être le mandataire d'une volonté populaire déjà formée, mais le lieu de la formation de la raison publique dans une délibération où la pluralité des partis n'était que la pluralité des arguments²¹.

Schmitt diagnostique une crise du parlementarisme sous l'effet du « règne des partis ». D'une part, la discipline de parti abolit le « principe représentatif » (l'idée que le député représente le peuple tout entier) ainsi

que la délibération parlementaire proprement dite. D'autre part, la « lutte des opinions » théorisée par Burke et Guizot a été relayée par la « lutte des intérêts », c'est-à-dire par une logique de marchandage qui revient à une confiscation oligarchique du pouvoir²².

Cette crise manifeste l'instabilité du mélange entre éléments incompatibles que réalise la démocratie parlementaire ou constitutionnelle. La domestication libérale de la démocratie, qui soumet celle-ci à des conditions étrangères à l'existence même du peuple et de son pouvoir constituant, échoue sur l'impossibilité où elle se trouve d'assurer l'existence d'un sujet et d'une forme véritablement politiques. Le libéralisme vide la démocratie de sa substance en la privant de son élément politique : en substituant la liberté des individus à la souveraineté populaire, il fait de la démocratie une « démocratie sans *demos*, sans peuple²³ ». En dissolvant le sujet collectif et responsable qu'est le « peuple en totalité » dans une multiplicité d'individus privés et irresponsables, il fait retomber le peuple « de l'état d'existence politique à l'état infra-politique », dans une vie « seulement culturelle, seulement économique ou seulement végétative », qui le voue à n'être que « le serviteur d'un peuple étranger politiquement actif »²⁴.

Le principe de la liberté individuelle comme droit de tout homme est incapable de fonder une communauté politique puisqu'il n'énonce rien d'autre qu'un droit de retrait hors de la communauté. Schmitt souligne en conséquence que la notion démocratique fondamentale n'est pas la liberté (principe de l'État de droit libéral) mais bien l'égalité, entendue non comme égalité des droits des « individus » mais comme égalité des citoyens au sein d'un peuple²⁵. La liberté démocratique est purement politique : elle se confond avec l'égalité d'appartenance à une communauté politique. Elle ne peut donc pas être pensée comme un droit d'abstention ou de retrait, comme un droit de la sphère privée face à l'État. Au contraire, elle a le sens d'une fonction publique, d'une charge qui ne relève pas de la liberté apolitique de l'individu mais d'une mission collective. « Le peuple est une notion de droit public », souligne Schmitt ; « le caractère essentiellement politique de la démocratie établit absolument la supériorité du public sur le privé »²⁶.

Cette supériorité du public sur le privé – qui implique que la démocratie ne peut pas être tenue de respecter la propriété privée comme un principe

« sacro-saint » – devrait exclure le vote individuel secret, qui traduit le principe libéral de la dissolution du public dans le privé. Le vote secret, qui livre l'individu privé à lui-même en le détachant de la communauté politique au sein de laquelle il existe comme citoyen, s'oppose directement au principe politique de la démocratie, selon lequel le citoyen doit voter *en tant que citoyen* et non en tant qu'individu privé attentif à ses intérêts particuliers. Le vote secret ne permet plus que le peuple « vote en tant que peuple » ; il relève d'une privatisation de l'État qui exclut la « *volonté générale* » distinguée de la « *volonté de tous* ». En effet, une addition d'opinions d'hommes privés, autrement dit de volontés apolitiques, même majoritaires, ne produit ni « *opinion publique* » ni volonté politique. Au sens strict, la démocratie exige que le vote soit une fonction publique – ce qui est la notion de la citoyenneté : non pas un droit de l'individu mais une charge publique, un « service » au même titre que le service militaire²⁷.

On pourrait traduire la pensée de Schmitt en disant que la distinction traditionnelle des deux corps du roi, de la personne privée et de la personne publique du monarque, s'applique aussi à la souveraineté populaire : la personne publique du peuple n'est pas la multitude des individus privés qui la composent. Il ne faut pas penser la souveraineté démocratique à partir des individus qui composent le peuple, mais à partir de la fonction souveraine dont l'effet, en tout régime, est de transformer la multitude en peuple. La souveraineté démocratique n'est en aucun cas une fonction de la liberté individuelle ou l'expression d'un « droit naturel » en vertu duquel le peuple serait souverain par essence. Elle est l'« investissement » du peuple par la fonction souveraine. La démocratie est cette forme politique qui investit le peuple de la charge politique et, par là même, crée cette fiction qu'est la souveraineté populaire, fiction qui exige que le peuple soit tel qu'il doit être pour pouvoir être un peuple souverain, autrement dit pour être à la hauteur des exigences de la souveraineté.

Le peuple contre l'humanité

La démocratie est structurée par un paradoxe, qui tient à ce que le peuple est par définition l'ensemble de « ceux qui ne gouvernent *pas*²⁸ ». Il s'ensuit que le régime démocratique ne peut être caractérisé ni par l'autogouvernement du peuple, qui est impossible, ni par la représentation, « véritable antithèse du principe démocratique ». Plus une démocratie est représentative, moins elle est démocratique : « À proprement parler il n'y a de démocratie que directe », note Schmitt. La seule définition possible de la démocratie est donc « l'identité du dominant et du dominé, du gouvernant et du gouverné, de celui qui commande et de celui qui obéit », c'est-à-dire l'absence de toute « différence qualitative » entre gouvernant et gouverné²⁹. Cette identité, comme absence de supériorité (et non comme suppression de la dissymétrie des fonctions politiques), est le sens véritable de l'égalité démocratique : l'élection, dans une démocratie authentique, est un mode d'expression de cette identité et non, comme elle l'est dans la démocratie représentative, un mode de sélection des plus compétents, c'est-à-dire d'une aristocratie. C'est pourquoi l'ostracisme, le droit de bannir certains citoyens pour le seul motif de la supériorité que leur donnait leur excellence, était un trait essentiel de la démocratie athénienne.

L'identité des gouvernants et des gouvernés implique que le principe ultime de la démocratie est « l'identité du peuple concrètement existant avec lui-même en tant qu'unité politique³⁰ ». Le peuple ne peut en effet s'éprouver dans son unité politique que s'il s'éprouve dans son égalité avec lui-même, donc dans son identité : c'est de cette identité à soi que procèdent toutes les égalités démocratiques, tel le suffrage universel. L'égalité démocratique n'est pas dissociable d'une identité ou d'une homogénéité (ce qu'exprime pour Schmitt la proximité des termes allemands *Gleichheit* et *Gleichartigkeit*) : non seulement, comme l'avait fait valoir Aristote, la vraie égalité est de traiter semblablement les semblables, mais l'égalité réelle n'est possible que par une identité essentielle, ce pourquoi les révolutionnaires français ont eu besoin d'ajouter le mot « fraternité » à leur devise. Les citoyens ne peuvent être « égalisés » que par une identité « substantielle » qui leur permet de former une communauté politique égalitaire. « L'égalité démocratique est essentiellement *homogénéité*,

l'homogénéité d'un peuple. La notion essentielle de la démocratie, c'est *le peuple et non l'humanité*³¹. »

De fait, seul le peuple est susceptible de détenir un « pouvoir constituant ». Ni l'individu ni l'« humanité » ne peuvent être les titulaires d'un tel pouvoir : ni l'un ni l'autre ne sont des sujets politiques. L'égalité démocratique ne peut donc pas être pensée à la lumière des « droits de l'homme » ; au contraire, elle les exclut puisqu'elle est affirmation de l'identité d'un peuple dans sa différence avec les autres. L'égalité démocratique n'est pas l'égalité de tous les hommes en tant qu'individus apolitiques, mais celle des citoyens au sein d'un peuple. Elle implique nécessairement l'inégalité avec les non-nationaux en même temps que la nécessité d'assurer l'homogénéité qui est la condition de la réalité de la collectivité démocratique. Toute politique démocratique est une politique de l'« homogénéité nationale » : « La force politique d'une démocratie se manifeste à sa capacité d'écarter ou de tenir éloigné l'étranger et le non-semblable, celui qui menace l'homogénéité³². »

De telles affirmations seront radicalisées dans *La Notion de politique* où Schmitt affirmera le droit de l'État à « définir de son propre chef l'ennemi du dedans, l'ennemi public », et soulignera qu'un peuple qui renonce à désigner ses ennemis apporte par là même son soutien à l'ennemi et renonce à la souveraineté politique : « La pierre de touche théorique et pratique de la pensée politique et de l'instinct politique est cette aptitude à discerner l'ami et l'ennemi³³. » Il est impossible, en lisant de tels textes, de ne pas penser à la conversion future de Schmitt au nazisme et au soutien intégral qu'il apportera à la décision de désigner « le juif » comme l'ennemi public, l'« étranger intérieur » dont la nation doit se purifier. Il reste que la thèse selon laquelle la démocratie requiert l'homogénéité du peuple, telle que Schmitt la formule dans les années 1920, ne lui est pas propre ; on la trouve aussi chez des libéraux comme Hans Kelsen et Joseph Schumpeter³⁴ – et certaines des pages les plus inquiétantes consacrées par Schmitt à la démocratie comme expulsion de l'étranger ne font que commenter la pratique effective des démocraties de son temps, en particulier de la démocratie américaine dont on sait qu'elle soumettait l'obtention de la nationalité à des conditions raciales³⁵.

La nécessité de l'homogénéité du peuple apparaît surtout dans le fait que la démocratie requiert un peuple qui lui soit acquis : elle doit former un peuple démocrate³⁶. Non seulement cela exige l'imposition du moule collectif d'une éducation nationale, mais la production politique du peuple ne s'opère que par des élans d'unité dont les formes sont plébiscitaires, ce pourquoi l'outil adéquat de la démocratie est le référendum. La définition de la démocratie est celle de la nation par Renan : un « plébiscite de tous les jours » – formule reprise par Schmitt qui en a perçu les « harmoniques » contre-révolutionnaires et sait que le plébiscite, pratique bonapartiste, désigne une adhésion unanime et sans réserve critique³⁷. L'« opinion publique », en tant qu'elle n'est pas une somme d'opinions privées mais une force politique, est ce « plébiscite » quotidien qui « *est la forme moderne de l'acclamation* »³⁸. Par là s'indique ce sens « vital » de la démocratie face auquel « le parlement issu d'une logique de pensée libérale apparaît comme une machinerie artificielle, alors que des méthodes dictatoriales et césaristes peuvent non seulement être portées par l'*acclamatio* du peuple, mais encore être des expressions immédiates de la substance et de l'énergie démocratiques ». À preuve les figures révolutionnaires de Cromwell, Robespierre, Napoléon, Lénine ou Mussolini, qui montrent que la démocratie se réalise en dictature lorsqu'elle désigne, non une procédure électorale, mais un régime qui produit le peuple dans sa volonté d'être un peuple³⁹.

Si garantie des droits de l'humanité et production d'une volonté populaire apparaissent ainsi comme des projets antithétiques, il n'est pas surprenant que, dans les faits, les droits de l'homme soient avant tout « un instrument idéologique particulièrement utile aux expansions impérialistes ». Puisque l'humanité n'est pas et ne peut pas être un sujet politique, elle n'a pas d'autre réalité que celle des « groupes humains concrets » qui l'invoquent pour lutter contre d'autres groupes humains concrets. L'idée des droits de l'homme se démasque alors comme étant le contraire de ce qu'elle prétend être : loin de fournir un moyen de limiter la violence des États, elle constitue le meilleur prétexte à son déchaînement. Car « le fait de s'attribuer ce nom d'humanité, de l'invoquer et de le monopoliser, ne saurait que manifester une prétention effrayante à refuser à l'ennemi sa qualité d'être humain, à le faire déclarer *hors la loi* et *hors l'humanité* et partant à pousser la guerre jusqu'aux limites extrêmes de l'inhumain⁴⁰ ».

Schmitt ne cessera de répéter cet argument, déjà esquissé par Burke et par Maistre, qu'il systématisera sous la forme d'une opposition entre le droit humanitaire et le « droit des gens » ou le « droit public européen » dont il se dira le dernier représentant. Schmitt ne manifestera jamais la moindre conscience de l'obscénité qu'il y avait à maintenir sans remords une telle thématique après l'avoir mise au service du nazisme, c'est-à-dire de la négation de l'humanité de l'ennemi la plus radicale qui fût jamais, dans le contexte d'une illimitation de la guerre abolissant, dans la fiction délirante de l'hostilité raciale, toute différence du civil et du militaire, du national et du mondial⁴¹.

Les ambiguïtés de la volonté générale

Répétant le retournement de Rousseau contre lui-même qu’avaient déjà réalisé Maistre et Bonald, Schmitt s’efforce de séparer l’idée rousseauiste de la volonté générale du fondement contractualiste qui lui impose les limites du droit des individus. Issue du vote de l’individu décidant solitairement « dans le silence des passions », la volonté générale, chez Rousseau, n’avait rien d’une acclamation. Elle excluait tout autant la dictature de style jacobin. Rousseau n’avait pas distingué la volonté générale de la volonté de tous pour prétendre qu’une volonté minoritaire pouvait valoir pour générale, mais pour poser la question des conditions à réaliser afin que la volonté collective ait effectivement pour but l’intérêt commun. Mais, de fait, chez Rousseau, l’idée du contrat ne permettait pas de penser la formation de la volonté générale. Selon un cercle décrit dans les chapitres consacrés par *Du contrat social* à la « nécessité d’un législateur », il fallait paradoxalement que la volonté générale fût déjà constituée pour que fût passé le contrat qui la rendait possible.

Schmitt en conclut que, chez Rousseau, la notion de volonté générale contredit l’idée de contrat social⁴². Le véritable concept de la démocratie n’est pas fourni par la notion individualiste du « contrat », mais par celle d’une volonté générale qui n’a, en elle-même, aucun caractère interindividuel et a pour sens réel l’homogénéité du peuple. La démocratie – au sens large, non au sens étroit qu’a le terme chez Rousseau qui le distingue de celui de république – est le régime de la souveraineté de la loi en tant que la loi est l’expression de la volonté générale. Le cœur de la démocratie est dans l’homogénéité de la volonté collective. Selon Rousseau, la présence des factions et des divisions sociales est incompatible avec la formation de la volonté générale. Les citoyens ne sont en effet capables d’une volonté générale, et partant égaux, que pour autant qu’ils sont homogènes ou identiques en quelque chose, sous un aspect qui rend possible l’identité de leur volonté. La généralité de la volonté suppose une homogénéité substantielle, celle du patriotisme, sans laquelle les individus ne peuvent que se diviser selon des intérêts particuliers que rien n’unifie. Que cette homogénéité soit celle de la nation, comme le pense Schmitt, trouve une confirmation dans le *Projet de constitution pour la Corse* de

Rousseau : « La première règle que nous ayons à suivre, c'est le caractère national : tout peuple a, ou doit avoir, un caractère national ; s'il en manquait, il faudrait commencer par le lui donner⁴³. »

On a vu que le paradoxe de la démocratie est que le peuple auquel revient le pouvoir constituant n'a de définition que négative : il est l'ensemble de ceux qui *ne gouvernent pas* et ne peuvent qu'acclamer. Ce paradoxe se prolonge dans le fait que, ordinairement, seule une minorité du peuple est politiquement active et intéressée, de sorte que le suffrage universel remet le pouvoir à une masse d'individus privés de volonté proprement politique. Or « il n'est nullement démocratique que ceux qui n'ont pas de volonté politique décident face à ceux qui ont cette volonté⁴⁴ ». La démocratie bute ainsi sur ses limites – qui tiennent aussi à ce que le peuple ne peut pas se représenter lui-même sur la scène internationale. Le « destin de la démocratie » semble être de « s'autosupprimer dans le problème de la formation de la volonté »⁴⁵. Si la volonté populaire ne doit pas se dissoudre dans l'espace privatif de l'individualisme libéral, il faut qu'elle soit relayée par des pouvoirs potentiellement dictatoriaux qui ont pour objet de la faire exister. C'est pourquoi la vérité de la démocratie moderne est dans le « mythe de la nation ».

En proposant ainsi d'absorber la démocratie dans le nationalisme, Schmitt ne résout pas pour autant la question de savoir quel est le critère d'identité du peuple : l'« intensité » de l'association, invoquée par *Le Concept du politique*, ne permet pas de distinguer les conditions d'existence politique d'un peuple des états de ferveur hostile qui le dissocient dans les camps opposés d'une guerre civile, ou le noient dans la fusion des masses fanatisées. Il reproche à Rousseau l'incohérence de sa construction qui associe contractualisme et démocratie, mais ce faisant il esquive le fait de la pluralité du peuple, problème que Rousseau avait du moins affronté en tentant de penser la volonté générale à partir de la préférence à soi que se donne la volonté de l'individu ramené à lui-même, hors de toute pression sociale. En prétendant que la formation de la *volonté démocratique* exclut la possibilité de la *formation démocratique* de la volonté populaire, Schmitt travestit la notion d'opinion publique qu'il réduit à l'unité d'une volonté alors qu'elle renvoie au partage d'un *espace public* dans lequel tous les citoyens ont un droit égal à participer au débat sur l'intérêt général.

En tant qu'elle est égalité de droits politiques, l'égale appartenance des citoyens à la communauté politique est bel et bien une égalité des libertés. L'homogénéité que cette égalité requiert n'est d'abord rien d'autre que l'adhésion à un idéal de non-domination dont l'indépendance nationale n'est pas le tout. Même l'ostracisme pratiqué par les Athéniens ne visait d'ailleurs pas à réprimer la différence : il visait à empêcher la domination qui peut naître aussi de la trop grande supériorité d'un personnage charismatique. Quand Aristote disait que l'amitié doit unir les citoyens, il n'entendait pas sous ce mot l'homogénéité d'un caractère ou d'une identité, mais le sentiment qui lie ceux qui s'accordent pour régler leurs différends dans le respect réciproque de leur liberté⁴⁶.

Il est vrai que la démocratie, historiquement considérée, ne présuppose pas nécessairement l'idée des droits de l'homme et qu'elle a pour cœur la notion de l'égalité plutôt que celle de l'indépendance de l'individu, si cette dernière est conçue en opposition avec l'autonomie collective. Mais si l'on prend au sérieux la définition politique de la démocratie, il faut refuser toute définition de la démocratie par l'identité substantielle du peuple avec lui-même. L'autonomie civique n'est pas l'homogénéité : elle requiert une égalité de droits qui inclut le droit à la liberté. Certes, Schmitt n'a pas tort de souligner que la démocratie ne requiert pas l'intangibilité des droits individuels, mais seulement l'égalité des citoyens en tant que citoyens, ce pourquoi la démocratie n'exclut pas le socialisme, par exemple, puisque les citoyens peuvent décider de préférer l'égalité sociale à la propriété privée. Mais cela ne saurait faire oublier – et le contractualisme de Rousseau n'avait par là rien d'inconséquent – que la démocratie, comme régime politique, se définit par l'égalité des libertés politiques. L'égalité des citoyens est une égalité d'individus qui se garantissent les mêmes libertés et ne peuvent pas être exclus de la communauté qu'ils forment ensemble.

Une certaine identité des citoyens peut être la condition de l'accord des libertés. Mais ce qui définit la démocratie est la coopération des libertés, et cette égalité ne requiert pas d'autre homogénéité que celle d'un même désir de s'accorder librement dans une autonomie commune, désir dont les conditions d'existence peuvent être multiples. Historiquement, la démocratie s'est surtout définie par la revendication d'une certaine égalité sociale, même s'il est vrai que l'homogénéité nationale a été l'autre pôle de la démocratie depuis le XIX^e siècle, non sans dangers pour elle.

L'homogénéité nationale n'est qu'un *vecteur possible* d'une égalité politique qui se définit comme une égalité de liberté politique, qui est d'abord égalité devant la loi. Reste la difficulté soulevée par Schmitt : celle de la définition du *demos*. En répondant à Schmitt que l'*ethos* de l'égalité est la seule « identité » requise – les citoyens doivent s'accorder sur le principe de l'égalité des libertés –, on défait la réduction schmittienne de l'égalité à l'homogénéité, mais on ne résout pas la question soulevée par Schumpeter : chaque *populus* doit-il se définir lui-même ? Comment un peuple peut-il « se » définir sans exclusion arbitraire et sans faire violence à ceux qui le composent ?

*

C'est sans doute par le biais de ces équivoques attachées à l'idée d'une autodéfinition du peuple que Schmitt continue d'exercer son emprise sur une part de la pensée contemporaine, pourtant éloignée de toute fascination totalitaire. Les arguments de Schmitt sont intégralement repris de façon explicite par une fraction de la critique « antimoderne », notamment du côté de la Nouvelle Droite et de ses équivalents européens. Mais des éléments des textes d'une « lecture toujours saisissante⁴⁷ » des années 1920 circulent, de façon presque textuelle, chez des auteurs attachés, pour les uns, à des idéaux républicains et héritiers, pour les autres, d'un projet révolutionnaire radical. Dans la mouvance communautaire, l'accent est mis sur les effets délétères, pour la constitution du corps politique, de la logique dépolitisante des droits individuels. Le thème sous-jacent de l'homogénéité de la volonté générale tend à induire l'assomption de l'autonomie démocratique sous l'identité nationale. Dans une fraction « postléniniste » de la mouvance radicale, la dépolitisation induite par les droits de l'homme est pensée par opposition à la force éruptive du pouvoir constituant et de la centralité du conflit. Les droits de l'homme apparaissent ainsi comme le moyen idéologique d'une forme de domination impériale. Mais on oublie ce que Schmitt avait souligné : que le « pouvoir constituant » est une notion théologico-politique.

Notes

1. Distinction formulée par C. Audard, *Qu'est ce que le libéralisme ?*, Paris, Gallimard, 2009, p. 150.

2. F. Engels, *Critique du programme d'Erfurt*, trad. E. Bottigelli, Paris, Éditions sociales, 1972 [1891], p. 99.

3. M. Gauchet, *La Révolution des droits de l'homme*, Paris, Gallimard, 1989, notamment p. 43-51, 60-64, 73-74, 90-95, 111-113, 119-121, 194-196. Pour une mise en perspective de ces tensions, voir J.-F. Kervégan, « Les droits de l'homme », in D. Kambouchner (dir.), *Notions de philosophie II*, Paris, Gallimard, « Folio », 1995, p. 637-696.

4. Voir É. Faguet, *La Politique comparée de Montesquieu, Rousseau et Voltaire*, Paris, 1902, p. 287 : « Une déclaration des Droits de l'homme ne doit pas contenir une déclaration de la souveraineté du peuple. »

5. Il s'agit essentiellement, outre plusieurs articles, de *Die geistesgeschichtliche Lage des heutigen Parlamentarismus* (1923, augmenté en 1926), traduit par J.-L. Schlegel sous le titre *Parlementarisme et démocratie*, Paris, Seuil, 1988, et de *Théorie de la constitution*, trad. L. Deroche, Paris, PUF, 2008 [1928]. Les textes ultérieurs, dont l'important *Légalité et légitimité* de 1932, seront laissés de côté dans la mesure où ils témoignent d'un état transformé de la pensée de Schmitt, désormais marquée par le diagnostic du « virage vers l'État total » et surdéterminée par les jeux stratégiques de la crise de la République de Weimar.

6. Voir C. Schmitt, *Théologie politique*, trad. J.-L. Schlegel, Paris, Gallimard, 1988 [1922] ; *Catholicisme romain et forme politique*, trad. A. Doremus et O. Mannoni, Paris, Cerf, 2011 [1923] ; *La Notion de politique*, trad. M.-L. Steinhäuser, Paris, Calmann-Lévy, 1989 [1927-1932]. Voir aussi L. Strauss, « Commentaire de *Le Concept du politique* de Carl Schmitt » (1932), traduit dans *Parlementarisme et démocratie*, *op. cit.*, p. 187-214, ainsi que dans le livre décisif de Heinrich Meier, *Carl Schmitt, Leo Strauss et la notion de politique. Un dialogue entre absents*, trad. F. Manent, préface de P. Manent, Paris, Julliard, 1990 [1988].

7. La bibliographie schmittienne étant immense, on nous permettra de renvoyer simplement ici, pour une mise en perspective chronologique de la pensée de Schmitt, à T. Storme, *Carl Schmitt et le marcionisme*, Paris, Cerf, 2008, ainsi qu'à la biographie de R. Mehring, *Carl Schmitt. Aufstieg und Fall. Eine Biographie*, Munich, C. H. Beck, 2009. Concernant le nazisme de Schmitt, on peut renvoyer, pour un premier repérage, aux dossiers des revues *Cités* (2003, n° 2, et 2004, n° 1) et *Le Débat* (2004, n° 4) ainsi qu'aux éditions françaises de ses deux longs essais juridiques nazis de 1933 et 1934 : *État, mouvement, peuple* (trad. et introduction A. Pilleul, Paris, Kimé, 1997) et *Les Trois Types de pensée juridique* (trad. M. Köller et D. Séglard, présentation de D. Séglard, Paris, PUF, 1995). Sur la question des usages possibles de Schmitt, citons J. Taubes, *En divergent accord. À propos de Carl Schmitt*, trad. P. Ivernel, Paris, Rivages, 2003 [1987] ; la préface de É. Balibar à Carl Schmitt, *Le Léviathan dans la doctrine de l'État de Thomas Hobbes*, trad. D. Trierweiler, Paris, Seuil, 2002 [1938] ; J.-F. Kervégan, *Que faire de Carl Schmitt ?*, Paris, Gallimard, 2011 ; C. Jouin, *Le Retour de la guerre juste. Droit international*,

épistémologie et idéologie chez Carl Schmitt, Paris, Vrin/EHESS, 2013. Pour un refus de tout usage de Schmitt, voir O. Jouanjan, « Justifier l'injustifiable », *Astérior*, n° 4, 2006, <<http://asterion.revues.org/643>> ; « Et si l'on ne faisait rien de Carl Schmitt ? », *Philosophiques*, n° 2, 2012, p. 475-482.

8. Ses carnets d'après-guerre (*Glossarium. Aufzeichnungen der Jahre 1947-1951*, Berlin, Duncker & Humblot, 1991) abondent en énoncés antisémites. Dans un entretien publié en 1983, il n'hésite pas à déclarer que les actes du colloque qu'il avait organisé en 1936 contre « l'influence juive dans la science du droit » – colloque pour lequel il tint un discours de clôture particulièrement abject et grotesque – avaient encore leur « propre validité » (cité par D. Ségler dans *Les Trois Types de pensée juridique*, *op. cit.*, p. 36).

9. Dans un texte tardif (« La Révolution légale mondiale » [1978], in *La Guerre civile mondiale*, trad. C. Jouin, Maisons-Alfort, Ère, 2007, p. 152-156), Schmitt réitère les analyses déjà formulées dans *La Notion de politique*, *op. cit.*, p. 98-99.

10. Cette notion empruntée à saint Paul (2 Thess. 2,6-7) est exposée par Schmitt dans *Le Nomos de la terre*, trad. L. Deroche-Gurcel, Paris, PUF, 2001 [1950], p. 63-66, et dans « Les trois possibilités d'une image chrétienne de l'histoire » (1950), trad. A. Doremus, *Études philosophiques*, n° 3, 2000, p. 410-421. Schmitt écrit en 1948 : « Ma théorie du *katéchon* [...] date de 1932. Je crois qu'il y a en chaque siècle un porteur concret de cette force et qu'il s'agit de le trouver » (*Glossarium*, *op. cit.*, p. 80, en français dans le texte). Voir T. Storme, *Carl Schmitt et le marcionisme*, *op. cit.*, p. 194-229.

11. Comme le note H. Meier (*Carl Schmitt, Leo Strauss et la notion de politique*, *op. cit.*, p. 75), l'horreur de Schmitt devant l'immanence à soi du monde moderne comme forme du triomphe de l'Antéchrist s'exprime aussi bien dans la plaquette *Theodor Daüblers « Nordlicht »* de 1916 que dans la *Théologie politique II* de 1970.

12. Que la souveraineté populaire soit l'équivalent d'un « masque totémique » n'est pas une idée de Schmitt mais de celui qu'il tint pour son principal adversaire théorique, Hans Kelsen (*La Démocratie. Sa nature, sa valeur*, trad. C. Eisenmann, Paris, Economica, 1988 [1929], p. 79-80 ; voir C. Colliot-Thélène, « Les masques de la souveraineté », *Jus politicum*, n° 8, 2012, <<http://juspoliticum.com/Les-masques-de-la-souverainete.html>>). Détournée du sens que lui donne Kelsen, l'expression qualifie assez bien l'opération schmittienne.

13. C. Schmitt, *Politische Romantik*, Berlin, Duncker & Humblot, 1991 [1919, 1925], p. 157-177 ; *Théologie politique*, *op. cit.*, p. 62 sq. ; *Parlementarisme et démocratie*, *op. cit.*, p. 97 et 101.

14. Bien que Maistre soit parfois très proche d'un décisionnisme et d'une sanctification de la guerre, il attend du catholicisme qu'il réalise la « fusion des nations ». Voir T. Paléologue, *Sous l'œil du Grand Inquisiteur. Carl Schmitt et l'héritage de la théologie politique*, Paris, Cerf, 2004, p. 30-35, et J.-Y. Pranchère, « The negative of the Enlightenment, the positive of order, and the impossible positivity of history », in C. Armenteros et R. Lebrun (dir.), *Joseph de Maistre and the Legacy of Enlightenment*, Oxford, Voltaire Foundation, 2011, p. 45-64. Notons qu'en 1934, dans *Les Trois Types de pensée juridique*, Schmitt substituera au décisionnisme revendiqué dans ses textes des années 1920 une pensée de l'« ordre concret » en phase avec le nouvel « ordre » nazi.

15. C. Schmitt, *La Notion de politique*, *op. cit.*, p. 65-67, 90-93.

[16.](#) L. de Bonald, *Théorie du pouvoir*, Partie I, livre V, chap. 5 : « Pourquoi les sociétés non constituées sont toujours guerrières », *Œuvres complètes*, Paris, Migne, 1859-1864, t. I, p. 360 sq.

[17.](#) Schmitt se réfère à eux dans *Parlementarisme et démocratie*, *op. cit.*, p. 23-26. On sait que Michels se ralliera au fascisme, tandis que Mosca finira par réhabiliter la démocratie libérale.

[18.](#) Voir C. Schmitt, *Parlementarisme et démocratie*, *op. cit.*, p. 34-36, et l'entretien radiophonique du 1^{er} février 1933 cité par D. Ségler dans *Les Trois Types de la pensée juridique*, *op. cit.*, p. 23.

[19.](#) C. Schmitt, *Parlementarisme et démocratie*, *op. cit.*, p. 105 ; « L'État de droit bourgeois » (1928), trad. J.-L. Pesteil, in *Du politique*, Puiseux, Pardès, 1990, p. 31-38 ; *Théorie de la constitution*, *op. cit.*, p. 337, 342, 352, 356, 396. L'hétérogénéité des deux principes – qui sont combinés dans la démocratie représentative – est souvent formulée par Schmitt dans le lexique de l'opposition ou de l'antithèse.

[20.](#) C. Schmitt, *Théorie de la constitution*, *op. cit.*, p. 341-342, 361, et « La Révolution légale mondiale », *loc. cit.*, p. 154-156. Voir E.-J. Sieyès, *Qu'est-ce que le tiers-état ?*, Genève, Droz, 1970 [1789], p. 182-183 : « Non seulement la nation n'est pas soumise à une constitution, mais elle ne peut pas l'être, mais elle ne doit pas l'être, ce qui équivaut encore à dire qu'elle ne l'est pas. [...] De quelque manière qu'une nation veuille, il suffit qu'elle veuille ; toutes les formes sont bonnes, et sa volonté est toujours la loi suprême. » Sieyès écrit dans une note manuscrite : « La nation crée des droits et des devoirs suivant son utilité et son bon plaisir » (cité par J. Guilhaumou, « Nation, individu et société chez Sieyès », *Genèses*, n^o 26, 1997, p. 4-24).

[21.](#) C. Schmitt, *Parlementarisme et démocratie*, *op. cit.*, p. 40-64.

[22.](#) *Ibid.*, p. 101, 24-25.

[23.](#) C. Schmitt, « L'État de droit bourgeois », *loc. cit.*, p. 35.

[24.](#) C. Schmitt, *Théorie de la constitution*, *op. cit.*, p. 353.

[25.](#) *Ibid.*, p. 362-363.

[26.](#) C. Schmitt, *Parlementarisme et démocratie*, *op. cit.*, p. 115 ; *Théorie de la constitution*, *op. cit.*, p. 395.

[27.](#) C. Schmitt, *Théorie de la constitution*, *op. cit.*, p. 381-385, 391-393, 423 ; « L'État de droit bourgeois », *loc. cit.*, p. 36.

[28.](#) C. Schmitt, *Théorie de la constitution*, *op. cit.*, p. 380. Voir, de même, Saint-Just, *Institutions républicaines* (*Œuvres complètes*, Paris, Gallimard, 2004, p. 1139), et É. Durkheim, *Débat sur le nationalisme et le patriotisme* (*Textes III*, Paris, Minuit, 1975, p. 178-186).

[29.](#) C. Schmitt, *Théorie de la constitution*, *op. cit.*, p. 356, 352, 372-374, 405 sq.

[30.](#) *Ibid.*, p. 361.

[31.](#) *Ibid.*, p. 364-371.

- [32.](#) C. Schmitt, *Parlementarisme et démocratie*, *op. cit.*, p. 105-106.
- [33.](#) C. Schmitt, *La Notion de politique*, *op. cit.*, p. 88, 93-95, 114.
- [34.](#) H. Kelsen, *La Démocratie*, *op. cit.*, p. 65, souligne que la démocratie requiert l'homogénéité nationale. Schumpeter écrit de son côté que « l'autocontrôle démocratique implique évidemment un caractère national et des habitudes nationales spécifiques » ; « ne devons-nous pas laisser à chaque *populus* le soin de se définir lui-même ? » (*Capitalisme, socialisme et démocratie*, trad. G. Fain, Paris, Payot, 1990 [1942], p. 390, 323).
- [35.](#) C. Schmitt, *Théorie de la constitution*, *op. cit.*, p. 368-371. Sur l'histoire de la nationalité aux États-Unis, voir P. Weil, *The Sovereign Citizen. Denaturalization and the Origins of the American Republic*, Philadelphie, University of Pennsylvania Press, 2013.
- [36.](#) C. Schmitt, *Parlementarisme et démocratie*, *op. cit.*, p. 34-37, 106-107.
- [37.](#) C. Schmitt, *État, mouvement, peuple*, *op. cit.*, p. 39. Dans la conférence *Qu'est-ce qu'une nation ?*, le mot de « plébiscite » est solidaire de la définition, reprise par Renan à Maistre, de la nation comme « une âme, un principe spirituel » fondé sur le « culte des ancêtres » et de leur « héritage *indivis* » (nous soulignons). Que Renan passe pour un penseur de la « nation civique » est une intéressante ironie de l'histoire : voir P. Weil, *Qu'est-ce qu'un Français ? Histoire de la nationalité française depuis la Révolution*, Paris, Grasset, 2002, p. 199-200 ; J. Lacroix, *L'Europe en procès*, Paris, Cerf, 2004, p. 41-42, 137-138 ; J.-Y. Pranchère, « Nation sacrée ou Europe chrétienne ? », in J.-M. Ferry (dir.), *L'Idée d'Europe*, Paris, Presses universitaires de la Sorbonne, 2013, p. 133-135.
- [38.](#) C. Schmitt, *Théorie de la constitution*, *op. cit.*, p. 385. En 1933, Schmitt utilise la formule de Renan pour justifier la monopolisation nazie des moyens d'information (cité par D. Séglaard dans *Les Trois Types de pensée juridique*, *op. cit.*, p. 23).
- [39.](#) C. Schmitt, *Parlementarisme et démocratie*, *op. cit.*, p. 115-116.
- [40.](#) C. Schmitt, *La Notion de politique*, *op. cit.*, p. 114, 76, 98-99.
- [41.](#) Voir les pages indécents de *Théorie du partisan* (1962, in *La Notion de politique*, *op. cit.*, p. 245-247) dans lesquelles Schmitt explique le comportement des troupes allemandes en Union soviétique pendant la Seconde Guerre mondiale comme un effet de leur respect « sourcilleux » de la différence entre civils et militaires.
- [42.](#) C. Schmitt, *Parlementarisme et démocratie*, *op. cit.*, p. 110-112.
- [43.](#) J.-J. Rousseau, *Projet de constitution pour la Corse* (1765), in *Œuvres complètes III*, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 1964, p. 913.
- [44.](#) C. Schmitt, *Théorie de la constitution*, *op. cit.*, p. 422.
- [45.](#) C. Schmitt, *Parlementarisme et démocratie*, *op. cit.*, p. 34.
- [46.](#) Pour une critique minutieuse de la politique schmittienne de l'hostilité à la lumière de l'amitié, voir J. Derrida, *Politiques de l'amitié*, Paris, Galilée, 1994.
- [47.](#) Selon l'expression de H. Arendt, *Les Origines du totalitarisme*, *op. cit.*, p. 655 (trad. modifiée).

Le « droit d’avoir des droits »

Retour sur Hannah Arendt

Dans un ouvrage récent, Enzo Traverso ironise sur la « canonisation posthume » de Hannah Arendt au sein de la culture européenne depuis les années 1980 – moment où ses écrits sont devenus une « issue de secours » pour une génération d’intellectuels « orphelins du marxisme mais pas encore prêts à épouser le libéralisme classique » : « Juive, exilée, femme, philosophe, essayiste brillante, esprit libertaire et insoumis, disciple puis amante d’un grand penseur allemand compromis avec le nazisme, Hannah Arendt exerce désormais un pouvoir de fascination irrésistible, au point d’avoir été transformée en icône de la culture du xx^e siècle¹. »

Au risque de paraître céder à cette « mode culturelle », ce chapitre se propose de revenir sur un des textes les plus célèbres de la philosophe, situé à la fin du deuxième tome des *Origines du totalitarisme*. Hannah Arendt y met en exergue le paradoxe logé au cœur du discours des droits de l’homme et introduit cette formule aussi « magnifique qu’énigmatique² » du « droit d’avoir des droits ». Car ce chapitre – « Le déclin des États-nations et la fin des droits de l’homme » – et surtout les lectures, pour ne pas dire les appropriations, qui en ont été faites soulèvent des interrogations qui sont au cœur des débats actuels sur la signification à donner aux droits de l’homme.

Un tel exercice, cependant, suppose de prendre ses distances avec la « captation conservatrice » dont a pu faire l’objet la pensée d’Arendt dans certains pans de la pensée française. Le fossé qui sépare la réception de ses œuvres en France et dans le monde anglophone a une histoire, qui tient d’abord à l’incompréhension qui a entravé la réception des *Origines du*

totalitarisme en France pendant plusieurs décennies. « 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 stalinisme³. »

Le premier à avoir fait une recension en français des *Origines* (publié en 1951) est Raymond Aron, en 1954. À relire aujourd'hui ce compte rendu, on ne peut qu'être frappé de son caractère mitigé : après avoir pointé plusieurs erreurs factuelles, et déploré un « ton de supériorité hautaine à l'égard des choses et des hommes », Aron estime que, « si on est prêt à souscrire à la plupart de ses analyses prises séparément, on n'est pas entièrement convaincu ni par les concepts organisateurs, ni par les idées finalement données par l'auteur pour essentielles »⁴. Reste qu'en dépit de ces réserves le rôle d'Aron comme introducteur de la pensée d'Arendt en France – il publiera *The Human Condition*, sous le titre *La Condition de l'homme moderne*, dans sa collection « La liberté de l'esprit » chez Calmann-Lévy en 1963 – suffira à « classer » durablement Arendt dans le paysage idéologique français. Ajoutons que la philosophe ne fut pas moins vilipendée en France qu'ailleurs lors de la controverse sur *Eichmann à Jérusalem* : en 1966, au moment de la parution de la version française de l'ouvrage, l'hebdomadaire *Le Nouvel Observateur* n'hésitait pas à publier un dossier sous le titre « Hannah Arendt est-elle nazie ? ».

La découverte française d'Arendt s'est produite avec près de trente ans de retard. Les *Origines* ne sont traduites (comme s'il s'agissait de trois livres distincts) qu'en 1972, 1973 et 1982 chez trois éditeurs différents⁵, et à un moment charnière en France qui est celui de l'émergence des pensées dites « antitotalitaires ». Or, à l'exception notable de Claude Lefort, de Miguel Abensour et de quelques autres, ce débat français sur le totalitarisme va prendre une saveur de « restauration culturelle⁶ ». Dans ce contexte, l'œuvre d'Arendt a pu être utilisée comme une planche de salut pour une génération intellectuelle restée sans repères après son rejet du marxisme. Comme le souligne Enzo Traverso, sa pensée s'est trouvée, du moins dans un premier temps, dépouillée de sa dimension critique, notamment au sujet de l'impérialisme, alors qu'au contraire, aux États-Unis, elle a été un des auteurs qui ont favorisé la radicalisation politique de la jeunesse dans les

années 1960⁷. En France, s'indigne Miguel Abensour, il pouvait même arriver « pour les besoins de la guerre » qu'on la rangeât stratégiquement aux côtés de Leo Strauss, « comme si un accord existait entre les deux penseurs quant à la manière de penser le politique et que les divergences qui les séparaient portaient seulement sur des choix politiques proprement dits⁸ ».

À quoi on peut ajouter que les écrits d'Arendt relatifs à la « crise de l'éducation » ont été, à partir du début des années 1990, largement mobilisés dans les débats sur la supposée désintégration d'une école publique qui aurait renoncé aux exigences de la transmission au profit d'une démagogie visant à « donner la parole aux élèves » et donc à « déshériter tout le monde »⁹. Autant d'éléments qui, conjugués, ont pu faire oublier son éloge de la démocratie des conseils dans *De la révolution*. S'est trouvée ainsi accréditée une interprétation conservatrice d'une Hannah Arendt qui serait attachée à la préservation de la tradition en tant que telle.

Il ne s'agit cependant pas ici d'analyser la réception de l'ensemble de l'œuvre d'Arendt mais celle de sa réflexion relative aux droits de l'homme, qui tient une place « pivot » pour notre effort d'élucidation. La pensée d'Arendt peut, en effet, alimenter deux critiques très différentes des droits de l'homme alors même qu'elle ouvre la voie à une conception « politique » de ces derniers, susceptible de répondre à nombre des objections analysées jusqu'ici. Arendt propose une critique radicale des droits de l'homme, mais aussi une possibilité non moins radicale de les penser à neuf¹⁰.

Le paradoxe des droits de l'homme chez Hannah Arendt

Dans « Le déclin de l'État-nation et la fin des droits de l'homme », Arendt analyse la situation des apatrides de l'entre-deux-guerres et montre que, loin d'être une invention diabolique du totalitarisme, ce qu'elle appelle l'« anéantissement de la personne juridique¹¹ » – à savoir l'abolition des droits légaux de groupes humains entiers – fut préparée par la façon dont les respectables États-nations européens ont traité les minorités et les apatrides au lendemain de la Première Guerre mondiale. Privés de gouvernement susceptible de les représenter et les protéger, les apatrides se retrouvèrent projetés dans l'illégalité absolue. Une situation qui illustre le paradoxe des droits de l'homme. Ces derniers étaient dits inaliénables et imprescriptibles car supposés indépendants de toute appartenance collective déterminée. Or, nous dit Arendt, c'est précisément au moment où des êtres humains ont été privés d'un gouvernement propre et n'ont plus pu compter sur d'autres ressources que leurs droits « naturels » qu'ils se sont retrouvés « sans droits ». Réduits à leur seule condition d'homme, ils n'ont plus trouvé aucune autorité pour les protéger.

D'où l'insistance d'Arendt sur l'importance des entreprises de dénationalisation dans l'émergence du phénomène totalitaire : une des rares règles à laquelle les nazis se soient constamment référés durant la « solution finale » est qu'on ne pouvait envoyer les Juifs dans les camps d'extermination qu'après les avoir entièrement déchus de leur nationalité. Les survivants des camps – au sein desquels chacun, « dans une combinaison d'horrible et de grotesque », s'accrochait à ce dernier vestige de la personne juridique qu'était l'appartenance à une catégorie précise de prisonniers (délinquants de droit commun, politiques, Juifs) – savent combien « l'abstraite nudité de celui qui n'est rien qu'un homme constitue le pire des dangers ».

Non seulement la perte des droits nationaux a entraîné celle des droits de l'homme mais, comme le prouve l'exemple d'Israël, seul l'établissement des droits nationaux a permis d'assurer la restauration des droits humains. Là fut le caractère sans précédent du procès Eichmann puisque pour la première fois depuis l'an 70 (quand les Romains détruisirent Jérusalem), les Juifs purent juger des crimes perpétrés contre leur propre peuple : « [...]

pour la première fois, ils n'avaient pas à faire appel à d'autres pour la protection et la justice ou à s'en remettre à la phraséologie éculée des droits de l'homme – ils savaient mieux que quiconque que les seuls à invoquer ces droits étaient les peuples trop faibles pour défendre leurs “droits d'Anglais” et imposer leurs propres lois¹². »

Le paradoxe des droits de l'homme tient donc en cela qu'un homme qui n'est rien de plus qu'un homme, qui ne peut pas invoquer d'autres droits que ceux de l'homme, n'a en réalité aucun droit et ne bénéficie plus d'aucune protection juridique. Pourtant, s'il ne fut révélé en pleine lumière que par l'apparition, au lendemain du premier conflit mondial, de groupes de plus en plus nombreux de personnes privées d'État, ce paradoxe était bien présent dès la fin du XVIII^e siècle qui a lié de façon inextricable la question des droits de l'homme et celle de l'affirmation de la souveraineté nationale. Dans le texte de la Déclaration de 1789, le postulat que toute souveraineté réside essentiellement en la nation (article 3) suit quasi immédiatement celui selon lequel tous les hommes naissent et demeurent libres et égaux en droits (article 1). Comme le souligne Arendt, à peine l'homme venait-il de s'imposer comme un être émancipé et autonome qu'il disparaissait pour devenir membre d'un État-nation. D'où le caractère profondément ambivalent des droits de l'homme qui ne sont en réalité protégés qu'en tant qu'ils sont aussi les droits des citoyens d'un État donné. Ce qui conduit à la formule du « droit d'avoir des droits ». Le premier des droits de l'homme, nous dit Arendt, celui qui conditionne tous les autres, c'est l'appartenance à une communauté politique donnée. « L'homme [...] peut perdre tous ses fameux Droits de l'homme sans abandonner pour autant sa qualité essentielle d'homme, sa dignité humaine. Seule la perte de toute structure politique l'exclut de l'humanité¹³. »

Deux interprétations ou deux critiques possibles des droits de l'homme

Dans le champ francophone, ce chapitre des *Origines du totalitarisme* est régulièrement résumé à une dénonciation du caractère abstrait et formel des droits de l'homme dont les faits ont montré qu'ils perdaient toute effectivité dès lors qu'ils étaient dissociés des droits nationaux. Deux lectures se dégagent ici qui ont en commun, comme le montre Étienne Tassin, de constituer un « contresens¹⁴ » sur la compréhension arendtienne des droits de l'homme. Or ce contresens a ceci d'intéressant qu'il fournit l'armature de deux critiques distinctes des droits de l'homme déjà rencontrées au premier chapitre, à savoir une critique « communautaire » et une critique « radicale ».

La reprise des arguments de Burke ?

Selon une première interprétation – qui fige Arendt dans une posture « conservatrice » –, il n'existerait d'humanité que nationale. Serait ainsi conforté « le primat d'une conception communautariste de la politique sur une compréhension publiciste¹⁵ » qui semble cautionner l'attaque de Burke contre l'ineffectivité des droits de l'homme hors des appartenances nationales et des allégeances étatiques. Alors que les droits de l'homme sont supposés protéger tous les hommes contre l'arbitraire, ils n'existent en fait jamais autrement que comme « droits des citoyens », c'est à dire des nationaux. Selon Arendt, ces droits seraient bien une abstraction qui vaut infiniment moins que l'inscription dans une collectivité politique quelconque¹⁶.

Dans la mesure où Arendt voyait dans le sort des apatrides de l'entre-deux-guerres une « confirmation ironique, amère et tardive aux fameux arguments qu'Edmund Burke opposait à la Déclaration française des Droits de l'homme¹⁷ », il peut sembler logique d'en conclure, avec Philippe Raynaud, qu'elle ne ferait que « reprendre l'opposition de Burke entre les “droits métaphysiques” et les “véritables droits de l'homme” ». À suivre cette lecture, pour Arendt, le grand mérite de Burke serait d'avoir retrouvé, « au-delà de l'idéologie naissante, les conditions d'une expérience politique authentique, dont la première est sans doute l'appartenance à une *communauté* concrète, appuyée sur une tradition, et qui seule peut garantir effectivement des droits »¹⁸.

Si sa conclusion politique est opposée – puisqu'il reproche à Arendt une de ces « erreurs de perspective qui aujourd'hui encore contribuent à obscurcir l'horizon » –, l'historien des idées Zeev Sternhell considère également l'analyse d'Arendt comme le simple décalque des mises en garde de Burke quant à notre nature « nue et tremblante » qui ne commanderait aucun respect. Des arguments que Sternhell dénonce en faisant valoir que les Juifs furent persécutés « non pas en tant qu'êtres humains dépourvus de spécificité politique » mais précisément « en tant que membres d'un groupe humain bien défini, en tant qu'ethnie pour les uns, en tant que race pour d'autres en vertu de ces critères héréditaires chantés par Burke... »¹⁹.

L'argument est difficilement contestable en soi, mais on verra qu'en visant Arendt il se trompe de cible.

Toujours dans cette même veine interprétative, Luc Ferry et Alain Renaut situent la pensée d'Arendt dans l'orbite de la mise en question des droits de l'homme telle qu'on peut la rencontrer chez des auteurs conservateurs comme Leo Strauss ou Michel Villey. Autrement dit : « Contre la volonté de rupture, marque de la subjectivité et de ses prétentions fondatrices, qui s'exprime dans la Déclaration des droits de l'homme, la sagesse de la tradition ; contre les droits de l'homme, "le droit des Anglais"²⁰. » Renouant de façon « résolue » avec la pensée de Burke, Arendt attesterait de son incapacité à penser les droits de l'homme²¹.

Cette assimilation des arguments d'Arendt à ceux des *Réflexions sur la Révolution de France* de 1790 n'épargne pas un auteur aussi averti que Claude Lefort : « Pour Arendt comme pour Burke, ne sont réels que les droits des citoyens et les droits de l'homme sont une fiction²². » Dans une large mesure, cette particularité de la réception française d'Arendt permet de rendre compte de l'interprétation de Jacques Rancière qui juge que cette dernière nous laisse aux prises avec un dilemme paralysant entre les droits de l'homme (qui ne seraient qu'un vide, une illusion, car ils sont les droits de l'homme nu et donc sans droits) et les droits du citoyen (qui seraient les droits de celui qui a déjà des droits et donc une tautologie)²³.

Les droits de l'homme et la violence souveraine

Selon une deuxième lecture – qui campe cette fois Arendt dans le registre de la dénonciation des duplicités d'un humanisme assimilé à une forme d'impérialisme de la subjectivité –, les arguments des *Origines* seraient une invite à décréter l'obsolescence de droits de l'homme inextricablement liés à un État-nation moderne en déliquescence. C'est en ce sens que Giorgio Agamben, au prix d'une reconstruction particulièrement alambiquée du propos d'Arendt, inscrit la Déclaration des droits dans la thématique plus vaste de la détermination biopolitique de la souveraineté moderne. À le suivre, il y aurait un lien « intime et nécessaire entre le sort des droits de l'homme et celui de l'État-nation²⁴ ». Les droits de l'homme seraient indissociables de l'affirmation de la violence souveraine. De façon quelque peu distincte, les critiques développées par des auteurs tels que Slavoj Žižek ou Noam Chomsky contre l'hypocrisie de l'invocation des droits de l'homme dans le cadre de la politique étrangère américaine semblent aussi pouvoir s'alimenter aux écrits d'Arendt, celle-ci notant que :

[...] l'incroyable condition d'un groupe toujours plus nombreux d'innocents était comme la démonstration pratique du bien-fondé des affirmations cyniques des mouvements totalitaires selon lesquelles cette histoire de droits inaliénables de l'homme était pure invention, et que les protestations des démocrates n'étaient qu'alibi, hypocrisie et lâcheté face à la cruelle majesté d'un monde nouveau. Les mots mêmes de « droits de l'homme » devinrent aux yeux de tous les intéressés – victimes, persécuteurs et observateurs aussi bien – le signe manifeste d'un idéalisme sans espoir ou d'une hypocrisie hasardeuse et débile²⁵.

Le texte d'Arendt conduit ici à une autre critique : non plus celle qui affirme que les droits de l'homme ne sont que les droits des nationaux, mais celle qui dénonce l'hypocrisie de notre humanisme abstrait et ne décèle que le froid calcul des intérêts derrière l'invocation politique des droits de l'homme, notamment lors d'interventions dites « humanitaires ».

Mais, si ces deux interprétations – « communautaire » et « radicale » – de la question des droits de l'homme chez Arendt partent de prémisses et conduisent à des conclusions très opposées, leurs lectures du chapitre sur « Le déclin de l'État-nation et la fin des droits de l'homme » s'avèrent très proches. Tous semblent penser qu'Arendt donne raison aux critiques

formulées à l'encontre de l'abstraction des droits de l'homme. Tandis qu'Agamben estime qu'à lire Arendt « la boutade » de Burke sur les droits des Anglais acquiert une « profondeur inattendue »²⁶, le philosophe Daniel Bensaïd rapproche aussi l'analyse arendtienne de celle formulée par un penseur conservateur : non plus Edmund Burke, Leo Strauss ou Michel Villey mais Carl Schmitt, qui aurait perçu « avant Hannah Arendt » les dangers d'une dépolitisation entraînée par l'émission de droits formels et abstraits²⁷. C'est en ce sens que Bensaïd évoque, dans la veine de la lecture d'Agamben, une « dissolution de la politique dans l'humanitaire » et une instrumentalisation de la notion d'Humanité par la politique ordinaire²⁸.

Il faut pourtant rappeler que la référence faite à Burke dans le dernier chapitre de la partie des *Origines* consacrée à *L'Impérialisme* ne peut pas être comprise indépendamment de la section intitulée « Les “droits des Anglais” contre les droits de l'homme », qui conclut le chapitre « La pensée de la race avant le racisme ». Dans cette section, Arendt considère que les arguments de Burke contre les principes abstraits de la Révolution française – et qui consistent à appliquer la notion d'héritage à celle de la liberté – font de lui un des précurseurs de la pensée raciale en Angleterre²⁹. Si Arendt s'est appliquée à montrer que l'opposition burkénne entre « droits de l'homme et droits des Anglais » a été un vecteur du passage du nationalisme à l'impérialisme et au racisme proprement dit, ce n'est certainement pas pour la réhabiliter *in fine*. Lorsque Burke est convoqué une nouvelle fois à la fin de l'analyse de l'impérialisme, ce n'est pas parce qu'il faudrait réactiver sa position ; c'est parce qu'il a été le témoin majeur de la dialectique initiale qui a intriqué les droits de l'homme dans la souveraineté nationale et a conduit les droits de l'homme à l'impuissance en écrasant le « droit d'avoir des droits » sous le poids de l'État-nation et du nationalisme.

Très loin, comme le prétend Agamben, de lier les droits de l'homme à la figure de l'État-nation, Arendt analyse leur relation comme contradictoire :

Le conflit secret entre l'État et la nation vint au grand jour dès la naissance de l'État-nation moderne, au moment où la Révolution française lia la Déclaration des Droits de l'homme à la revendication d'une souveraineté nationale. Les mêmes droits fondamentaux étaient en même temps proclamés comme l'héritage inaliénable de tous les êtres humains *et* comme l'héritage particulier de nations spécifiques ; la même nation était en même temps déclarée soumise à des lois, découlant bien sûr des Droits de l'homme, *et* souveraine, c'est-à-dire liée par aucune loi

universelle et ne reconnaissant rien de supérieur à elle-même. Dans la pratique, cette contradiction aboutit à ce que, dès lors, les droits de l'homme ne furent plus protégés et consolidés qu'en tant que droits nationaux³⁰...

La position de Burke, ayant fourni l'un des premiers arguments du racisme impérialiste, ne peut pas être reprise. Mais, depuis cette position fautive, Burke a lucidement aperçu la faiblesse de la Révolution française, qui ne donnait aux droits de l'homme aucune réalité institutionnelle propre et les absorbait, de fait, dans la souveraineté nationale. Burke dénonçait l'abstraction des droits de l'homme au nom de l'idée que tout droit est national. Arendt constate que l'idée des droits de l'homme, à peine surgie, a échoué sur le roc de l'État-nation. C'est là une « victoire » de Burke. Mais, comme le souligne Arendt, c'est une victoire « amère » parce que cette victoire est un désastre politique, comme le montrent la question des apatrides et son « règlement » totalitaire. La « victoire » de Burke ne prouve pas que celui-ci a eu raison ; elle montre qu'il faut reprendre la question des droits de l'homme à la lumière du « droit d'avoir des droits » afin d'arracher les droits de l'homme à l'ornière de leur inscription exclusivement nationale.

Trois réponses « arendtiennes » aux critiques des droits de l'homme

C'est pourquoi, et contre les deux critiques qu'on vient d'invoquer, il semble possible de répondre en trois points en montrant que les textes d'Arendt ne refusent pas l'abstraction de la Déclaration des droits, ne pourfendent pas l'hypocrisie de la rhétorique des droits de l'homme et n'enferment pas les droits de l'homme au sein d'une collectivité nationale, mais font plutôt signe vers un droit de l'humanité.

(1) Sur la question de l'abstraction de la Déclaration de 1789, la supposée opposition d'Arendt entre une « bonne » *Bill of Rights* américaine – « bonne » car pragmatique et adaptée aux fins réelles d'un gouvernement limité déjà institué – et une « mauvaise » Déclaration des droits de l'homme – abstraite car supposée antérieure au corps politique – est loin d'être aussi nette que ne le pensent certains interprètes³¹ qui ne font que prolonger les analyses du néoconservateur américain Irving Kristol. Dès 1976, ce dernier invoquait l'autorité de l'essai d'Arendt, *On Revolution*, en le réduisant à une opposition entre les bienfaits de la Révolution américaine et les maux de celle de 1789³². Il est vrai que, dans *De la révolution*, Arendt semble valider la critique de la Déclaration de 1789 par Burke en disant qu'elle n'est ni « périmée » ni « réactionnaire ». Cependant, une lecture attentive de ce passage montre que la préférence donnée par Arendt à la Déclaration américaine tient moins à une conception limitative des droits de l'homme qu'à un refus de leur réduction aux droits naturels. Malgré la ressemblance des formules, nous sommes très loin de Burke : Arendt entend, non pas neutraliser les droits de l'homme, mais leur donner leur véritable signification politique, celle des droits, non d'un « être naturel », mais d'un citoyen libre³³.

Surtout, un retour au texte des *Origines* montre qu'Arendt était loin de condamner sans nuances la Déclaration de 1789. En témoigne l'analyse qu'elle faisait de l'affaire Dreyfus et notamment ce passage éloquent :

Dreyfus n'aurait pu ou dû être sauvé qu'en utilisant un seul terrain de lutte. Il fallait dénoncer les intrigues d'un Parlement corrompu, le pourrissement d'une société déclinante, la soif de pouvoir du clergé, et leur opposer de front la conception jacobine intransigeante d'une nation fondée sur

les droits de l'homme, la notion républicaine de la liberté collective selon laquelle (d'après Clemenceau) léser les droits d'un seul équivaut à léser les droits de tous³⁴.

Si les *Origines du totalitarisme* ont des héros, ils ont pour noms Bernard Lazare et surtout Georges Clemenceau³⁵ dont la grandeur réside, écrit Arendt, en ce qu'il ne combattait pas une erreur judiciaire en particulier : « Il se battait pour des idées "abstraites" : la justice, la liberté, le civisme, ces idées qui avaient été au cœur du patriotisme jacobin d'autrefois et contre lesquelles on avait déjà lancé tant de boue et d'insultes³⁶. » Et elle ajoute : « Ceux qui avaient suivi des hommes comme Barrès, qui avaient accusé les partisans de Dreyfus de se perdre dans des "confusions métaphysiques" finirent par comprendre que les abstractions du "Tigre" étaient en fait plus proches des réalités politiques que les idées bornées d'hommes d'affaires ruinés ou les traditionalismes stériles d'intellectuels fatalistes³⁷. »

Prétendre qu'Arendt pourfend la Déclaration de 1789 pour son abstraction relève du malentendu : ce qu'elle déplore explicitement, c'est bien la pusillanimité de ces intellectuels et hommes politiques de l'entre-deux-guerres devenus incapable de se mobiliser pour des idées abstraites. « L'effondrement de la France, écrit-elle, est dû au fait qu'elle n'avait plus de vrais dreyfusards », plus personne susceptible de mobiliser dans ses discours, comme le faisaient Clemenceau et Jaurès, « la vieille passion révolutionnaire pour les droits de l'homme »³⁸.

C'est pourquoi, à nouveau, il faut prendre « avec distance³⁹ » l'approbation d'Arendt à l'égard de Burke, dont elle salue la puissance pragmatique et l'« immense bon sens », mais sûrement pas la profondeur philosophique⁴⁰. Surtout, la distinction entre deux idées des droits de l'homme visait chez Arendt à déceler les causes de l'embarquée terroriste de 1793. Elle ne voulait certainement pas fournir une description exhaustive de la dynamique multiforme qui s'associe aux différentes versions des droits de l'homme. Il est à vrai dire douteux qu'il y ait « une » version française des droits de l'homme : les Déclarations de 1789, 1793 et 1795 portent en elles les traces des champs de force aux lignes divergentes où elles se sont inscrites, des débats discordants qui ont présidé à leur élaboration et par rapport auxquels elles constituent des formules de compromis parfois

ambiguës ou tendues. Il est vrai que la croyance en une possible réduction du droit politique au droit naturel a été une des tentations des révolutionnaires français⁴¹. Par là, Hannah Arendt était fondée à déceler dans cette tentation la spécificité qui pouvait expliquer l'usage terroriste des droits de l'homme. Pour autant, cela ne signifie pas que la confusion des droits naturels et des droits politiques délivrerait « le » sens d'une série de Déclarations dont le titre énonce elliptiquement le rapport de l'homme et du citoyen sur le mode du lien et de la différence.

(2) Par ailleurs, Arendt savait évidemment que le discours des droits de l'homme pouvait être la source d'une énorme hypocrisie. Mais, et on suit ici l'analyse développée par Jeffrey Isaac, elle savait aussi que l'hypocrisie n'est pas le pire des vices et que le dévoilement de l'hypocrisie n'est pas le but ultime d'un travail intellectuel⁴². En témoigne l'analyse qu'elle fait, au troisième tome des *Origines*, de l'irresponsabilité des intellectuels qui, dans l'entre-deux-guerres, ont cédé aux attraits du totalitarisme. Elle écrit ces phrases qui n'ont pas perdu leur résonance dans le contexte de la dénonciation contemporaine de la rhétorique « hypocrite » des droits de l'homme :

[...] les porte-parole de l'humanisme et du libéralisme oublient souvent une chose : dans une atmosphère d'où se sont évaporées toutes les valeurs et les propositions traditionnelles [...] il était en un sens plus facile d'accepter, plutôt que de vieilles vérités devenues de pieuses banalités, des propositions manifestement absurdes [...]. La vulgarité et son refus cynique des critères reçus et des théories admises s'accompagnaient d'une tranquille acceptation du pire et d'un mépris de tous les faux-semblants qu'il était facile de prendre pour un style de vie courageux et neuf⁴³...

Et elle continue en rappelant que le « désir de démasquer l'hypocrisie » était irrésistible parmi l'élite, ce qui dénotait chez ces dernières un « manque de sens des réalités »⁴⁴. Bien sûr, Arendt ne nie pas que la cohérence soit une qualité intellectuelle importante. Elle est très loin de faire preuve du moindre laxisme logique. Ce qu'elle refuse, en revanche, c'est une cohérence idéologique, une sorte de cohérence formelle et autistique obtenue par la négation du réel et du sens commun. Et, surtout, ce n'est pas la dénonciation de l'incohérence ou d'éventuelles contradictions entre rhétorique et pratique qui doit constituer la priorité de notre réflexion

et de notre action politique mais bien les souffrances infligées par des êtres humains à d'autres êtres humains⁴⁵.

(3) Au-delà, ce qui semble en jeu chez Arendt, c'est l'esquisse d'une forme de citoyenneté cosmopolitique. Contrairement à ce qu'écrit Agamben – pour qui « le déclin et la crise » de l'État moderne impliquent nécessairement l'« obsolescence » des droits de l'homme⁴⁶ –, l'analyse d'Arendt permet d'ouvrir une réflexion sur les modalités d'un droit à l'inclusion politique ou d'un « droit de l'homme à la politique⁴⁷ » au-delà de l'État-nation. Le droit d'avoir des droits, c'est le droit d'avoir une place significative dans le monde – le « monde » étant entendu non au sens d'une collectivité nationale spécifique mais au sens d'une sphère composée des liens tissés entre ceux qui se reconnaissent mutuellement comme des égaux⁴⁸.

Quand Lefort fait grief à Arendt d'arrêter la « reconnaissance mutuelle des hommes comme des semblables aux frontières de la cité⁴⁹ », il semble manquer que la citoyenneté chez Arendt entretient un rapport direct avec un point de vue cosmopolitique. Comme l'écrit Myriam Revault d'Allones : « Les appartenances ne renvoient pas à des “lieux” au sens géographique du terme mais elles ouvrent un accès à l'universalité : les opinions significatives et les actions efficaces ne sont telles que si elles renvoient aux conditions fondamentales qui les actualisent dans l'effectivité d'un pouvoir⁵⁰. » La première perte à laquelle ont été confrontés les « sans droits », écrit Arendt, fut la perte de leur « *home* », mais surtout l'impossibilité d'en trouver un autre.

En français, le terme *home* a été traduit par « patrie », ce qui semble suggérer une analogie avec la forme nationale. Pourtant, il est permis de penser que si Arendt avait voulu dire « patrie », elle aurait utilisé *homeland*. Si le *homeland* renvoie au lieu plus ou moins immuable où nous sommes nés et où nous avons appris à parler, le *home* peut, lui, être reconstruit ailleurs : il renvoie de façon plus neutre à une communauté politique organisée où nous sommes reconnus comme des êtres significatifs⁵¹. Ce caractère mouvant du *home* est souligné par Arendt quand elle note que ce n'est pas la perte d'une appartenance politique en tant que telle qui a, dans l'entre-deux-guerres, constitué un événement sans précédent – dans la « longue mémoire de l'histoire, l'émigration forcée d'individus ou de

groupes entiers [...] apparaîent comme un événement quotidien » – mais bien l'impossibilité d'en retrouver une⁵². En ce sens, si la pensée d'Arendt recèle des éléments d'apparence communautarienne – notamment par son insistance sur la participation politique –, elle s'éloigne de tout communautarisme dans la mesure où les appartenances sont, pour elle, partielles, multiples et conflictuelles et qu'elle est très éloignée de toute valorisation d'une culture de l'authenticité ou du « soi constitué » ancré dans une tradition particulières.

Comme on l'a vu, au cœur de son analyse réside l'idée que c'est la « conquête de l'État par la nation⁵³ » – donc la réduction des droits de l'homme à ceux des nationaux – qui s'est avérée catastrophique. Un des thèmes constants de ses écrits sur le sionisme est le caractère désastreux de l'ambition de construire un État national et l'absolue nécessité d'une coopération entre Juifs et Arabes sans laquelle « l'aventure juive en Palestine est condamnée ». Son argument n'est pas seulement prudentiel, mais bien normatif : une telle coopération montrerait au monde « qu'il n'y a pas de différences entre les peuples qui ne puissent être surmontées⁵⁴ ». Il faut sortir du nationalisme, cette pathologie de la citoyenneté, et inventer de nouvelles formes d'association politique qui ne soient pas strictement indexées sur l'appartenance nationale.

Certes, la configuration concrète à donner à ces formes d'association politique peut laisser perplexe. Catherine Colliot-Thélène fait remarquer que, pour Arendt, la seule alternative à l'appartenance nationale serait l'appartenance à l'humanité mais qu'elle (Arendt) la considérait comme « impossible⁵⁵ ». De fait, dans le corps du texte des *Origines*, Arendt faisait preuve d'un certain pessimisme – ou du moins d'une certaine prudence – quant à la possibilité de voir émerger un tel droit de l'humanité :

L'humanité, qui n'était pour le XVIII^e siècle, selon la terminologie kantienne, qu'une idée régulatrice, est aujourd'hui devenue un fait irréfutable. Cette situation nouvelle, dans laquelle l'humanité remplit effectivement le rôle autrefois attribué à la nature ou à l'histoire, voudrait dire dans ce contexte que c'est l'humanité elle-même qui devrait garantir le droit d'avoir des droits, ou le droit de tout individu d'appartenir à l'humanité. Il n'est absolument pas certain que ce soit possible⁵⁶.

Mais, outre qu'Arendt ne dit pas explicitement que c'est « impossible », les motifs de sa prudence tiennent essentiellement à ce que l'institution de ce droit d'avoir des droits suppose l'invention de formes politiques nouvelles qui ne relèvent ni de la simple réciprocité des traités, ni d'un « gouvernement mondial ». C'est pourquoi, dans une conclusion ajoutée *a posteriori* à l'ouvrage, elle rappelle avec force la nécessité d'une telle entreprise et donc la nécessité de forger ce que Burke estimait impossible – à savoir de nouvelles découvertes en matière de moralité et d'idées de liberté :

Le concept des droits de l'homme ne peut retrouver tout son sens que s'ils sont redéfinis comme le droit à la condition humaine elle-même, qui dépend de l'appartenance à une communauté humaine, le droit de ne jamais dépendre d'une dignité humaine innée qui, si elle n'est pas *de facto* garantie par les autres hommes, non seulement n'existe pas mais est le dernier mythe, vraisemblablement le plus arrogant que nous ayons inventé dans toute notre histoire. Les Droits de l'homme ne peuvent être appliqués que s'ils deviennent le fondement prépolitique d'une nouvelle politique, la base prélegale d'une nouvelle structure légale, le fondement préhistorique pour ainsi dire d'où l'histoire de l'humanité tirera sa signification essentielle, à l'instar des mythes d'origine fondamentale d'où la civilisation occidentale tirait sa propre signification⁵⁷.

Comme l'indique le refus explicite de s'en remettre à une dignité humaine « innée », cette affirmation d'Arendt ne doit pas être confondue avec une quelconque résurrection du droit naturel. Il s'agit plutôt d'envisager les droits de l'homme comme des *pratiques* susceptibles d'autoriser des principes politiques inédits. Arendt n'a pas élaboré ces derniers de façon systématique mais elle en livre quelques indices, notamment dans son analyse du crime contre l'humanité dans *Eichmann à Jérusalem* où elle regrette explicitement qu'à aucun moment le tribunal de Jérusalem n'ait mentionné le fait que l'extermination de groupes ethniques entiers était davantage qu'un crime contre le peuple juif, polonais ou tsigane mais bel et bien un crime contre l'humanité tout entière qui, en tant que tel, aurait dû relever d'un tribunal international garanti par le concert des nations⁵⁸. Par là, elle confirme ce qu'elle écrivait dix ans plus tôt dans les *Origines* quand elle notait que « les camps de concentration russes, dans lesquels plusieurs millions d'hommes sont privés jusqu'aux bénéfices douteux de la loi dans leur propre pays, pourraient et devraient devenir le thème d'une action qui n'aurait pas à respecter les droits et les règles de la souveraineté⁵⁹ ».

Certes, le cosmopolitisme d'Arendt ne se confond pas avec l'aspiration à un gouvernement mondial qui porterait atteinte à la pluralité des nationalités, des cultures et des identités politiques et marquerait, disait-elle, la fin de « toute vie politique telle que nous la connaissons », à savoir une vie politique fondée sur la pluralité, la diversité et des limitations mutuelles⁶⁰. En revanche, Arendt semblait avoir à l'esprit des formules politiques fédérales fondées sur une limitation de la souveraineté, une prolifération des contre-pouvoirs et une limitation de la puissance des États-nations par une combinaison d'initiatives citoyennes et de juridictions internationales. Même si ses conceptions institutionnelles sont restées vagues, sa volonté de briser l'équation automatique entre la nationalité et la citoyenneté peut difficilement être mise en doute. Comme elle l'écrivait dans sa préface à la première édition des *Origines*, la dignité humaine suppose une « nouvelle garantie qui ne peut être trouvée que dans un nouveau principe politique, dans une nouvelle loi sur la terre, dont la validité doit cette fois comprendre l'ensemble de l'humanité cependant que son pouvoir doit rester strictement limité, enraciné et contrôlé par de nouvelles entités territoriales définies⁶¹ ».

Quoi qu'il en soit de ces implications cosmopolitiques, retenons le point essentiel pour notre propos : ceux qui lisent dans Arendt une confirmation du fait que les droits de l'homme sont toujours ceux des nationaux ou qui, à l'inverse, déplorent son incapacité à « penser » les droits de l'homme, sans oublier ceux qui croient la rejoindre en décrétant l'obsolescence des Déclarations des droits, ont en commun de manquer le caractère « aporétique » de sa démarche. La réflexion d'Arendt est aporétique en ce sens qu'elle vise à se saisir d'un concept politique ordinaire, à mettre au défi ses acceptions traditionnelles et, à partir de la mise en évidence des paradoxes qui le traversent, à ouvrir une possibilité de le penser à neuf⁶². Loin de nous paralyser, la pensée Arendt dessine un espace critique qui ouvre vers une conception « politique⁶³ » des droits de l'homme.

Une conception « politique » des droits de l'homme

Dans le champ de la philosophie politique française, cette lecture « politique » des droits de l'homme chez Arendt est élaborée à titre principal par Étienne Balibar depuis la moitié des années 2000 et, plus récemment, par Étienne Tassin⁶⁴. Mais cette interprétation « politique » des droits de l'homme a été largement préparée par la relecture proposée par Miguel Abensour de la pensée de Hannah Arendt. Contre les simplifications de certaines mouvances antitotalitaires, marquées par un « apolitisme qui dégénère en dépréciation de la politique et [en] une surévaluation de l'éthique⁶⁵ », Abensour s'attache, dès 1996, à montrer qu'Arendt se situe très loin de la critique libérale classique qui conçoit le totalitarisme comme une soumission du privé au public : « En effet, la domination totalitaire ne saurait soumettre la vie privée à la vie publique puisqu'elle est d'abord et essentiellement destruction de cette dernière et de sa possibilité même⁶⁶. » Très loin de l'interprétation « conservatrice », Abensour discerne dans l'œuvre d'Arendt une promesse libertaire, non sans réelles affinités avec la « démocratie sauvage » de Claude Lefort – deux auteurs qui ont, d'un même mouvement, critiqué la domination totalitaire et travaillé à redécouvrir le politique.

Abensour ne traite pas de la question précise des droits de l'homme. Mais dans le sillage de son interprétation se situent les revalorisations de la question des droits de l'homme proposées par Balibar et par Tassin, qui ont en commun de souligner la conception paradoxale des droits de l'homme chez Arendt et sa dimension proprement politique.

Le premier paradoxe de la question des droits de l'homme chez Arendt – et la première source des malentendus évoqués plus haut – tient d'abord, pour Étienne Balibar, à la combinaison qu'elle opère entre une critique radicale de tout fondement anthropologique des droits de l'homme et une défense intransigeante de leur caractère imprescriptible qui identifie leur mépris à une destruction de l'humain. Le paradoxe tient en cela qu'elle semble refuser ce qu'elle veut mettre en pratique de l'autre⁶⁷. D'où une confusion possible entre sa condamnation du discours des droits naturels et celle des droits de l'homme en soi. Qu'Arendt ne croie plus possible de

fonder les droits de l'homme sur l'idée que l'homme est une partie du cosmos est difficilement contestable. Au-delà du fait que les lois de la nature sont difficiles à interpréter, les prétendus droits naturels ne furent, on l'a vu, que de pathétiques remparts de la dignité humaine contre le mal en politique – et ce avant même l'avènement du totalitarisme. En outre, les prémisses philosophiques des droits naturels, déjà fragiles au XVIII^e siècle, sont désormais devenues impossibles à justifier aux hommes et aux femmes du XX^e siècle.

Mais, si elle refuse avec force une conception « essentialiste » des droits qui les lierait à une essence humaine universelle ou formelle logée en chaque individu, Arendt n'en conclut pas à l'inanité de la notion :

La seule condition donnée pour l'établissement des droits est la pluralité des hommes ; des droits existent parce que nous habitons la terre avec d'autres hommes. Aucun commandement divin, provenant de la création de l'homme à l'image de Dieu, et aucune loi naturelle, provenant de la nature de l'homme, ne suffisent pour établir une nouvelle loi sur la terre, car les droits jaillissent de la pluralité humaine alors que le commandement divin ou la loi naturelle seraient vrais même s'il n'existait qu'un seul être humain⁶⁸.

Être humain, c'est s'inscrire dans une pluralité d'individus, tous uniques et tous susceptibles de s'engager dans une action commune. *La Condition humaine* présente ainsi une conception de l'existence où ce qui singularise l'humain, c'est la capacité de commencement ancrée dans l'imprévisibilité et l'intersubjectivité. D'où, comme l'écrit Étienne Balibar, le caractère infondé des droits de l'homme chez Arendt au sens où les droits de l'homme ne sont pas, pour elle, une origine à retrouver (ou à restaurer) mais une invention ou un commencement continué⁶⁹. Pour Arendt, les droits de l'homme ne sont pas naturels : ce sont des conventions, des formes de reconnaissance produites par des accords entre les hommes, les artefacts fragiles de la vie en commun.

Ce qui permet, avec Étienne Tassin, d'approfondir le paradoxe : les droits de l'homme supposent en réalité la citoyenneté dont on les prétend indépendants. À ceci près qu'il ne s'agit pas ici d'un constat factuel comme le croient les tenants d'une lecture « positiviste » d'Arendt ; les droits de l'homme supposent la citoyenneté non pas en *fait* mais en *droit* : « Les droits de l'homme signifient que les hommes ne sont des hommes que s'ils

sont reconnus tels par des hommes qui déclarent publiquement que tout homme a le droit de se voir reconnu comme un être de droit⁷⁰... »

Si Arendt insiste, comme Bentham, sur l'importance de donner des garanties institutionnelles à la liberté, sa défense de la désobéissance civique est très loin de l'idée positiviste selon laquelle il n'y aurait pas de droits hors des prescriptions de la loi garanties par un souverain. Elle ne se range pas sous l'idée burkénne que les droits réels se transmettent d'une génération à l'autre au sein d'une communauté politique conçue comme une famille. « C'est une idée beaucoup plus radicale et philosophiquement aux antipodes » : hors de l'institution de la communauté (entendue comme réciprocité des actions), « il n'y a pas d'êtres humains »⁷¹. En ce sens, la politique des droits de l'homme doit être pensée comme la pratique active et coopérative de ceux qui se reconnaissent mutuellement comme des égaux.

C'est pourquoi, plutôt qu'une alternative à une forme de politique radicale ou révolutionnaire, la « politique des droits de l'homme est une de ses plus importantes expressions⁷² ». Si on tente, comme le fait Balibar, de « penser avec Arendt au-delà d'Arendt », la communauté des citoyens n'est plus la communauté existante ou une communauté idéale du passé mais une communauté « à venir », une communauté sans modèle qui peut sembler de prime abord une non-communauté mais qui est virtuellement présente dans les luttes sur sa définition. Du coup, la conception des droits qui se dessine chez Arendt entre en résonance avec celle élaborée par Jacques Rancière et Claude Lefort.

Pour Rancière, c'est précisément quand on revendique les droits que l'on n'a pas qu'on devient un sujet politique. En opposant l'« homme » au « citoyen », Arendt aurait selon lui manqué une tierce possibilité, à savoir que « les droits de l'homme sont les droits de ceux qui n'ont pas les droits qu'ils ont et qui ont les droits qu'ils n'ont pas ». Un processus illustré, pour Rancière, par l'action des femmes durant la Révolution française, qui ont simultanément démontré qu'elles étaient privées des droits qu'elles avaient (grâce à la Déclaration) et qu'elles avaient (grâce à leur action) les droits que leur refusait la Constitution⁷³.

Cependant, à la lumière d'une interprétation « politique » de la réflexion d'Arendt, il est permis de se demander si Rancière n'est pas « plus arendtien qu'il ne le croit⁷⁴ ». Pour Arendt également, l'égalité n'est pas

donnée : c'est un produit de l'action humaine, par la négociation, la lutte, le compromis, la défaite, la victoire de tous ceux, initialement exclus des définitions légales des droits (qu'il s'agisse des esclaves, des femmes, des pauvres, des homosexuels), qui ont accédé à la citoyenneté en réclamant des droits qu'ils n'avaient pas. En prenant le revers des formules constitutionnelles, Arendt pose que les droits de l'homme ne sont pas les fondements mais les produits de la politique⁷⁵. Cette conception politique des droits de l'homme est également proche de celle de Claude Lefort pour qui ce sont les acteurs eux-mêmes qui engendrent leurs libertés en déclarant leurs droits⁷⁶. Il ne s'agit pas ici de nier les divergences, substantielles, qui existent entre Arendt, Lefort et Rancière, mais simplement de montrer que ces auteurs participent, sous des modes hétérogènes, d'une même conception politique des droits de l'homme.

On voit ainsi se dessiner une lecture d'Arendt très différente de celle qui pouvait cautionner une forme de scepticisme quant au discours et à la politique des droits de l'homme. La pensée d'Arendt ouvrirait la voie à une conception « politique » des droits, qui se distingue d'une conception « philosophique » en ce sens que le souci est moins de déterminer les fondations des droits de l'homme que de s'interroger sur leur réalisation pratique. Selon cette perspective, et comme le résume non sans humour James Ingram, ce ne sont pas aux « licornes » qu'il faudrait comparer les droits de l'homme (comme le fait Alasdair MacIntyre) mais aux « mules » : ces dernières n'existent pas en nature, ne se reproduisent pas elles-mêmes, mais elles peuvent exister et donc avoir des effets réels⁷⁷. Ou encore : nous ne sommes pas nés égaux mais nous pouvons le devenir par notre volonté déclarée de nous garantir mutuellement des droits⁷⁸.

*

Le texte d'Arendt sur « Le déclin de l'État-nation et la fin des droits de l'homme » a été publié il y a soixante-quatre ans, soit au moment précis où commençait cette mutation qui, après deux siècles de souveraineté absolue de la loi, a vu l'émergence des libertés et droits fondamentaux comme

catégorie juridique nouvelle, notamment au sein de l'ensemble européen dans le cadre du Conseil de l'Europe ou via les dispositions du traité sur l'Union européenne. Désormais, pour reprendre la belle expression de Mireille Delmas-Marty en ouverture d'un recueil de textes consacrés aux libertés et droits fondamentaux, « la loi n'a plus tous les droits⁷⁹ ». Un certain nombre de textes internationaux plus ou moins contraignants prévoient la protection des droits de la personne humaine quelle que soit sa nationalité – le modèle le plus avancé étant celui de la Convention européenne de sauvegarde des droits de l'homme et des libertés fondamentales, signée à Rome en 1950. D'où l'intérêt de s'interroger sur la pertinence de ce chapitre d'Arendt aujourd'hui. L'entreprise est essentielle dans la mesure où l'on sait qu'Arendt déclarait qu'elle n'était pas « philosophe⁸⁰ ». Pourtant, Arendt était bien une philosophe, et une des plus grandes. Mais ce qu'elle voulait dire par là, c'est qu'elle refusait une forme de spéculation philosophique dissociée du souci de comprendre et d'éclairer l'action. En ce sens, il ne serait pas fidèle à sa démarche de se contenter d'étudier son œuvre pour elle-même, sans la mettre en résonance avec les enjeux politiques contemporains.

C'est d'ailleurs la raison pour laquelle les écrits d'Arendt ont donné lieu, dans la période récente, à une importante littérature qui tente de tirer les implications de sa conception des droits de l'homme pour penser la citoyenneté au-delà des frontières nationales⁸¹. Plus précisément, certains auteurs ont tenté d'établir un lien plus ou moins direct entre la situation des apatrides dans l'entre-deux-guerres et celle des demandeurs d'asile ou des migrants en situation irrégulière de la période contemporaine. Bien sûr, il serait facile de souligner les différences entre les deux situations. Dans la grande majorité des cas, en effet, les demandeurs d'asile et les « sans papiers » ne sont pas des apatrides. Pour la plupart (pas tous), ils ne sont pas expulsés de leur État : ils cherchent, poussés par une nécessité multiforme, à le fuir et à s'établir ailleurs. Au sens strict, les demandeurs d'asile ne sont pas non plus des « sans droits » puisqu'ils ont des droits reconnus par la Convention de Genève de 1951 relative au statut des réfugiés, complétée par le Protocole de 1966, qui est censée ouvrir la voie à la reconnaissance d'un statut légal à toute personne qui se trouve hors du pays dont elle a la nationalité ou dans lequel elle a sa résidence habituelle et qui craint « avec raison » d'être persécutée du fait de sa race, de sa religion, de sa nationalité,

de son appartenance à un groupe social déterminé ou de ses opinions politiques. Dans l'espace européen, la Convention européenne des droits de l'homme permet à toute personne, même non ressortissante d'un État partie à la Convention, de saisir la Cour européenne des droits de l'homme si elle s'estime victime d'une violation des droits reconnus dans la Convention. De prime abord, il pourrait être tentant de penser qu'il n'y a plus de « sans droits » dans l'espace européen et que le texte d'Arendt a perdu toute pertinence.

Un tel constat, cependant, serait indécent. D'une part, on sait que seule une petite fraction des demandeurs d'asile contemporains sont couverts par la Convention de Genève, qui ne vise pas les personnes fuyant une guerre étrangère ou une guerre civile, ni ceux victimes des violences résultant d'un climat d'insécurité ou d'une situation d'anarchie⁸². D'autre part, même si plusieurs directives européennes ont étendu le champ de la Convention de Genève, certains États occidentaux n'ont cessé, depuis trois décennies, de multiplier les stratégies visant à s'affranchir au maximum de leurs obligations internationales – ce dont le cas hongrois n'est que le plus récent et le plus spectaculaire exemple⁸³.

Mais surtout, croire que la seule proclamation internationale de droits suffit à éliminer les situations de « sans droits » serait manquer la signification réelle de ce concept chez Arendt. Être « sans droits » ne signifie pas être privé de tel ou tel droit particulier. Un criminel peut bien être privé de sa liberté de mouvement, il n'en devient pas pour autant un « sans droit ». Être fondamentalement privé des droits de l'homme, c'est « d'abord et avant tout être privé d'une place dans le monde qui donne de l'importance aux opinions et rende les actions significatives⁸⁴ ». Si on tente, à nouveau, de penser « avec Arendt au-delà d'Arendt », on pourrait dire qu'un sans droit se trouve dans des conditions de précarité telles que la revendication de droits, et donc l'accès à la justice, devient difficile, voire impossible. Il en va ainsi de la pauvreté qui est, écrivait Arendt, un « état de besoin constant et de misère aiguë dont toute l'ignominie tient à sa force de déshumanisation ; la pauvreté avilit parce qu'elle impose aux hommes le diktat absolu du corps, c'est à dire le diktat absolu de la nécessité⁸⁵ »... Ce diktat « absolu du corps » compromet toute participation à la vie publique sur un pied d'égalité.

Contre l'idée reçue selon laquelle Arendt aurait ignoré la dimension sociale de l'oppression et passé sous silence le fait que la participation politique suppose la satisfaction de besoins matériels déterminés⁸⁶, Ayten Gündoğdu a récemment montré qu'est en jeu, pour Arendt, la distinction entre un principe moral (la compassion) et un principe politique (la solidarité). Il ne s'agit donc pas tant, pour Arendt, d'établir une ligne de démarcation rigide entre le « social » et le « politique » que d'insister sur le fait que les questions sociales doivent être politisées en tant qu'enjeux liés à l'égalité et à la liberté des participants à l'espace public et non faire l'objet d'une politique de compassion animée par la pitié. En d'autres termes : ce qu'Arendt reprochait aux révolutionnaires français, ce n'est pas d'avoir politisé la pauvreté mais, au contraire, d'avoir échoué à le faire en réduisant les « pauvres » à une masse de victimes indifférenciées : ils n'ont pas réussi « à instituer les conditions qui auraient pu permettre aux citoyens de traiter la pauvreté de façon politique⁸⁷ ».

Or, à l'instar des plus pauvres, les demandeurs d'asile et les migrants irréguliers vivent rarement dans des conditions qui permettent l'éclosion d'un sujet autonome, et il existe de nombreuses autres formes de marginalité sociale et de vulnérabilité dont l'inhérente fragmentation et division empêchent la mobilisation collective. Entendue ainsi, la formule du « droit d'avoir des droits » reste féconde pour s'interroger sur les obstacles sociaux concrets qui restreignent l'accès aux droits et réfléchir aux actions susceptibles de donner à chacun la possibilité de faire entendre sa voix. Elle peut se prolonger dans un effort pour reconstituer l'articulation entre philosophie politique et philosophie sociale que la scène publique des dernières décennies a vu se défaire en raison du partage hégémonique des rôles entre une conception asociale des droits et une critique conservatrice de l'individualisme. Il n'y a rien d'absurde à conjoindre la réflexion d'Arendt aux enseignements de la tradition sociologique⁸⁸ en même temps qu'aux interrogations de Marx quant à l'aptitude de l'individu réel à la liberté. Si la critique du totalitarisme n'a jamais empêché Arendt de marquer l'importance qu'elle attachait à la tradition révolutionnaire conseilliste et à la pensée de Marx, c'est que tous deux se sont confrontés aux contradictions, aux tensions, aux limites et aux promesses inhérentes à la Déclaration des droits dans un même souci émancipatoire.

Il serait peut-être alors possible de répondre à l'étonnement d'Agamben qui souligne que, dans l'expression « droits de l'homme et du citoyen », il n'est pas clair « si les deux termes désignent deux entités distinctes ou forment, au contraire, un hendiadys, cette figure dans laquelle le premier terme est déjà contenu dans le second⁸⁹ ». Marx aussi bien qu'Arendt nous invitent à penser la relation de l'homme et du citoyen comme une unité dialectique qui n'est ni l'indépendance des deux termes ni une figure de l'inclusion ou de l'absorption d'un terme par l'autre. Mais avec cette différence essentielle que Marx pense pouvoir résoudre la tension des deux termes dans l'unité supérieure de la société sans classes là où Arendt en fait la condition féconde de l'existence politique.

Notes

1. E. Traverso, *La Fin de la modernité juive*, *op. cit.*, 2013, p. 105.
2. C. Colliot-Thélène, *La Démocratie sans « demos »*, Paris, PUF, 2011, p. 123.
3. E. Traverso, *La Fin de la modernité juive*, *op. cit.*, p. 95.
4. R. Aron, « L'essence du totalitarisme. À propos d'Hannah Arendt » (1954), *Commentaire*, n°112, 2005-2006, p. 944-945.
5. M.-I. Brudny de Launay, Préface à Hannah Arendt, *La Nature du totalitarisme*, Paris, Payot, 1990.
6. E. Traverso (dir.), *Le Totalitarisme. Le XX^e siècle en débat*, Paris, Seuil, 2001, p. 85. Voir l'introduction du présent ouvrage.
7. E. Traverso, « La mémoire des vaincus », *Vacarme*, n° 21, 2002, <www.vacarme.org/article434.html>.
8. M. Abensour, *Hannah Arendt contre la philosophie politique ?*, Paris, Sens & Tonka, 2006, p. 10.
9. Sur ces mutations du républicanisme contemporain dans les années 1990, voir C. Laborde, « The culture(s) of the republic. Nationalism and republicanism in contemporary French republican thought », *Political Theory*, vol. 29, n° 5, 2011, p. 716-35. Voir aussi S. Audier, *La Pensée anti-68. Essai sur les origines d'une restauration intellectuelle*, Paris, La Découverte, 2009, p. 170. Pour un exemple de l'usage fait d'Arendt pour dénoncer la dégénérescence de l'école républicaine, voir le débat entre Alain Finkielkraut et Bérénice Levet à *La Règle du jeu* : <www.dailymotion.com/video/xrlu40_que-nous-apprend-hannah-arendt_news>.
10. A. Gündoğdu, *Rightslessness in an Age of Rights. Hannah Arendt and the Contemporary Struggles of Migrants*, Oxford, Oxford University Press, 2015, p. 14.
11. H. Arendt, *Les Origines du totalitarisme*, *op. cit.*, p. 806.
12. H. Arendt, *Eichmann à Jerusalem*, trad. A. Guérin révisée par M. Leibovici, Paris, Gallimard, « Quarto », 2010, p. 1280.
13. H. Arendt, *Les Origines du totalitarisme*, *op. cit.*, p. 600.
14. É. Tassin, « La signification politique des droits de l'homme : lectures de Hannah Arendt », in L. Couloubaritsis et M. Legros (dir.), *L'Énigme de l'humanité en l'homme*, Bruxelles, Ousia, 2015, p. 116.
15. *Ibid.*
16. P. Raynaud, Préface à Hannah Arendt, *L'Humaine condition*, Paris, Gallimard, 2012, p. 24.

[17.](#) H. Arendt, *Les Origines du totalitarisme*, *op. cit.*, p. 602-603. Il faut noter que la traduction française gomme le fait qu'Arendt parle d'une *apparence* de confirmation. Le texte dit, non que les faits « apportent une confirmation » mais qu'ils apportent « ce qui semble » être une confirmation (H. Arendt, *The Origins of Totalitarianism*, New York, Harcourt, Harvest Book, 1976, p. 299).

[18.](#) P. Raynaud, *Trois Révolutions de la liberté*, *op. cit.*, p. 35.

[19.](#) Z. Sternhell, *Les Anti-Lumières*, *op. cit.*, p. 556-558.

[20.](#) L. Ferry et A. Renaut, « Des droits de l'homme à l'idée républicaine », in *Philosophie politique*, Paris, PUF, 2007, p. 483.

[21.](#) L. Ferry, « Le droit. La nouvelle querelle des Anciens et des Modernes », in L. Ferry et A. Renaut, *Philosophie Politique*, *op. cit.*, p. 43.

[22.](#) C. Lefort, « Hannah Arendt et la question du politique », in *Essais sur le politique*, *op. cit.*, p. 74.

[23.](#) J. Rancière, « Who is the subject of the rights of man ? », *The South Atlantic Quarterly*, vol. 103, n° 2/3, 2004, p. 302.

[24.](#) G. Agamben, *Homo Sacer. Le pouvoir souverain et la vie nue*, trad. M. Raiola, Paris, Seuil, 1997, p. 137-146. Voir aussi, du même, *Moyens sans fins. Notes sur la politique*, trad. D. Valin *et al.*, Paris, Payot, 2002, p. 25-37.

[25.](#) H. Arendt, *Les Origines du totalitarisme*, *op. cit.*, p. 564.

[26.](#) G. Agamben, *Homo Sacer*, *op. cit.*, p. 138.

[27.](#) Nous devons cette remarque à Tristan Storme.

[28.](#) D. Bensaïd, *Éloge de la politique profane*, Paris, Albin Michel, 2008, p. 86-87.

[29.](#) H. Arendt, *Les Origines du totalitarisme*, *op. cit.*, p. 438. Ce point est relevé par É. Balibar, « Arendt, le droit aux droits et la désobéissance civique », in *La Proposition d'égaliberté*, Paris, PUF, 2010, p. 208n.

[30.](#) H. Arendt, *Les Origines du totalitarisme*, *op. cit.*, p. 512.

[31.](#) Voir l'analyse de P. Raynaud dans sa préface à *L'Humaine condition*, *op. cit.*, p. 27.

[32.](#) I. Kristol, « La Révolution américaine : une révolution réussie » (1976), in *Réflexions d'un néo-conservateur*, trad. R. Audoin, Paris, PUF, 1987, p. 113-133.

[33.](#) H. Arendt, *De la révolution*, trad. M. Berrane, in *L'Humaine condition*, *op. cit.*, p. 420.

[34.](#) H. Arendt, *Les Origines du totalitarisme*, *op. cit.*, p. 349.

[35.](#) Voir notamment l'analyse de M. Canovan, *Hannah Arendt : A Reinterpretation of her Political Thought*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003, p. 163.

[36.](#) H. Arendt, *Les Origines du totalitarisme*, *op. cit.*, p. 354.

[37.](#) *Ibid.*

- [38.](#) *Ibid.*, p. 332 et 358.
- [39.](#) É. Tassin, « La signification politique des droits de l’homme », *loc. cit.*, p. 118.
- [40.](#) J. Isaac, « A new guarantee on Earth : Hannah Arendt on human dignity and the politics of human rights », *American Political Science Review*, vol. 90, n^o 1, 1996, p. 64.
- [41.](#) Voir sur ce point les analyses de D. Edelstein, *The Terror of Natural Right. Republicanism, the Cult of Nature and the French Revolution*, Chicago, Chicago University Press, 2009.
- [42.](#) J. Isaac, « A new guarantee on Earth », art. cité, p. 529.
- [43.](#) H. Arendt, *Les Origines du totalitarisme*, *op. cit.*, p. 648.
- [44.](#) *Ibid.*, p. 650.
- [45.](#) J. Isaac, « A new guarantee on Earth », art. cité, p. 519.
- [46.](#) G. Agamben, *Homo Sacer*, *op. cit.*, p. 145.
- [47.](#) É. Balibar, « Arendt, le droit aux droits et la désobéissance civique », *loc. cit.*, p. 201 sq.
- [48.](#) É. Tassin, « La signification politique des droits de l’homme », *loc. cit.*, p. 118-119.
- [49.](#) C. Lefort, « Hannah Arendt et la question du politique », *loc. cit.*, p. 76.
- [50.](#) M. Revault d’Allones, « Arendt en perspective : entretien avec Myriam Revault d’Allones », *Spirale*, n^o 211, 2006, p. 40, <<http://id.erudit.org/iderudi/16611ac>>.
- [51.](#) A. Gündoğdu, *Rightlessness in an Age of Rights*, *op. cit.*, p. 161 ; N. Xenos, « Refugee : the modern political condition », *Alternatives*, vol. 18, n^o 4, 1993, p. 427.
- [52.](#) H. Arendt, *Les Origines du totalitarisme*, *op. cit.*, p. 593.
- [53.](#) *Ibid.*, p. 511.
- [54.](#) H. Arendt, *The Jew as Pariah. Jewish Identity and Politics in the Modern Age*, New York, Grove Press, 1978, p. 186.
- [55.](#) C. Colliot-Thélène, « La démocratie à l’épreuve de la globalisation », intervention dans le séminaire de P. Rosanvallon au Collège de France, Paris, le 13 février 2013, <www.college-de-france.fr/site/pierre-rosanvallon>.
- [56.](#) H. Arendt, *Les Origines du totalitarisme*, *op. cit.*, p. 602.
- [57.](#) H. Arendt, « En guise de conclusion » (1951), in *Les Origines du totalitarisme*, *op. cit.*, p. 873.
- [58.](#) H. Arendt, *Eichmann à Jerusalem*, *op. cit.*, p. 1284.
- [59.](#) H. Arendt, *Les Origines du totalitarisme*, *op. cit.*, p. 871.
- [60.](#) H. Arendt, *Men in Dark Time*, New York, Harcourt, 1993, p. 81.

- [61.](#) H. Arendt, *The Origins of Totalitarianism*, New York, Harcourt, 1985 [1950], p. IX.
- [62.](#) A. Gündoğdu, « Perplexities of the rights of man : Arendt on the aporias of human rights », *European Journal of Political Theory*, vol. 11, n° 1, 2012, p. 4-24.
- [63.](#) Pour un panorama remarquable des différentes façons de penser les droits de l'homme et sur la conception « politique » d'Arendt, voir J. Ingram, « What is a right to have rights ? Three images of the politics of human rights », *American Political Science Review*, vol. 102, n° 4, 2008.
- [64.](#) Il convient également de mentionner la première élucidation en langue française sur ce sujet, celle de R. Legros, « Hannah Arendt : une compréhension phénoménologique des droits de l'homme », *Études phénoménologiques*, n° 2, 1985, p. 27-53.
- [65.](#) M. Abensour, « D'une mésinterprétation du totalitarisme et de ses effets », *Tumultes*, n° 8, 1996, p. 11-44, repris dans E. Traverso (dir.), *Le Totalitarisme*, op. cit., p. 756.
- [66.](#) *Ibid.*, p. 775.
- [67.](#) É. Balibar, « Arendt, le droit aux droits et la désobéissance civique », *loc. cit.*, p. 202.
- [68.](#) H. Arendt, *Les Origines du totalitarisme*, op. cit., p. 871.
- [69.](#) É. Balibar, « Arendt, le droit aux droits et la désobéissance civique », *loc. cit.*, p. 201.
- [70.](#) É. Tassin, « La signification politique des droits de l'homme », *loc. cit.*, p. 118.
- [71.](#) É. Balibar, « Arendt, le droit aux droits et la désobéissance civique », *loc. cit.*, p. 210.
- [72.](#) J. Ingram, « Democracy and its conditions : Étienne Balibar and the contribution of marxism to radical democracy », in M. Breaugh, C. Holman et al., *Thinking Radical Democracy : the Return to Politics in Postwar France*, Toronto, Toronto University Press, 2015, p. 217.
- [73.](#) J. Rancière, « Who is the subject of the rights of man ? », art. cité, p. 302.
- [74.](#) Nous devons cette formule à Étienne Tassin.
- [75.](#) A. Kesby, *The Right to Have Rights. Citizenship, Humanity and International Law*, Oxford, Oxford University Press, 2012, p. 5.
- [76.](#) C. Lefort, « Droits de l'homme et politique », art. cité, p. 66.
- [77.](#) J. Ingram, « What is a right to have rights ? », art. cité, p. 402.
- [78.](#) Pour une interprétation récente proche de celle avancée ici, voir R. Nollez-Goldbach, *Quel homme pour les droits ?*, Paris, CNRS Éditions, 2015, chap. 2, III.
- [79.](#) M. Delmas-Marty et C. Lucas de Leyssac, *Libertés et droits fondamentaux*, Paris, Seuil, 2002.
- [80.](#) Entretien avec G. Gaus, 28 octobre 1964, in *La Tradition cachée*, Paris, Christian Bourgeois, 1987, p. 222-223.

[81.](#) Voir, notamment, A. Gündoğdu, *Rightslessness in an Age of Rights*, *op. cit.* ; M. Krause, « Undocumented migrants : An Arendtian perspective », *European Journal of Political Theory*, 2008, vol. 7, n° 3, p. 331-338 ; É. Tassin, *Le Maléfice de la vie à plusieurs*, Paris, Bayard, 2012.

[82.](#) Voir D. Lochack, « Qu'est ce qu'un réfugié ? La construction politique d'une catégorie juridique », *Pouvoirs*, n° 144, 2013, p. 45.

[83.](#) Voir notamment V. Guiraudon, « L'Europe et les réfugiés : une politique peu solidaire », *Pouvoirs*, n° 144, 2013, p. 79-90.

[84.](#) H. Arendt, *Les Origines du totalitarisme*, *op. cit.*, p. 599.

[85.](#) H. Arendt, *De la révolution*, *op. cit.*, p. 377.

[86.](#) Voir notamment E. Traverso, *La Fin de la modernité juive*, *op. cit.*, p. 103-104.

[87.](#) A. Gündoğdu, *Rightlessness in an Age of Rights*, *op. cit.*, p. 58.

[88.](#) On notera ici, à titre d'indice, la proximité entre l'analyse de l'autorité démocratique donnée par Arendt et celle qu'en a récemment donné l'*Éloge de l'autorité* de R. Damien (Paris, Armand Colin, 2013), avec les moyens tout différents de la sociologie durkheimienne et de la tradition épistémologique française qui va de Bachelard à Dagognet en passant par Canguilhem.

[89.](#) G. Agamben, *Moyens sans fins*, *op. cit.*, p. 30.

Conclusion

Pour une conception politique des droits de l'homme

Le premier chapitre de cet ouvrage identifiait deux grandes critiques de l'*usage* des droits de l'homme dans nos démocraties contemporaines. La première, la critique « communautaire », pointait le risque de déliaison associée à une culture des droits décrite comme excessivement légaliste et absolutiste. La seconde, la critique « radicale », voyait dans le recours aux droits de l'homme un des symptômes de notre renonciation aux promesses de l'émancipation. C'est à ces deux critiques qu'on aimerait à présent répondre tour à tour avant de revenir sur les contours d'une conception « politique » des droits de l'homme telle qu'elle se profilait dans la pensée d'Arendt.

*Droits de l'homme et désertion civique*¹

Dans un ouvrage récent consacré à la vie intellectuelle française, l'historien d'Oxford Sudhir Hazareesingh rappelle, de façon un tantinet rituelle, la préférence des auteurs de ce pays pour des arguments abstraits par opposition à des discussions fondées sur des éléments étayés de façon empirique². De fait, le plus frappant dans la dénonciation répétée des effets délétères du primat des droits de l'homme, c'est peut-être son absence de rapport au réel. On postule sans autre examen que la réalité sociale est gouvernée par le primat des droits. Pourtant, le discours des droits de l'homme est-il vraiment devenu le discours exclusif de nos démocraties ? Ses effets sont-ils vraiment ceux dénoncés ? L'affirmation selon laquelle le sacre des droits de l'homme (si sacre il y a) aurait vidé de sa substance l'engagement civique paraît tellement évidente qu'elle n'est jamais étayée par aucune donnée empirique relative aux nouveaux modes de sociabilité, au phénomène associatif ou militant³. On occulte ainsi le fait que cette idée reste malgré tout minoritaire à l'échelle de la planète et que le triomphe rhétorique des droits de l'homme est loin de se traduire par leur extension pratique – comme en témoigne, au sein même de l'Union européenne, la faible mobilisation pour des enjeux directement liés aux droits fondamentaux tels que les atteintes à l'État de droit en Hongrie, le sort fait aux Roms dans plusieurs États d'Europe centrale et orientale ou la situation calamiteuse de nombreuses prisons en France ou en Belgique⁴. Jusqu'à une date récente, même les naufrages de milliers de migrants en Méditerranée ne suscitaient guère d'émoi public. Au regard du rapport très mitigé rendu récemment par le Conseil de l'Europe sur l'état des droits de l'homme en France⁵ – et qui s'inquiète notamment du sort fait dans ce pays aux mineurs étrangers isolés ou aux personnes handicapées –, il est permis de se demander s'il n'y a pas quelque inconséquence à prétendre que nous vivrions aujourd'hui, en Europe, sous l'emprise d'une « gouvernance démocratique très respectueuse des droits de l'homme⁶ » ou que la démocratie française serait submergée par le primat conféré aux droits individuels.

La réalité est plutôt que le plus sûr moyen de résister au consumérisme hédoniste et à l'individualisme flasque reste l'auto-organisation démocratique de la société dans la mobilisation pour les droits⁷. Il est vrai que les actions portées par des « minorités » qui interviennent dans la sphère publique pour exiger la reconnaissance de leurs droits sont plus nombreuses et diversifiées qu'elles ne l'étaient au XIX^e siècle et pendant une grande partie du XX^e siècle. Ces acteurs n'ont pas la permanence des partis et des syndicats ouvriers ni la capacité qu'avaient ceux-ci de fournir à leurs membres un cadre de vie et une grille d'interprétation du monde. Mais ces luttes pour le respect et l'élargissement des droits acquis et pour la conquête de droits nouveaux passent toujours par la formation de collectifs qui réunissent des individus « qui se mobilisent *ensemble* pour obtenir la reconnaissance de droits dont ils s'estiment privés⁸ ». Que les droits protègent des intérêts individuels ne signifie pas qu'ils ne puissent être réclamés par une lutte politique menée avec d'autres et pour d'autres : « Dans le monde réel, le plus frappant est que ces revendications [de droits] sont en général portées au nom d'autres individus⁹. »

Il en va de même de l'idée peu plausible selon laquelle les membres d'une société libérale ne se considéreraient plus les uns les autres que comme des détenteurs de droits individuels. On a vu que Michael Sandel prenait l'exemple de la famille comme modèle d'une institution fondée sur l'identité des significations et des fins, et Pierre Manent celui des femmes, désormais libres de vivre « déliées », pour illustrer la logique séparatrice des droits fondamentaux¹⁰. Mais, sur ce point, les objections soulevées par Will Kymlicka ont gardé leur pertinence : au nom de quoi, entre le droit et l'amour, faudrait-il choisir ? Le fait que les femmes puissent changer d'affectation professionnelle sans l'autorisation de leur mari signifie-t-il que toutes choisissent d'exercer ce droit au risque de séparer leur famille ? Le primat des droits n'exclut pas les liens d'affection mais fait simplement en sorte que ces relations ne soient pas corrompues par des logiques de domination et de subordination¹¹.

Ces critiques du primat des droits, qui négligent l'essentiel des apports de la sociologie du droit, s'en tiennent à l'idée reçue selon laquelle le primat du discours des droits résulterait automatiquement dans une perte d'autonomie civique. Ces conséquences supposées devraient pourtant être

nuancées au regard des recherches qui ont montré que les revendications de droit ont accompagné et encouragé le développement des solidarités sociales et des collectifs politiques. Nombre d'enquêtes empiriques ont établi que le biais individualiste présent dans le discours des droits y coexiste avec des perspectives porteuses d'une vision collective ou relationnelle¹². Ces recherches montrent aussi, à rebours du sens commun, que les critiques de la supposée invasion de la justice dans le champ privé et public sont largement exagérées. « La prétendue crise du système judiciaire, décrit comme tout-puissant et submergé de plaintes, est en fait une construction largement instrumentalisée pour remettre en cause l'affirmation de droits par le citoyen¹³. » Ces conclusions ne font peut-être pas l'unanimité, mais l'idée que le discours des droits de l'homme conduit à une perte en termes de participation collective gagnerait à être étayée par quelques soubassements empiriques.

Les critiques relatives au caractère atomisant des droits individuels font également fi des travaux de philosophie politique qui ont tenté de montrer que leur scepticisme pourrait bien se fonder sur une conception étroite et rigide des libertés fondamentales et sur une vision peu dialectique des rapports entre les droits et la pratique¹⁴. Comme l'écrit Karen Zivi, les revendications de droits peuvent être analysées comme des « actes de persuasion » toujours inscrits dans un contexte particulier. Les droits ne sont pas des attributs que nous posséderions indépendamment de notre relation avec d'autres mais des pratiques de l'intersubjectivité et des actes linguistiques complexes dont les effets ne peuvent être totalement maîtrisés¹⁵.

S'agissant plus précisément du cas français, la critique faite à Lefort – celle de n'avoir pas vu qu'une « politique des droits de l'homme » conduirait à l'impuissance collective – ne rend pas justice à cet auteur. Lefort n'a cessé de souligner que la conquête de nouveaux droits supposait toujours une reconnaissance publique portée par un débat collectif. L'exploration de la dimension politique des droits de l'homme ne le conduisait pas à négliger la participation civique et la nécessité d'un espace public. Il rappelait, au contraire, que les luttes pour la conquête de nouveaux droits, en tant qu'elles participent d'un combat collectif pour la justice et la liberté, sont un mode de construction d'un espace public

libérant la communication entre citoyens¹⁶. Lefort inscrivait ses analyses dans l'horizon d'une logique démocratique comprise comme processus d'émancipation¹⁷. Les droits de l'homme sont les produits des luttes passées et le principal objet de celles du présent. La démocratie garde toujours un caractère « sauvage¹⁸ », car c'est précisément dans la contestation ou dans la revendication de ceux qui sont exclus de ses bénéfices que celle-ci trouve son principal ressort. À la critique conservatrice qui s'inquiète de savoir qui est l'homme des Déclarations, Lefort répond : tout le monde et personne. L'idée de l'homme sans détermination ne se dissocie pas, pour lui, du caractère indéterminé de la démocratie : ce sont les acteurs eux-mêmes qui engendrent leurs libertés en proclamant leurs droits¹⁹.

Où l'on voit que la conception de Lefort est difficile à concilier avec une vision défensive de la démocratie inquiète des effets d'illimitation engendrés par la dynamique des droits. À suivre cette analyse, l'idée avancée par Gauchet d'une « démocratie contre elle-même » n'a guère d'autre signification que celle d'une figure de style rhétorique, qui permet d'imputer aux droits une illimitation qui est en réalité celle d'une extension des rapports marchands aux différentes sphères sociales. La démocratie est toujours en quelque sorte « contre elle-même » puisque les droits de l'homme une fois posés, le droit établi ne peut être fixé. Or, « là où le droit est en question, c'est l'ordre établi qui est en question ; c'est cela qui donne l'une des définitions de la démocratie²⁰ ». Par quoi la démocratie ne s'oppose à elle-même que dans sa confrontation à ses propres limites, dans un mouvement qui n'est pas tant celui de l'illimitation comme perte des repères que celui d'une permanente reprise réflexive et critique du sens et de la valeur des limites héritées.

Loin d'avoir méconnu les possibles perversions du phénomène, Lefort soulignait, dès 1979, la nécessité d'éviter un double écueil : celui qui verrait toute réclamation se placer d'emblée sous le signe du droit et celui qui persisterait à rêver d'un critère ultime ou définitif susceptible de déterminer ce qui relève ou non du droit. « Nous sommes nous-mêmes – et pas seulement l'État – dans la situation d'avoir à affronter chaque fois une indétermination et d'avoir à soutenir, au nom de ce que nous considérons comme la vérité, comme la justice, qu'un droit est inadmissible ou admissible²¹. » On ne peut donc soupçonner sa pensée de réduire la

démocratie à la seule autonomie du sujet de droit en escamotant le moment d'autodétermination collective. La souveraineté du peuple, pour être inappropriable, n'en reste pas moins le fondement normatif de la démocratie.

Droits de l'homme et émancipation

Le second grief contemporain adressé aux droits ne s'inquiète pas tant du risque de dissociation sociale que de la dimension idéologique et disciplinaire d'un discours des droits perçu comme un des signes de l'abandon du projet d'autonomie démocratique et sociale. Deux aspects se présentent ici. D'une part, la corrélation établie par certains entre l'exaltation des libertés individuelles et le recul de la justice sociale fait fi du fait que l'accroissement des inégalités sociales est une régression de l'égalité des libertés qui est au cœur de l'idée des droits de l'homme²². Ils parlent de « prolifération des droits » quand la réalité est celle de la précarisation des individus sommés de s'ajuster aux exigences du marché au détriment des droits sociaux. D'autre part, si la critique de la fonction normalisatrice des droits de l'homme pointe un danger réel, elle s'avère incomplète car elle manque l'œuvre accomplie par les revendications de droits pour réunir des individus, leur donner une « voix » et leur permettre de façonner leur futur²³.

Ces intuitions de la philosophie politique se trouvent confirmées par les enquêtes de sociologues intéressés aux conditions sociales de la mobilisation du droit, qui montrent que si celui-ci reste assurément une force qui maintient la hiérarchie, il peut aussi être, « dans les mains de citoyens vigilants, une source de désordre et de réorganisation égalitaire²⁴ ». Ainsi, dans ses travaux sur la lutte pour l'équité salariale entre les hommes et les femmes, Michael McCann a montré que « prendre les droits au sérieux dans la pratique politique a ouvert plus qu'il n'a fermé de débats, plus dévoilé que masqué des injustices systématiques, nourri plus que pacifié des mécontentements et alimenté plus que retardé le développement de la solidarité entre les femmes au travail et leurs alliés²⁵ ». Contre la vision manichéenne d'un droit toujours situé du côté de la domination sociale, nombre d'auteurs mettent en valeur ce qui fait la « force politique du droit », à savoir son « possible retournement »²⁶.

Autrement dit, ces critiques « de gauche » des droits de l'homme oublient ce que Michel Foucault lui-même a reconnu, notamment si on le lit à la lumière de son propre militantisme politique, à savoir que les luttes de

droits peuvent, par leur imprévisibilité, avoir des effets émancipateurs. Le droit a, bien sûr, une fonction de « couverture » des « disciplines », et Foucault a pu décrire l'activité juridique des deux derniers siècles comme un phénomène de surface (« les formes qui rendent acceptable un pouvoir essentiellement normalisateur²⁷ »). Mais il soulignait aussi que « le droit n'est ni la vérité ni l'alibi du pouvoir. Il en est un instrument à la fois complexe et partiel²⁸ ». Son diagnostic était que l'époque contemporaine voyait éclater la contradiction entre normalisation et idéal du droit, contradiction qu'avait abritée et dissimulée la notion de souveraineté. Il fallait désormais aller « dans la direction d'un nouveau droit, qui serait anti-disciplinaire, mais qui serait en même temps affranchi du principe de la souveraineté²⁹ ». Même s'il préférait parler de « droits des gouvernés », Foucault semblait considérer que le recours aux droits de l'homme allait dans cette direction souhaitée. En témoignent plusieurs entretiens ou tribunes publiés à la fin de sa vie où il a défendu les droits existants et appelé à la reconnaissance de nouveaux droits, par exemple sous la catégorie d'un « droit relationnel » qui permettrait « que tous les types de relations puissent exister et ne soient pas empêchés, bloqués ou annulés par des institutions relationnellement appauvrissantes³⁰ ». « Le malheur des hommes, disait encore Foucault en 1984, ne doit jamais être un reste muet de la politique. Il fonde un droit absolu à se lever et à s'adresser à tous ceux qui détiennent le pouvoir³¹. »

Autrement dit, les revendications de droits ne peuvent être simplement réduites à une stratégie de victimisation ou à la réification des identités existantes. Même si elles ne mettent pas fin aux discriminations et aux injustices, elles peuvent être entendues comme des pratiques performatives par lesquelles nous devenons des citoyens qui modifions et réinventons nos identités politiques. C'est dans cet esprit que nombre d'auteurs radicalisent aujourd'hui la conception de Lefort d'une démocratie toujours en excès sur toute formulation advenue. Chez des penseurs tels que Jacques Rancière ou Étienne Balibar se dessine ainsi une conception de la démocratie entendue comme par nature illimitée. Mais l'illimitation désigne alors, non la démesure d'une expansion dérégulée, mais le geste d'autonomie, autorisé par les luttes de droits, par lequel des sujets déplacent sans cesse les limites du public et du privé, du social et du politique. La pluralité sociale, nourrissant les résistances à la domination d'une élite autodésignée, est la

source d'un processus démocratique conçu comme une recombinaison permanente des divisions sociales. C'est ce mouvement perpétuel qui fait le ressort de la vie démocratique. Bref : contre le discours selon lequel la meilleure défense que l'on puisse offrir à la démocratie est de la contraindre à faire l'aveu de ses limites, ces auteurs posent que la défense de la démocratie passe par l'affirmation de son illimitation de principe³².

À l'époque de la mondialisation capitaliste, la revendication des droits – qui inclut à la fois la lutte contre la violence sociale et la critique des limites de l'État national – s'impose chez certains comme l'instrument privilégié d'une démocratie radicale. Dans *Les Frontières de la démocratie*, Balibar répond ainsi implicitement à Gauchet en faisant valoir que « sans une politique des droits de l'homme, il n'y a pas de politique démocratique ». Les Déclarations des droits doivent être conçues comme des opérations discursives radicales qui déconstruisent et reconstruisent le politique en affirmant un « droit universel à l'activité et à la reconnaissance, dans tous les domaines où se pose le problème d'organiser collectivement l'exercice de l'avoir, du pouvoir et du savoir³³ ». « Une phrase égalitaire n'est pas rien³⁴ », écrit de son côté Rancière, faisant écho à Lefort qui soulignait la dimension réellement émancipatrice des libertés dites formelles³⁵. L'enjeu n'est pas d'établir que les contraintes imposées par les droits individuels se laissent concilier avec l'autogouvernement, mais plutôt de s'intéresser à la façon dont les droits sont invoqués par et produisent en retour des citoyens démocratiques. Dans la mesure où les revendications de droits sont indissociables d'une demande d'inclusion, elles doivent être entendues comme des pratiques performatives par lesquelles se constituent des communautés politiques par nature fluctuantes.

Le lien de l'indétermination des droits à l'autonomie démocratique configure une conception de la démocratie qu'on pourrait dire « radicale ». Dans les débats internationaux, ce concept, souligne Samuel Chambers, entend combiner une rupture avec le marxisme orthodoxe et le maintien d'une critique des effets oppresseurs du capitalisme, ou encore une reconnaissance de la dimension émancipatrice des libertés légales et l'insistance sur les phénomènes de domination socio-économique. Au-delà de leurs divergences, les penseurs de la démocratie radicale visent à combiner socialisme et démocratie, le premier étant conçu comme la condition de l'autre et *vice versa*. Selon Chambers, la démocratie radicale

se différencierait de la social-démocratie par son insistance sur le caractère structurellement inachevé de la démocratie³⁶. Si l'égalité, la liberté ou le socialisme sont les buts de la social-démocratie, la démocratie radicale insisterait sur l'impossibilité d'assigner un *telos* à un processus démocratique marqué par sa perpétuelle ouverture à d'autres possibles et à un ordre social qui ne peut que rester inégal car toujours imprégné de relations de pouvoir. La perspective d'une réconciliation finale étant désormais exclue, la démocratie radicale signifierait l'impossibilité radicale d'une démocratie complètement achevée³⁷.

Cette insistance sur l'action des sujets politiques a pour intérêt de sortir d'une vision « défensive » et « partielle »³⁸ des droits pour les lier plus étroitement aux conditions de *l'agir en commun*. Une conception « politique » des droits de l'homme se refuse à toute forme de démarcation rigide entre les droits du citoyen – qui seraient ceux de l'homme agissant en collectivité – et les droits de l'homme qui seraient ceux de l'individu rétracté sur son intérêt propre. Comme l'ont rappelé de façon tragique les attentats de janvier 2015, il n'est guère de droits, aujourd'hui, même celui de la liberté d'expression artistique, qui n'aient une dimension politique. Les droits de l'homme sont toujours aussi ceux des citoyens et précisément, comme le soulignait Cornelius Castoriadis, une partie majeure de la lutte pour la démocratie vise à « instaurer des conditions réelles permettant à tous l'exercice effectif de ces droits³⁹ ».

Ce qui revient aussi à dire qu'il n'y a pas de droits en dehors de luttes pour les droits. Ainsi, quand Arendt souligne avec une certaine cruauté (d'ailleurs un tantinet gratuite) la naïveté et l'inefficacité des militants des droits de l'homme de l'entre-deux-guerres, elle ne veut pas dire que l'idée des droits de l'homme soit absurde, mais qu'il est absurde de les reléguer dans le seul domaine de la compassion. Les droits de l'homme ne relèvent pas du caritatif, disait Arendt. Ils ne constituent pas un « sanctuaire de la morale », ajoutait Lefort. Les droits de l'homme font partie intégrante du politique et appellent des actions politiques, voire parfois le recours à la force.

Peut-on, cependant, réduire la citoyenneté à ces seules luttes de droits – luttes pour la mise en œuvre de droits reconnus ou luttes pour la reconnaissance de droits nouveaux ? Nombre de penseurs de la démocratie

radicale, parfois dite « agonistique », cèdent parfois à la tentation de penser la citoyenneté politique exclusivement sous le registre de l'agir politique, la déconstruisant comme statut et négligeant par là même les supports institutionnels de l'autonomie. À un point tel que certains en concluent que ce ne sont pas tant les résultats légaux atteints par les luttes de droits qui importent que les luttes elles-mêmes. La citoyenneté démocratique, écrit ainsi Zivi, ne vaudrait que dans l'action, dans le fait de « revendiquer » des droits plutôt que dans celui d'« avoir » des droits⁴⁰. Pour sa part, James Ingram considère que la formule arendtienne du « droit d'avoir des droits » ne doit pas être comprise comme un droit au *statut* dans une communauté particulière, mais comme un droit à la politique, le droit de participer à des luttes qui visent à l'invention de nouveaux droits, à de nouvelles formes d'inclusion et à des formes inédites d'autonomie⁴¹.

Cette sorte de confiance dans l'effervescence sociale et politique peut laisser quelque peu sceptique, en raison de son « aphasie » sur la question de savoir comment constituer et réguler une démocratie au-delà des mouvements insurrectionnels⁴². La double sous-estimation du statut juridique et de l'appartenance à un collectif stable n'est d'ailleurs pas entièrement fidèle à la pensée d'Arendt. Au-delà de l'indispensable insistance sur la *praxis*, une conception « politique » des droits de l'homme gagnerait à s'interroger sur trois conditions de l'autonomie que sont la personnalité juridique, l'existence d'une « grammaire⁴³ » institutionnelle et la présence d'un monde commun.

Statut et personne

Poser la question du statut, c'est d'abord rappeler cette évidence que la qualité de citoyen n'a pas à être reconnue uniquement à ceux qui se mobilisent dans des luttes politiques. Au-delà de ceux qui ne peuvent pas se mobiliser (que ce soit en raison d'un handicap ou d'une forme de réclusion incompatible avec toute forme d'action significative)⁴⁴, les citoyens « ordinaires » qui ne souhaitent pas s'impliquer dans la vie publique ont aussi « droit aux droits » même s'ils ne font que jouir de ce qui a été conquis par d'autres. Arendt ne cesse de le souligner dans son texte « Nous autres réfugiés » (1943) : c'est d'abord la perte d'un statut légal en ce monde qui a fait des apatrides des parias. « Très peu d'individus, écrivait-elle, ont la force de conserver leur propre intégrité si leur statut social, politique et juridique est simplement remis en question⁴⁵. » Des analyses confirmées dans *Les Origines du totalitarisme* où elle insiste sur la perte du « statut juridique » subie par les Juifs et les apatrides⁴⁶.

Au-delà du constat pragmatique, la question de la personnalité juridique – « ce masque artificiel conféré par les lois⁴⁷ » – est au cœur de la réflexion théorique d'Arendt⁴⁸. *De la révolution* rappelle l'histoire du mot latin *persona* qui désignait le masque que portaient les acteurs d'une pièce. Ce masque avait deux fonctions : « Il devait cacher ou plutôt remplacer le visage [...] mais d'une manière qui permette à la voix de se faire entendre⁴⁹. » Sans la *persona*, il n'y aurait qu'un individu sans droits ni devoirs, un « “homme naturel” peut-être » mais « assurément un être sans poids politique »⁵⁰. Retrouvant ici les analyses faites par la tradition sociologique durkheimienne⁵¹, Arendt fait preuve d'un sens de l'inscription sociale des droits qui fait parfois défaut aux penseurs contemporains. C'est précisément parce que l'égalité n'est pas donnée mais résulte d'une convention au sein d'une communauté d'acteurs que nous avons besoin d'une forme de personnalité juridique, sans laquelle nous serions voués à l'invisibilité publique.

C'est dire si cette question, loin d'être purement légale, est un enjeu éminemment politique qui invite à s'interroger sur la capacité des

institutions nationales et internationales à conférer ce « masque » qui permet à la voix de chacun de résonner dans l'espace public⁵². Tant l'octroi d'un statut de réfugié que l'élargissement progressif de la qualité de citoyen à part entière à ceux qui sont amenés à partager un territoire donné sont des conditions et des conséquences des combats pour l'égalité. Comme l'écrit Étienne Balibar – qui se singularise au sein de la pensée radicale par sa volonté de penser conjointement conflit et statut –, c'est précisément la tension entre un pôle égalitaire et un pôle statutaire qui fait « toute la mobilité historique de la citoyenneté » ; si la position statutaire n'épuise pas la citoyenneté, celle-ci ne saurait non plus s'en passer puisque la citoyenneté correspond à la constitution d'une société différenciée et au fonctionnement d'un État⁵³.

Une « grammaire » sociale et institutionnelle

Ce qui conduit à une deuxième difficulté que laissent subsister les travaux des tenants d'une démocratie radicale, à savoir un relatif discrédit des institutions et un certain désintérêt pour les questions de redistribution sociale. Pour Jacques Rancière, la démocratie n'est « ni une forme de gouvernement ni un style de vie sociale », mais exclusivement « le mode de subjectivation par lequel existent des sujets politiques »⁵⁴. D'où une forme d'indifférence vis-à-vis des institutions rangées, en bloc, du côté de la « police » ou du gouvernement. Pourtant, comme l'a montré récemment Alison Kesby au terme d'une analyse fouillée des arrêts rendus par la Cour européenne des droits de l'homme et notamment de ses opinions dissidentes, on ne peut renvoyer les conflits d'interprétation des droits « acquis » tout entiers du côté de la « police » : il existe un potentiel émancipateur qui part du *sein même* des institutions⁵⁵. La politique se joue aussi dans la discussion autour des règles de ce que Rancière désigne comme la police.

S'engouffrer dans une politique de contestation et de dissensus ne suffit donc pas à circonscrire l'espace du politique. Que les luttes de droits soient porteuses d'une dimension collective susceptible d'enrichir le « tissu relationnel » de nos sociétés selon des voies largement imprévisibles est une chose. Qu'il faille en déduire que seules comptent les « revendications », et non les acquis légaux et les formes institutionnelles qui en résultent, en est une autre, autrement discutable. Une objection que résume Catherine Colliot-Thélène quand elle souligne que l'indifférence de Rancière pour les institutions l'amène à négliger la reconnaissance des droits qui est pourtant bien l'objectif des « sans-part » quand ils exigent de participer⁵⁶.

Il est vrai que ce reproche (d'ailleurs récurrent) fait à Rancière de négliger les institutions est partiellement injuste. Ce dernier y a répondu dans son livre, *La Méthode de l'égalité*, en soulignant qu'il n'était « pas contre les institutions », qu'il était contre le discours « débile spontanéité-organisation », qu'il était simplement contre « tout ce qui vient rabattre l'idée d'une institution de la liberté et de l'égalité sur l'idée d'institution dans le jeu étatique tel qu'il est défini »⁵⁷. En ce sens, il serait plus équitable

d'écrire que Rancière ne fait pas de l'élucidation des formes institutionnelles susceptibles de porter une exigence de liberté et d'égalité le cœur de sa réflexion.

Mais Rancière bascule trop rapidement d'une présomption d'égalité à celle d'une capacité d'agir (*agency*). Il a peu à nous dire sur les conditions sociales qui rendent possibles les revendications radicales qui forment, pour lui, le cœur du politique. « Les pauvres [...] souvent ne vivent plus dans des conditions qui promeuvent la solidarité politique et il existe de nombreuses autres formes de marginalité sociale et de vulnérabilité dont l'inhérente fragmentation et division empêchent la mobilisation démocratique⁵⁸. » Comme l'ont rappelé les analyses de Robert Castel, il faut bien être « protégé pour être autonome », et donc disposer d'un minimum de ressources et de droits pour être affranchi « de l'obligation de vivre au jour la journée »⁵⁹ et être en mesure de s'engager dans ces revendications de droits qui ne peuvent suffire à circonscrire l'espace démocratique.

On doit à Lois McNay une élucidation récente et salutaire sur ce point. Sous prétexte d'éviter toute forme de misérabilisme, les tenants d'une démocratie radicale ont tendance, écrit-elle, à considérer la capacité d'agir des dominés comme une « donnée » sans s'aventurer plus avant dans l'analyse de la multiplicité des formes contemporaines prises par la souffrance sociale, lesquelles sont souvent autant d'obstacles, parfois internalisés, qui empêchent certains groupes de travailler à leurs propres intérêts. Le refus catégorique de toute forme d'action inspirée par la « pitié » (refus qu'on retrouve dans la critique des organisations humanitaires) peut conduire à célébrer les luttes en tant que telles sans s'interroger sur ce qui les rend possibles ni sur leurs implications en termes de justice sociale ou d'asymétrie de pouvoir.

D'où, selon McNay, qui emprunte l'expression à Bourdieu, une « apesanteur sociale⁶⁰ » de la démocratie radicale qui, arc-boutée sur son refus du paternalisme, finit par s'éloigner dangereusement des pratiques et réalités quotidiennes. Car, derrière l'affirmation romantique de l'égalité se dissimulent des situations complexes qui ne se résument pas à une lutte entre les « sans-part » et les autres. Certains, « pauvres en droits⁶¹ », n'ont qu'une toute petite part, qui constitue toujours un mieux que rien⁶². De même que la figure de « l'étranger » – souvent invoquée en tant que telle

dans la littérature contemporaine alors même qu'elle recouvre des situations diverses –, « la figure du sans-part fétichise la position de la marginalité et substitue le modèle d'une exclusion absolue à une analyse plus nuancée et plus complexe des formes variées prises par l'inégalité⁶³ ». Surtout, une vision « quasi mystique » de la politique, conçue comme toujours évanescence et fugitive, empêche de travailler de l'intérieur du système pour tenter de surmonter les inégalités structurelles⁶⁴.

En d'autres termes : si la démocratie ne saurait se réduire à ses instances de régulation, elle peut difficilement en faire l'économie, sauf à escamoter le principe d'auto-législation du peuple et à renoncer à de solides formes de redistribution sociale – lesquelles supposent bien quelques mécanismes institutionnels. Un argument qui ne plaide certes pas pour l'abandon du vocable des droits de l'homme, mais pour la reconnaissance du fait que les revendications de droits doivent s'insérer dans une réflexion d'ensemble sur la recomposition de l'action publique susceptible de garantir les capacités sociales et politiques des personnes concernées. La proclamation des droits de l'homme vise justement à inscrire dans l'institution cette dimension politique du droit qui déborde la police : la fonction des droits de l'homme est de maintenir l'instituant au cœur de l'institué.

Un monde commun

Une troisième source de perplexité engendrée par la pensée radicale tient à la tentation d'escamoter la nécessité d'un monde commun au nom d'un sujet de droit délié de toute assignation à un collectif stable. Pour Catherine Colliot-Thélène, le pluralisme juridique contemporain inviterait à se défaire de la notion classique d'un *demos* conçu comme une communauté unie. Elle n'hésite pas à estimer que les revendications de droits, qui indétermineraient définitivement le *demos*, conduisent « à prendre congé de l'idée ou de l'idéal d'une communauté démocratique⁶⁵ ». D'où le risque de défaire le lien entre le sujet de droit et la communauté en passant par pertes et profits la nécessité d'un monde commun et en négligeant que la reconnaissance d'un droit implique l'appartenance à une communauté.

On pourrait opposer à Colliot-Thélène la remarque de Rancière selon laquelle s'émanciper « n'est pas faire sécession », mais « s'affirmer comme copartageant un monde commun ». Cela présuppose, même si les apparences sont trompeuses, que l'on peut jouer le même jeu que l'adversaire⁶⁶. Cette exigence d'un « monde commun » est d'ailleurs au cœur de la pensée d'Arendt qui soulignait que la première perte que les « sans droits ont subie a été la perte de leur foyer (*home*), ce qui voulait dire la perte de toute la trame sociale dans laquelle ils étaient nés et dans laquelle ils s'étaient ménagé une place dans le monde⁶⁷ ». Toute la difficulté, évidemment, est de concilier cette insistance sur la nécessité d'un monde partagé en évitant d'assimiler, sans autre forme de procès, le « foyer » à une appartenance nationale spécifique. Si on a dit, au chapitre 7, la volonté d'Arendt de briser l'équation entre citoyenneté et nationalité, il convient de rappeler que cette dernière ne renonçait pas pour autant à l'État.

Comme le souligne Raphaëlle Nollez-Goldbach, Arendt distinguait la nation, cette « société fermée à laquelle on appartient par droit de naissance », de l'État, une « société ouverte » qui « connaît seulement des citoyens, peu importe de quelle nationalité ; son ordre légal est ouvert à tous ceux qui vivent sur son territoire »⁶⁸. Plutôt qu'à son abolition, sa pensée semble en appeler à une relativisation de la souveraineté par un double mouvement, interne et externe, de prolifération des contre-pouvoirs et de

renforcement des institutions et des juridictions internationales. La réflexion d'Arendt nous autorise à plaider pour une démocratisation et une ouverture raisonnée des frontières en posant fermement que ceux qui sont *dans* le territoire sont aussi *du* territoire. Ou, pour le dire dans les concepts avancés par Rainer Forst, les droits de l'homme supposent l'exigence morale que tout être humain ne soit soumis qu'à des actions ou des normes institutionnelles qui puissent être justifiées auprès de lui. Ce « droit de justification » signifie que la finalité des droits de l'homme est d'abord « interne » : avant de limiter l'autonomie des États, ils doivent d'abord assurer leur légitimité auprès de l'ensemble des acteurs concernés⁶⁹.

C'est pourquoi briser la forme État au nom de la force agissante des multitudes serait, dans l'état actuel des choses, faire le jeu du néolibéralisme et « mettre de côté l'ambition de réaliser une société d'égaux⁷⁰ ». L'État est, à ce stade, le seul espace de redistribution sociale qui existe – ou du moins qui se maintienne tant bien que mal. S'il y a eu, dans une certaine mesure, une extension de l'État de droit au niveau européen, il n'y pas eu d'extension de l'État social et celle-ci est loin d'être en vue avec un budget européen désormais passé en deçà de 1 % du PIB. En d'autres termes, les revendications de droits sont indissociables du maintien d'une exigence de « communalité ». L'avantage de ce concept avancé par Pierre Rosanvallon est de souligner que ce n'est pas une « communauté » soudée, mythique et largement fantasmée qu'il s'agit ici de restaurer contre les revendications de droits individuels⁷¹. Ce n'est pas l'omnipotence des droits de l'homme qui pose souci aujourd'hui – tant ceux-ci sont loin d'être effectivement réalisés – mais plutôt la dislocation du commun ou du sens du collectif en une juxtaposition de similarités sélectives et ségrégatives marquées par des phénomènes d'éviction et de distinction à tous les niveaux de l'échelle sociale – et dont l'exil fiscal, à l'échelon européen, n'est qu'un des symptômes les plus flagrants. C'est ce « séparatisme social généralisé » qui est en cause, et « non le progrès diffus d'un envahissant et coupable individualisme »⁷².

Une conception réflexive des droits de l'homme

La conception « politique » des droits de l'homme défendue ici n'est pas un angélisme. Pour être unilatérales, les critiques « radicales » de l'usage des droits de l'homme ont ce mérite de nous rappeler que toute politique placée sous le signe des droits de l'homme est irréductiblement ambivalente. Elle peut être liée, ici, à des formes d'invention démocratique et sujette, là, à une forme d'instrumentalisation assise sur une volonté de domination. En ce sens, une conception politique des droits de l'homme est aussi une conception *réflexive* qui a conscience des perversions auxquelles peut prêter le lexique des droits de l'homme.

Ces perversions s'observent d'abord au niveau international où on ne dira jamais assez le tort causé par la politique de George W. Bush et son instrumentalisation des droits de l'homme, réduits à une rhétorique vide, au profit d'une forme d'impérialisme occidental. Comme le note Mireille Delmas-Marty – qu'on soupçonnera difficilement d'être une critique des droits de l'homme –, les courants anti-universalistes ont aujourd'hui « beau jeu de dénoncer les non-sens de l'humanisme juridique » tant « il arrive que le bouclier des droits de l'homme se fasse épée de la répression, que l'ingérence se transforme en guerre humanitaire et que le droit international pénal soit soupçonné de partialité, voire de visées hégémoniques »⁷³.

Reste que le coup de force que constitue l'évidement néoconservateur des droits de l'homme ne doit pas nous aveugler. Il importe de refuser, avec James Ingram, la confusion entre droits de l'homme et invasion étrangère. S'il est juste de dire que la plupart des peuples refuseraient de se voir imposer les droits de l'homme par la force, il serait plus judicieux encore de souligner qu'ils refuseraient que quoi que ce soit leur soit imposé par la violence. Ce qui est refusé, c'est la domination étrangère et non le respect des droits fondamentaux de la personne humaine, au nom d'on ne sait quelle différence culturelle⁷⁴. Si la base morale des droits de l'homme est le respect d'un agent autonome qui est en droit de demander que lui soit justifié toute forme d'action coercitive, des droits de l'homme imposés par la force sont une contradiction dans les termes. L'insistance sur le point de vue des participants permet de distinguer une « politique des droits de

l'homme » d'une politique « humanitaire » dont nombre d'auteurs ont montré les dérives bureaucratiques et paternalistes⁷⁵. Une politique des droits de l'homme place les acteurs concernés au cœur du processus même quand ils invoquent des traités internationaux – dont tout l'intérêt est précisément de leur permettre de critiquer leurs propres gouvernements⁷⁶. Ce qui distingue les droits de l'homme de la simple charité est précisément le fait que les premiers ne visent pas à protéger les individus mais à exprimer leur autonomie en tant que personnes libres et égales.

Cela étant, cette insistance sur le point de vue des participants ne peut faire oublier les obstacles concrets qui pèsent sur l'émancipation des personnes en situation de vulnérabilité. L'action des bénévoles qui œuvrent au jour le jour pour fournir vivres, assistance juridique ou cours de langue ne s'inscrit pas toujours dans le registre de la pitié condescendante. Le souci d'éviter toute forme de victimisation et le prisme de la compassion ne doit pas conduire à négliger l'importance persistante d'actions d'entraide et de fraternité. Reste que si paternalisme il doit parfois y avoir pour aider des personnes en situation de domination à faire entendre leur voix, ce ressort devrait, dans la mesure du possible, viser à mener ces derniers à se penser eux-mêmes comme des individus autonomes⁷⁷.

« Une politique des droits de l'homme doit aussi être une politique de “second ordre” ou une “politique de la politique”, qui réfléchisse sur ses résultats escomptés et effectifs en prenant garde aux modalités diverses de ses perversions⁷⁸ » – mais en rappelant que l'appropriation hypocrite d'un principe ne porte pas atteinte au principe lui-même. À l'heure où la protection internationale des droits de l'homme fait l'objet de tirs croisés venus du cœur même de l'Union européenne – et dont un des symptômes les plus flagrants est la volonté du Premier ministre britannique de soustraire son pays aux obligations de la Convention européenne des droits de l'homme – les forces de gauche ont sans doute mieux à faire que d'ironiser sur la toute-puissance supposée d'un vocable aujourd'hui en réalité fragilisé.

Une conception « politique » des droits de l'homme nous invite ainsi à sortir de l'alternative entre fondamentalisme des droits, d'un côté, et détachement sceptique, de l'autre. Contre le fondamentalisme des droits, une conception politique des droits de l'homme nous rappelle que ces

derniers s'inscrivent toujours dans une réalité historique donnée, face à des gouvernements particuliers, et que leurs effets pratiques peuvent ne pas être ceux escomptés. Contre le détachement sceptique, une conception politique des droits de l'homme invite à souligner leur rôle critique des institutions publiques et des formes de vie existantes et à insister sur leur fonction d'inventivité démocratique. Une conception politique des droits de l'homme se refuse à en abandonner le lexique aux forces secrètement complices du néolibéralisme, d'une part, et d'une forme de faux républicanisme, d'autre part, assis sur un catéchisme laïque commode pour justifier des formes nouvelles d'exclusion⁷⁹.

Cette insistance sur l'ambivalence féconde de la politique des droits de l'homme n'en doit pas moins se garder de deux tentations aujourd'hui très influentes. La première est une tentation qu'on pourrait dire hyper-foucauldienne (allant bien au-delà des positions défendues par Foucault lui-même). Elle tient les droits de l'homme pour des armes rhétoriques imposées par les configurations des batailles sociales et susceptibles de servir à des intentions et des fins opposées selon le cours de ces batailles – qui seraient donc la seule instance de leur évaluation. Cette perspective pourrait être illustrée par les positions du juriste Martti Koskeniemi. On a vu que ce dernier propose une vigoureuse critique des droits de l'homme, qui mêle des thèmes « communautaires » et des intentions « radicales », en raison des effets pervers de leur procéduralisation et de leur incapacité à fournir une solution aux dilemmes juridiques qu'ils suscitent. Cette critique pourrait sembler sans appel. Elle débouche pourtant sur une réhabilitation des droits de l'homme si ceux-ci sont compris comme un langage flexible dans lequel il est possible de traduire des revendications sociales contre les risques de régression marqués notamment par les attaques contre la Cour européenne des droits de l'homme en Grande-Bretagne, les dérives autoritaires en Hongrie ou la montée des partis d'extrême droite en France ou en Finlande⁸⁰. On ne peut s'empêcher de songer ici à Marx expliquant à Engels qu'il a accepté d'introduire dans les statuts de l'Association internationale des travailleurs quelques phrases sur les droits et la justice, qu'il juge au fond dépourvues de sens, mais qu'il a laissé passer parce qu'elles étaient rendues inoffensives par le reste du document.

Pourtant, si les droits de l'homme sont assurément une arme, ils ne sont pas une arme neutre. Non seulement les élaborations théoriques qu'on en

donne ne peuvent pas s'insérer dans n'importe quel dispositif politique, mais en outre elles pèsent sur les dispositifs où elles s'insèrent et y ont des effets inhibiteurs ou dynamiques. La plasticité indéniable des droits de l'homme ne signifie donc pas qu'ils doivent être réduits à une dimension strictement stratégique.

La seconde tentation est celle d'une historicisation des droits de l'homme qui identifie intégralement leur sens à leur contexte, compris non plus de manière tactique, mais comme l'« essence historique » qui épuiserait leur signification idéale. La « vérité » ou l'essence des droits de l'homme serait indiquée par les réalisations institutionnelles qu'ils permettent et dont ils sont indissociables. On a vu que c'était largement la perspective de Samuel Moyn : son refus de toute essentialisation des idées le conduit paradoxalement à essentialiser les droits de l'homme dans leur rapport à leur contexte initial – celui de la construction de l'État-nation. Il efface ainsi toutes les élaborations conceptuelles et les tentatives avortées qui montrent que, dès le départ, l'idée des droits de l'homme débordait ses versions stato-nationales et contenait un potentiel cosmopolite bien plus incisif qu'un simple humanitarisme compassionnel. Face à quoi il faut rappeler, sur le mode d'une généalogie non pas continuiste mais dialectique, les importantes filiations – ou plutôt pour parler comme Walter Benjamin, les « constellations » – entre les combats menés pour l'émancipation aux XVIII^e et XIX^e siècles et les luttes contemporaines qui, quelles que soient leurs éventuelles perversions et mésusages, continuent de donner aux droits de l'homme l'« explosivité politique d'une utopie concrète ⁸¹ ».

Notes

1. Sur ce point, voir J. Lacroix, « Droits de l'homme et politique », *La Vie des idées*, 2012, <www.laviedesidees.fr/Droits-de-l-homme-et-politique.html>.

2. S. Hazareesingh, *Ce pays qui aime les idées*, trad. M.-A. de Beru, Paris, Flammarion, 2015.

3. S. Audier, *La Pensée anti-68*, *op. cit.*, p. 313.

4. Voir le rapport 2015 de Human Rights Watch, <www.hrw.org/fr/rapport-mondial-2015>.

5. Rapport par N. Muiznieks, commissaire aux droits de l'homme du Conseil de l'Europe, suite à sa visite en France du 22 au 26 septembre 2014, publié le 5 mars 2015.

6. P. Manent, *La Raison des nations*, Paris, Gallimard, 2006, p. 16.

7. Voir R. Wolin, « From the death of man to human rights », *loc. cit.*

8. C. Colliot-Thélène, *La Démocratie sans « demos »*, *op. cit.*, p. 6.

9. J. Waldron, *Nonsense upon Stilts*, *op. cit.*, p. 197.

10. Voir le chapitre 1.

11. W. Kymlicka, *Les Théories de la justice*, *op. cit.*, p. 185-186.

12. M. McCann, *Rights at Work. Pay Equity Reform and the Politics of Legal Mobilization*, Chicago, The University of Chicago Press, 1994.

13. L. Israël, *L'Arme du droit*, Paris, Presses de Sciences Po, 2009, p. 129.

14. Voir notamment J. Tomasi, « Individual rights and community virtues », *Ethics*, vol. 101, n° 3, 1991, p. 521-536, et K. Baynes, « Rights as critique and the critique of rights : Karl Marx, Wendy Brown and the social function of rights », *Political Theory*, vol. 28, n° 4, 2000, p. 451-468.

15. K. Zivi, *Making Rights Claims. A Practice of Democratic Citizenship*, Oxford, Oxford University Press, 2012, p. 51.

16. S. Audier, *La Pensée anti-68*, *op. cit.*, p. 312.

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

18. C. Lefort, « La communication démocratique » (1979), in *Le Temps présent. Écrits 1945-2005*, Paris, Belin, p. 389.

19. Voir notamment J. Cohen, « Rethinking the politics of human rights and democracy with and beyond Lefort », in M. Plot (dir.), *Claude Lefort, Thinker of the Political*, Basingstoke, Palgrave, 2013, p. 124-135.

[20.](#) C. Lefort, « La pensée politique devant les droits de l'homme » (1980), in *Le Temps présent*, *op. cit.*

[21.](#) C. Lefort, « La communication démocratique », *loc. cit.*, p. 395.

[22.](#) Cette idée irrigue, sur des modes divers et parfois hétérogènes, les riches travaux de É. Balibar, J. Bidet, R. Castel, P. Rosanvallon, A. Supiot et A. Tosel.

[23.](#) K. Zivi, *Making Rights Claims*, *op. cit.*, p. 83.

[24.](#) M. McCann, *Rights at Work*, *op. cit.*, p. 7.

[25.](#) *Ibid.*, p. 14.

[26.](#) L. Israël, *L'Arme du droit*, *op. cit.*, p. 13.

[27.](#) M. Foucault, *La Volonté de savoir*, Paris, Gallimard, 1976, p. 190.

[28.](#) M. Foucault, « Pouvoirs et stratégies » (1977), in *Dits et écrits*, vol. 3, n° 218, Paris, Gallimard, 2001, p. 424.

[29.](#) M. Foucault, « Cours du 14 janvier 1976 », *ibid.*, n° 194, p. 188-189.

[30.](#) « Le triomphe social du plaisir sexuel : une conversation avec Michel Foucault », entretien avec G. Barbedette, 20 octobre 1981, reproduit dans *Dits et écrits*, vol. 2, Paris, Gallimard, 2001, p. 1129.

[31.](#) M. Foucault, « Face aux gouvernements, les droits de l'homme », *Libération*, 30 juin-1^{er} juillet 1984, *ibid.*, p. 1527.

[32.](#) M. Deleixhe et J. Lacroix, « Aux bords de la démocratie. Droits de l'homme et politique chez Étienne Balibar », *Raison publique*, n° 19, 2014, p. 44.

[33.](#) É. Balibar, *Les Frontières de la démocratie*, Paris, La Découverte, 1992, p. 247.

[34.](#) J. Rancière, *Aux bords du politique*, Paris, Gallimard, « Folio », 2012, p. 87.

[35.](#) C. Lefort, *L'Invention démocratique*, *op. cit.*, p. 66. Rappelons ici que l'opposition entre « libertés formelles » et « libertés réelles » ne se trouve pas chez Marx.

[36.](#) S. Chambers, « Giving up (on) rights ? The future of rights and the project of radical democracy », *American Journal of Political Science*, vol. 48, n° 2, 2004, p. 192.

[37.](#) C. Mouffe, « Democratic politics today », in *Dimensions of Radical Democracy : Pluralism, Citizenship, Community*, Londres et New York, Verso, 1992, p. 4, cité par Chambers, *ibid.*

[38.](#) C. Castoriadis, « La démocratie comme régime et comme procédure », in *La Montée de l'insignifiance. Les Carrefours du labyrinthe IV*, Paris, Seuil, 1996, p. 236.

[39.](#) *Ibid.*

[40.](#) K. Zivi, *Making Rights Claims*, *op. cit.*, p. 119.

41. J. Ingram, « Democracy and its conditions : Étienne Balibar and the contribution of marxism to radical democracy », *loc. cit.*, p. 218.

42. Voir S. Moyn, « Introduction : Antitotalitarianism and after », in P. Rosanvallon, *Democracy. Past and Future*, New York, Columbia University Press, 2006, p. 3.

43. Selon une expression de P. Rosanvallon qui parle de « grammaire de la démocratie ».

44. A. Kesby, *The Right to Have Rights*, *op. cit.*, p. 132.

45. H. Arendt, « Nous autres réfugiés », *Pouvoirs*, n° 144, 2013, p. 12.

46. H. Arendt, *Les Origines du totalitarisme*, *op. cit.*, p. 596-598.

47. A. Gündoğdu, *Rightlessness in an Age of Rights*, *op. cit.*, p. 92.

48. Voir les analyses de R. Nollez-Goldbach, *Quel homme pour les droits ?*, *op. cit.*, notamment p. 117-135.

49. H. Arendt, *De la révolution*, *op. cit.*, p. 418.

50. *Ibid.*, p. 419.

51. Voir le célèbre essai de M. Mauss, « Une catégorie de l'esprit humain : la notion de personne, celle de "moi" » (1938), in *Sociologie et anthropologie*, Paris, PUF, 1950.

52. A. Gündoğdu, *Rightlessness in an Age of Rights*, *op. cit.*, p. 106.

53. É. Balibar, *Droit de cité*, Paris, PUF, 1998, p. 54.

54. J. Rancière, *Aux bords du politique*, *op. cit.*, p. 16.

55. A. Kesby, *The Right to Have Rights*, *op. cit.*, p. 136 sq.

56. C. Colliot-Thélène, *La Démocratie sans « demos »*, *op. cit.*, p. 12.

57. J. Rancière, *La Méthode de l'égalité. Entretien avec Laurent Jeanpierre et Dork Zabunyan*, Paris, Bayard, 2012, p. 218.

58. L. McNay, *The Misguided Search for the Political*, Cambridge, Polity, 2014, p. 163.

59. R. Castel, « L'autonomie, aspiration ou condition ? », *La Vie des idées*, 26 mars 2010, < www.laviedesidees.fr/L-autonomie-aspiration-ou.html >.

60. L. Mc Nay, *The Misguided Search for the Political*, *op. cit.*, p. 3.

61. I. Khan, *Pauvres en droits*, Paris, Max Milo, 2009.

62. P. Hallward, « Staging equality : Rancière's teatrocracy and the limits of anarchic equality », in G. Rockhill et P. Watts (dir.), *Jacques Rancière : History, Politics and Equality*, Durham, Duke University Press, 2009, p. 157, cité par L. McNay, *The Misguided Search for the Political*, *op. cit.*, p. 163.

63. L. McNay, *The Misguided Search for the Political*, *op. cit.*, p. 163.

64. *Ibid.*, p. 160-167 (nous soulignons).

- [65.](#) C. Colliot-Thélène, *La Démocratie sans « demos »*, *op. cit.*, p. 23.
- [66.](#) J. Rancière, *Aux bords du politique*, *op. cit.*, p. 91.
- [67.](#) H. Arendt, *Les Origines du totalitarisme*, *op. cit.*, p. 595 (trad. modifiée).
- [68.](#) H. Arendt, « The Nation », *The Review of Politics*, vol. 8, n^o 1, 1946, p. 139, cité par R. Nollez-Goldbach, *Quel homme pour les droits ?*, *op. cit.*, p. 129.
- [69.](#) R. Forst, « The justification of rights and the basic right to justification : A reflexive approach », *Ethics*, vol. 120, n^o 4, 2010, p. 711-740.
- [70.](#) P. Rosanvallon, « Postface. Retour sur mon travail », in S. Al-Matary et F. Guénard, *La Démocratie à l'œuvre. Autour de Pierre Rosanvallon*, Paris, Seuil, 2015, p. 249.
- [71.](#) Pour de plus amples développements sur l'apport de P. Rosanvallon à l'articulation entre droits et démocratie, nous nous permettons de renvoyer à J. Lacroix, « Lutte des droits et complication démocratique. La démocratie intégrale selon Pierre Rosanvallon », *ibid.*, p. 145-164.
- [72.](#) P. Rosanvallon, *La Société des égaux*, Paris, Seuil, 2012, p. 385.
- [73.](#) M. Delmas-Marty, *Résister, responsabiliser, anticiper*, Paris, Seuil, 2013, p. 8.
- [74.](#) J. Ingram, *Radical Cosmopolitics : The Ethics and Politics of Democratic Universalism*, New York, Columbia University Press, 2013, p. 185.
- [75.](#) Voir, notamment, C. Douzinas, *Human Rights and Empire. The Political Philosophy of Cosmopolitanism*, New York, Routledge, 2007 ; N. Guilhot, *The Democracy Makers*, *op. cit.* ; S. Hopgood, *The Endtimes of Human Rights*, *op. cit.* ; D. Kennedy, *The Dark Sides of Virtue*, *op. cit.*
- [76.](#) J. Cohen, *Globalization and Sovereignty*, *op. cit.*, p. 217.
- [77.](#) Nous devons cette précision à Rainer Forst.
- [78.](#) É. Balibar, « On the Politics of Human Rights », *Constellations*, vol. 20, n^o 1, 2013, p. 20.
- [79.](#) Voir J. Baubérot, *La Laïcité falsifiée*, Paris, La Découverte, 2014, et A. Tosel, *Nous citoyens laïques et fraternels ?*, Paris, Kimé, 2015.
- [80.](#) C'est le sens de son intervention « Human Rights – so 90s » dans le cadre de la conférence organisée à l'Université libre de Bruxelles le 4 mai 2015. Pour une version en ligne, voir <www.oxfordmartin.ox.ac.uk/event/1823>.
- [81.](#) J. Habermas, *La Constitution de l'Europe*, trad. C. Bouchindhomme, Paris, Gallimard, 2012, p. 137.

Index des noms

A

Abensour, Miguel [1](#) [2](#) [3](#) [4](#) [5](#)

Agamben, Giorgio [1](#) [2](#) [3](#) [4](#) [5](#) [6](#) [7](#) [8](#) [9](#)

Allende, Salvador [1](#)

Al-Matary, Sarah [1](#)

Alston, Philip [1](#) [2](#) [3](#) [4](#) [5](#) [6](#)

Althusser, Louis [1](#) [2](#) [3](#) [4](#) [5](#) [6](#)

Angenot, Marc [1](#)

Arendt, Hannah [1](#) [2](#) [3](#) [4](#) [5](#) [6](#) [7](#) [8](#) [9](#) [10](#) [11](#) [12](#) [13](#) [14](#) [15](#) [16](#) [17](#) [18](#) [19](#) [20](#) [21](#) [22](#)
[23](#) [24](#) [25](#) [26](#) [27](#) [28](#) [29](#) [30](#) [31](#) [32](#) [33](#) [34](#) [35](#) [36](#) [37](#) [38](#) [39](#) [40](#) [41](#) [42](#) [43](#) [44](#) [45](#) [46](#)
[47](#) [48](#) [49](#) [50](#) [51](#) [52](#) [53](#) [54](#) [55](#) [56](#) [57](#) [58](#) [59](#) [60](#) [61](#) [62](#) [63](#) [64](#) [65](#) [66](#) [67](#) [68](#) [69](#) [70](#)
[71](#) [72](#) [73](#) [74](#) [75](#) [76](#) [77](#) [78](#) [79](#) [80](#) [81](#) [82](#) [83](#) [84](#) [85](#) [86](#) [87](#) [88](#) [89](#) [90](#) [91](#) [92](#) [93](#) [94](#)
[95](#) [96](#) [97](#) [98](#) [99](#) [100](#) [101](#) [102](#) [103](#) [104](#) [105](#) [106](#) [107](#) [108](#) [109](#) [110](#) [111](#) [112](#) [113](#)
[114](#)

Aristote [1](#) [2](#) [3](#) [4](#)

Armenteros, Carolina [1](#)

Aron, Raymond [1](#) [2](#) [3](#) [4](#) [5](#) [6](#) [7](#) [8](#) [9](#)

Audard, Catherine [1](#) [2](#) [3](#) [4](#) [5](#)

Audier, Serge [1](#) [2](#) [3](#) [4](#) [5](#) [6](#) [7](#) [8](#) [9](#) [10](#)

Aulard, Alphonse [1](#) [2](#)

Azouvi, François [1](#) [2](#)

B

Bachelard, Gaston [1](#)

Badiou, Alain [1](#) [2](#) [3](#) [4](#) [5](#) [6](#) [7](#) [8](#)

Baker, Judith [1](#)

Balibar, Étienne [1](#) [2](#) [3](#) [4](#) [5](#) [6](#) [7](#) [8](#) [9](#) [10](#) [11](#) [12](#) [13](#) [14](#) [15](#) [16](#) [17](#) [18](#) [19](#) [20](#) [21](#) [22](#)
[23](#) [24](#) [25](#) [26](#) [27](#) [28](#) [29](#) [30](#) [31](#) [32](#) [33](#) [34](#)

Bantigny, Ludivine [1](#)

Barbedette, Gilles [1](#)

Barrès, Maurice [1](#)

Baubérot, Jean [1](#)

Bauer, Bruno [1](#) [2](#) [3](#) [4](#)

Baynes, Kenneth [1](#)

Beccaria, Cesare [1](#)

Behrent, Michael [1](#)

Beitz, Charles [1](#) [2](#)

Benjamin, Walter [1](#)

Benoist, Alain de [1](#) [2](#) [3](#) [4](#) [5](#)

Bensaïd, Daniel [1](#) [2](#)

Bentham, Jeremy [1](#) [2](#) [3](#) [4](#) [5](#) [6](#) [7](#) [8](#) [9](#) [10](#) [11](#) [12](#) [13](#) [14](#) [15](#) [16](#) [17](#) [18](#) [19](#) [20](#) [21](#) [22](#)

[23](#) [24](#) [25](#) [26](#) [27](#) [28](#) [29](#) [30](#) [31](#) [32](#) [33](#) [34](#) [35](#) [36](#) [37](#) [38](#) [39](#) [40](#) [41](#) [42](#) [43](#) [44](#) [45](#) [46](#)

[47](#) [48](#) [49](#) [50](#) [51](#) [52](#) [53](#) [54](#) [55](#) [56](#) [57](#) [58](#) [59](#) [60](#) [61](#) [62](#) [63](#) [64](#) [65](#) [66](#) [67](#) [68](#) [69](#) [70](#)

[71](#) [72](#) [73](#) [74](#) [75](#) [76](#) [77](#) [78](#) [79](#) [80](#) [81](#) [82](#) [83](#) [84](#) [85](#) [86](#) [87](#) [88](#) [89](#) [90](#) [91](#) [92](#)

Bergier, Nicolas-Sylvestre [1](#)

Bergk, Johann Adam [1](#)

Berkeley, George [1](#)

Bernardi, Bruno [1](#) [2](#)

Bertier de Sauvigny, Guillaume de [1](#)

Bidet, Jacques [1](#) [2](#)

Binoche, Bertrand [1](#) [2](#) [3](#) [4](#) [5](#) [6](#) [7](#) [8](#)

Birnbaum, Pierre [1](#)

Blackburn, Robin [1](#) [2](#) [3](#) [4](#) [5](#)

Blackstone, William [1](#)

Blais, Marie-Claude [1](#)

Blanc, Louis [1](#)

Bloch, Ernst [1](#)

Bloch, Marc [1](#)

Bodin, Jean [1](#)

Bonald, Louis de [1](#) [2](#) [3](#) [4](#) [5](#) [6](#) [7](#) [8](#) [9](#) [10](#) [11](#) [12](#) [13](#) [14](#) [15](#) [16](#) [17](#) [18](#) [19](#) [20](#) [21](#) [22](#)

[23](#) [24](#) [25](#) [26](#) [27](#) [28](#) [29](#) [30](#) [31](#) [32](#) [33](#) [34](#) [35](#) [36](#) [37](#) [38](#) [39](#) [40](#) [41](#) [42](#) [43](#) [44](#) [45](#) [46](#)

[47](#) [48](#) [49](#) [50](#) [51](#) [52](#) [53](#) [54](#) [55](#) [56](#) [57](#) [58](#) [59](#) [60](#) [61](#) [62](#) [63](#) [64](#) [65](#) [66](#) [67](#) [68](#) [69](#) [70](#)

[71](#) [72](#) [73](#) [74](#) [75](#) [76](#) [77](#) [78](#) [79](#) [80](#) [81](#) [82](#) [83](#) [84](#) [85](#) [86](#) [87](#) [88](#)

Bourdeau, Michel [1](#) [2](#)
Bourdieu, Pierre [1](#)
Bourg, Julian [1](#) [2](#) [3](#)
Bourgeois, Bernard [1](#) [2](#)
Bourgeois, Léon [1](#)
Boutmy, Emile [1](#) [2](#)
Brague, Rémi [1](#)
Brahami, Frédéric [1](#) [2](#) [3](#) [4](#) [5](#) [6](#)
Breugh, Martin [1](#)
Brissot, Jacques Pierre [1](#) [2](#)
Brown, Wendy [1](#) [2](#) [3](#) [4](#) [5](#) [6](#) [7](#) [8](#) [9](#) [10](#) [11](#) [12](#)
Brudny de Launay, Michelle-Irène [1](#)
Buchanan, Allen [1](#) [2](#) [3](#) [4](#)
Burke, Edmund [1](#) [2](#) [3](#) [4](#) [5](#) [6](#) [7](#) [8](#) [9](#) [10](#) [11](#) [12](#) [13](#) [14](#) [15](#) [16](#) [17](#) [18](#) [19](#) [20](#) [21](#) [22](#) [23](#)
[24](#) [25](#) [26](#) [27](#) [28](#) [29](#) [30](#) [31](#) [32](#) [33](#) [34](#) [35](#) [36](#) [37](#) [38](#) [39](#) [40](#) [41](#) [42](#) [43](#) [44](#) [45](#) [46](#) [47](#)
[48](#) [49](#) [50](#) [51](#) [52](#) [53](#) [54](#) [55](#) [56](#) [57](#) [58](#) [59](#) [60](#) [61](#) [62](#) [63](#) [64](#) [65](#) [66](#) [67](#) [68](#) [69](#) [70](#) [71](#)
[72](#) [73](#) [74](#) [75](#) [76](#) [77](#) [78](#) [79](#) [80](#) [81](#) [82](#) [83](#) [84](#) [85](#) [86](#) [87](#) [88](#) [89](#) [90](#) [91](#) [92](#) [93](#) [94](#) [95](#)
[96](#) [97](#) [98](#) [99](#) [100](#) [101](#) [102](#) [103](#) [104](#) [105](#) [106](#) [107](#) [108](#) [109](#) [110](#) [111](#) [112](#) [113](#)
[114](#) [115](#) [116](#) [117](#) [118](#) [119](#) [120](#) [121](#) [122](#) [123](#) [124](#) [125](#) [126](#) [127](#) [128](#) [129](#) [130](#)
[131](#) [132](#) [133](#) [134](#) [135](#) [136](#) [137](#) [138](#) [139](#) [140](#) [141](#) [142](#) [143](#) [144](#) [145](#) [146](#) [147](#)
[148](#) [149](#) [150](#) [151](#) [152](#) [153](#) [154](#) [155](#) [156](#) [157](#) [158](#) [159](#) [160](#) [161](#) [162](#) [163](#) [164](#)
[165](#) [166](#) [167](#) [168](#) [169](#) [170](#) [171](#) [172](#) [173](#) [174](#) [175](#) [176](#) [177](#) [178](#) [179](#) [180](#) [181](#)
[182](#) [183](#) [184](#) [185](#) [186](#) [187](#) [188](#) [189](#) [190](#) [191](#) [192](#) [193](#) [194](#) [195](#)
Bush, George W. [1](#)

C

Cabanes, Bruno [1](#) [2](#)
Canfora, Luciano [1](#)
Canguilhem, Georges [1](#)
Canovan, Margaret [1](#)
Carré de Malberg, Raymond [1](#) [2](#)
Carter, Jimmy [1](#)
Cassin, René [1](#)
Castel, Robert [1](#) [2](#) [3](#) [4](#) [5](#) [6](#) [7](#) [8](#)
Castoriadis, Cornelius [1](#) [2](#) [3](#) [4](#)

Chambers, Samuel [1](#) [2](#) [3](#)
Chateaubriand, François-René de [1](#) [2](#) [3](#)
Chomsky, Noam [1](#)
Christofferson, Michael [1](#) [2](#)
Clark, Jonathan [1](#)
Clemenceau, Georges [1](#) [2](#) [3](#) [4](#) [5](#)
Cléro, Jean-Pierre [1](#) [2](#) [3](#) [4](#)
Cloots, Anacharsis [1](#) [2](#)
Cobban, Alfred [1](#) [2](#) [3](#) [4](#) [5](#) [6](#) [7](#) [8](#) [9](#)
Cohen, Gerald [1](#)
Cohen, Jean [1](#) [2](#) [3](#)
Collin, Thibaud [1](#) [2](#) [3](#)
Colliot-Thélène, Catherine [1](#) [2](#) [3](#) [4](#) [5](#) [6](#) [7](#) [8](#) [9](#) [10](#) [11](#)
Compagnon, Antoine [1](#) [2](#) [3](#) [4](#) [5](#) [6](#)
Comte, Auguste [1](#) [2](#) [3](#) [4](#) [5](#) [6](#) [7](#) [8](#) [9](#) [10](#) [11](#) [12](#) [13](#) [14](#) [15](#) [16](#) [17](#) [18](#) [19](#) [20](#) [21](#) [22](#)
[23](#) [24](#) [25](#) [26](#) [27](#) [28](#) [29](#) [30](#) [31](#) [32](#) [33](#) [34](#) [35](#) [36](#) [37](#) [38](#) [39](#) [40](#) [41](#) [42](#) [43](#) [44](#) [45](#) [46](#)
[47](#) [48](#) [49](#) [50](#) [51](#) [52](#) [53](#) [54](#) [55](#) [56](#)
Condorcet, Nicolas de [1](#) [2](#) [3](#) [4](#) [5](#) [6](#)
Constant, Benjamin [1](#) [2](#) [3](#) [4](#) [5](#) [6](#) [7](#) [8](#)
Couloubaritsis, Lambros [1](#)
Cranston, Maurice [1](#) [2](#)
Cromwell, Oliver [1](#)
Cusset, François [1](#)

D

Dagognet, François [1](#)
Dahrendorf, Ralf [1](#)
Damien, Robert [1](#)
Darcel, Jean-Louis [1](#) [2](#) [3](#)
Daudet, Ernest [1](#)
Debray, Régis [1](#) [2](#) [3](#) [4](#) [5](#) [6](#)
De Champs, Emmanuelle [1](#)
Deleixhe, Martin [1](#)
Deleuze, Gilles [1](#) [2](#) [3](#) [4](#)
Delmas-Marty, Mireille [1](#) [2](#) [3](#) [4](#)

Delsol, Chantal [1](#)
Dembour, Dominique [1](#)
Derrida, Jacques [1](#)
Donoso Cortès, Juan [1](#)
Donzelot, Jacques [1](#) [2](#)
Douzinas, Costas [1](#) [2](#) [3](#) [4](#) [5](#)
Dreyfus, Alfred [1](#) [2](#)
Duguit, Léon [1](#) [2](#) [3](#) [4](#) [5](#)
Durkheim, Émile [1](#) [2](#) [3](#) [4](#) [5](#) [6](#) [7](#) [8](#) [9](#) [10](#) [11](#) [12](#) [13](#)
Dworkin, Ronald [1](#)

E

Edelstein, Dan [1](#)
El Shahankiri, Mohammed [1](#)
Elster, Jon [1](#) [2](#) [3](#) [4](#) [5](#)
Engels, Friedrich [1](#) [2](#) [3](#) [4](#) [5](#) [6](#) [7](#) [8](#) [9](#) [10](#) [11](#) [12](#) [13](#) [14](#) [15](#) [16](#) [17](#) [18](#) [19](#) [20](#) [21](#) [22](#)
[23](#) [24](#) [25](#) [26](#)
Erhard, Johann Benjamin [1](#)
Esmein, Adhémar [1](#) [2](#)
Etzioni, Amitai [1](#) [2](#)

F

Faguet, Émile [1](#)
Ferguson, Adam [1](#) [2](#)
Ferry, Jean-Marc [1](#) [2](#) [3](#)
Ferry, Luc [1](#) [2](#) [3](#)
Feuerbach, Ludwig [1](#) [2](#) [3](#) [4](#)
Fichte, Johann Gottlieb [1](#)
Finkielkraut, Alain [1](#) [2](#)
Forst, Rainer [1](#) [2](#) [3](#)
Foucault, Michel [1](#) [2](#) [3](#) [4](#) [5](#) [6](#) [7](#) [8](#) [9](#) [10](#) [11](#) [12](#) [13](#) [14](#) [15](#) [16](#) [17](#) [18](#) [19](#) [20](#) [21](#) [22](#)
[23](#) [24](#) [25](#) [26](#) [27](#)
Fouillée, Alfred [1](#)

Freeman, Michael [1](#)
Freund, Julien [1](#) [2](#) [3](#) [4](#) [5](#) [6](#) [7](#) [8](#) [9](#) [10](#) [11](#) [12](#) [13](#) [14](#) [15](#)
Frohnen, Bruce [1](#)
Furet, François [1](#) [2](#) [3](#) [4](#)

G

Ganzin, Michel [1](#) [2](#) [3](#) [4](#) [5](#)
Garapon, Antoine [1](#) [2](#)
Gauchet, Marcel [1](#) [2](#) [3](#) [4](#) [5](#) [6](#) [7](#) [8](#) [9](#) [10](#) [11](#) [12](#) [13](#) [14](#) [15](#) [16](#) [17](#) [18](#) [19](#) [20](#) [21](#) [22](#)
[23](#) [24](#) [25](#)
Gaus, Günter [1](#)
Gauthier, Florence [1](#)
Gearty, Conor [1](#) [2](#)
Geenens, Raf [1](#)
Gehlen, Arnold [1](#)
Gengembre, Gérard [1](#)
Gentile, Giovanni [1](#)
Gilson, Étienne [1](#) [2](#)
Glaudes, Pierre [1](#) [2](#)
Glendon, Mary Ann [1](#) [2](#) [3](#)
Glucksmann, André [1](#) [2](#)
Gouhier, Henri [1](#)
Gramsci, Antonio [1](#)
Grange, Juliette [1](#)
Guattari, Félix [1](#) [2](#)
Guénard, Florent [1](#)
Guilhaumou, Jacques [1](#) [2](#)
Guilhot, Nicolas [1](#) [2](#) [3](#)
Guiraudon, Virginie [1](#)
Guizot, François [1](#) [2](#) [3](#) [4](#) [5](#)
Gündoğdu, Ayten [1](#) [2](#) [3](#) [4](#) [5](#) [6](#) [7](#) [8](#)
Gurvitch, Georges [1](#) [2](#) [3](#)

H

Habermas, Jürgen [1](#) [2](#) [3](#) [4](#) [5](#)
Halévy, Élie [1](#) [2](#) [3](#) [4](#) [5](#)
Hallward, Peter [1](#)
Hart, Herbert [1](#) [2](#) [3](#) [4](#) [5](#) [6](#) [7](#) [8](#)
Hastings, Warren [1](#) [2](#) [3](#) [4](#) [5](#)
Hauriou, Maurice [1](#) [2](#)
Hayek, Friedrich [1](#) [2](#) [3](#) [4](#) [5](#) [6](#) [7](#) [8](#) [9](#) [10](#) [11](#)
Hazareesingh, Sudhir [1](#) [2](#)
Heidegger, Martin [1](#) [2](#)
Henkin, Louis [1](#) [2](#)
Hobbes, Thomas [1](#) [2](#) [3](#) [4](#) [5](#) [6](#)
Holman, Christopher [1](#)
Holmes, Stephen [1](#) [2](#) [3](#)
Hopgood, Stephen [1](#) [2](#) [3](#)
Huet-Brichard, Marie-Catherine [1](#)
Hume, David [1](#)
Hunt, Lynn [1](#)

I

Ignatieff, Michael [1](#)
Ingram, James [1](#) [2](#) [3](#) [4](#) [5](#) [6](#) [7](#) [8](#)
Isaac, Jeffrey [1](#) [2](#) [3](#) [4](#)
Israël, Liora [1](#) [2](#)

J

Jackson, Andrew [1](#)
Jaurès, Jean [1](#) [2](#) [3](#) [4](#) [5](#) [6](#) [7](#) [8](#) [9](#) [10](#) [11](#) [12](#)
Jefferson, Thomas [1](#) [2](#)
Jellinek, Georg [1](#) [2](#) [3](#)
Jouanjan, Olivier [1](#)
Jouin, Céline [1](#) [2](#)
Judt, Tony [1](#) [2](#)

K

Kambouchner, Denis [1](#)
Kant, Emmanuel [1](#) [2](#) [3](#) [4](#) [5](#) [6](#)
Kaplan, Steven [1](#)
Karsenti, Bruno [1](#) [2](#) [3](#)
Kautsky, Karl [1](#)
Kelsen, Hans [1](#) [2](#) [3](#)
Kennedy, David [1](#) [2](#) [3](#) [4](#) [5](#) [6](#)
Kervégan, Jean-François [1](#) [2](#)
Kesby, Alison [1](#) [2](#) [3](#) [4](#)
Khan, Irène [1](#)
Kissinger, Henry [1](#)
Klenner, Hermann [1](#)
Koselleck, Reinhart [1](#)
Koskenniemi, Martti [1](#) [2](#) [3](#) [4](#) [5](#) [6](#) [7](#) [8](#)
Krause, Monica [1](#)
Kristol, Irving [1](#) [2](#) [3](#) [4](#)
Kuklick, Bruce [1](#)
Kymlicka, Will [1](#) [2](#) [3](#) [4](#)

L

Laborde, Cécile [1](#) [2](#) [3](#)
Labriola, Antonio [1](#) [2](#) [3](#)
Lacroix, Justine [1](#) [2](#) [3](#) [4](#)
Laffitte, Pierre [1](#)
Lagrou, Pieter [1](#) [2](#) [3](#) [4](#)
Lakoff, Sanford [1](#) [2](#)
Lamartine, Alphonse de [1](#) [2](#) [3](#)
Lasch, Christopher [1](#) [2](#)
Laval, Christian [1](#) [2](#) [3](#)
Lazare, Bernard [1](#)
Lebrun, Richard [1](#) [2](#) [3](#)
Lefort, Claude [1](#) [2](#) [3](#) [4](#) [5](#) [6](#) [7](#) [8](#) [9](#) [10](#) [11](#) [12](#) [13](#) [14](#) [15](#) [16](#) [17](#) [18](#) [19](#) [20](#) [21](#) [22](#) [23](#)
[24](#) [25](#) [26](#) [27](#) [28](#) [29](#) [30](#) [31](#) [32](#) [33](#) [34](#) [35](#) [36](#) [37](#) [38](#) [39](#) [40](#) [41](#) [42](#) [43](#) [44](#) [45](#) [46](#) [47](#)

[48](#) [49](#) [50](#) [51](#) [52](#) [53](#)

Le Goff, Jean-Pierre [1](#)

Legros, Martin [1](#)

Legros, Robert [1](#)

Lénine, Vladimir Ilitch [1](#) [2](#) [3](#)

Leopold, David [1](#) [2](#) [3](#) [4](#) [5](#) [6](#) [7](#) [8](#) [9](#) [10](#) [11](#) [12](#) [13](#) [14](#)

Leschke, Martin [1](#)

Levet, Bérénice [1](#)

Lévy, Bernard-Henri [1](#)

Lévy-Bruhl, Lucien [1](#)

Lilla, Mark [1](#)

Lochack, Danièle [1](#) [2](#) [3](#) [4](#)

Locke, John [1](#) [2](#) [3](#) [4](#) [5](#)

Louis XIV [1](#) [2](#) [3](#)

Lucas de Leyssac, Claude [1](#)

Lukács, Georg [1](#)

Lukes, Steven [1](#) [2](#) [3](#) [4](#) [5](#) [6](#) [7](#) [8](#)

M

Macherey, Pierre [1](#) [2](#)

MacIntyre, Alasdair [1](#) [2](#) [3](#) [4](#) [5](#) [6](#) [7](#)

Madison, George [1](#)

Mahoney, Jack [1](#)

Maistre, Joseph de [1](#) [2](#) [3](#) [4](#) [5](#) [6](#) [7](#) [8](#) [9](#) [10](#) [11](#) [12](#) [13](#) [14](#) [15](#) [16](#) [17](#) [18](#) [19](#) [20](#) [21](#) [22](#)

[23](#) [24](#) [25](#) [26](#) [27](#) [28](#) [29](#) [30](#) [31](#) [32](#) [33](#) [34](#) [35](#) [36](#) [37](#) [38](#) [39](#) [40](#) [41](#) [42](#) [43](#) [44](#) [45](#) [46](#)

[47](#) [48](#) [49](#) [50](#) [51](#) [52](#) [53](#) [54](#) [55](#) [56](#) [57](#) [58](#) [59](#) [60](#) [61](#) [62](#) [63](#) [64](#) [65](#) [66](#) [67](#) [68](#) [69](#) [70](#)

[71](#) [72](#) [73](#) [74](#) [75](#) [76](#) [77](#) [78](#) [79](#) [80](#) [81](#) [82](#) [83](#) [84](#) [85](#) [86](#) [87](#) [88](#) [89](#) [90](#) [91](#) [92](#) [93](#) [94](#)

[95](#) [96](#) [97](#) [98](#) [99](#) [100](#) [101](#) [102](#) [103](#) [104](#) [105](#) [106](#) [107](#) [108](#) [109](#) [110](#) [111](#) [112](#) [113](#)

[114](#) [115](#) [116](#) [117](#) [118](#)

Malebranche, Nicolas [1](#)

Malhofer, Andrea [1](#)

Manent, Pierre [1](#) [2](#) [3](#) [4](#) [5](#) [6](#) [7](#) [8](#) [9](#) [10](#) [11](#) [12](#) [13](#) [14](#)

Manin, Bernard [1](#)

Maritain, Jacques [1](#) [2](#) [3](#) [4](#)

Martinez, Jenny [1](#)

Marx, Karl [1](#) [2](#) [3](#) [4](#) [5](#) [6](#) [7](#) [8](#) [9](#) [10](#) [11](#) [12](#) [13](#) [14](#) [15](#) [16](#) [17](#) [18](#) [19](#) [20](#) [21](#) [22](#) [23](#) [24](#)
[25](#) [26](#) [27](#) [28](#) [29](#) [30](#) [31](#) [32](#) [33](#) [34](#) [35](#) [36](#) [37](#) [38](#) [39](#) [40](#) [41](#) [42](#) [43](#) [44](#) [45](#) [46](#) [47](#) [48](#)
[49](#) [50](#) [51](#) [52](#) [53](#) [54](#) [55](#) [56](#) [57](#) [58](#) [59](#) [60](#) [61](#) [62](#) [63](#) [64](#) [65](#) [66](#) [67](#) [68](#) [69](#) [70](#) [71](#) [72](#)
[73](#) [74](#) [75](#) [76](#) [77](#) [78](#) [79](#) [80](#) [81](#) [82](#) [83](#) [84](#) [85](#) [86](#) [87](#) [88](#) [89](#) [90](#) [91](#) [92](#) [93](#) [94](#) [95](#) [96](#)
[97](#) [98](#) [99](#) [100](#) [101](#) [102](#) [103](#) [104](#) [105](#) [106](#) [107](#) [108](#) [109](#) [110](#) [111](#) [112](#) [113](#) [114](#)
[115](#) [116](#) [117](#) [118](#) [119](#) [120](#) [121](#) [122](#) [123](#) [124](#) [125](#) [126](#) [127](#) [128](#) [129](#) [130](#) [131](#)
[132](#) [133](#) [134](#) [135](#) [136](#) [137](#) [138](#) [139](#) [140](#) [141](#) [142](#) [143](#) [144](#) [145](#) [146](#) [147](#)

Masseau, Didier [1](#)

Maurras, Charles [1](#) [2](#) [3](#) [4](#) [5](#) [6](#)

Mauss, Marcel [1](#)

Maynor, John [1](#)

Mazzini, Giuseppe [1](#) [2](#)

McCann, Michael [1](#) [2](#) [3](#)

McMahon, Darrin [1](#)

McNay, Lois [1](#) [2](#) [3](#) [4](#) [5](#)

Mehring, Reinhard [1](#)

Meier, Heinrich [1](#) [2](#)

Meter, Helmut [1](#)

Michéa, Jean-Claude [1](#) [2](#) [3](#)

Michelet, Jules [1](#)

Michels, Robert [1](#) [2](#)

Milbank, John [1](#) [2](#) [3](#) [4](#) [5](#) [6](#) [7](#) [8](#) [9](#) [10](#) [11](#) [12](#) [13](#) [14](#) [15](#)

Mill, John Stuart [1](#) [2](#) [3](#) [4](#) [5](#)

Milner, Jean-Claude [1](#) [2](#) [3](#) [4](#) [5](#) [6](#)

Mitterrand, François [1](#)

Montesquieu, Charles-Louis Secondat de [1](#) [2](#) [3](#) [4](#) [5](#) [6](#) [7](#)

Moreno Pestaña, José Luis [1](#)

Mosca, Gaetano [1](#) [2](#)

Mouffe, Chantal [1](#) [2](#)

Moyn, Samuel [1](#) [2](#) [3](#) [4](#) [5](#) [6](#) [7](#) [8](#) [9](#) [10](#) [11](#) [12](#) [13](#) [14](#) [15](#) [16](#) [17](#) [18](#) [19](#) [20](#) [21](#) [22](#) [23](#)
[24](#) [25](#) [26](#) [27](#) [28](#) [29](#) [30](#) [31](#) [32](#)

Muiznieks, Nils [1](#)

Mussolini, Benito [1](#)

N

Napoléon Ier [1](#) [2](#)
Negri, Antonio [1](#) [2](#)
Nicolet, Claude [1](#) [2](#) [3](#) [4](#) [5](#)
Nietzsche, Friedrich [1](#) [2](#) [3](#)
Nixon, Richard [1](#)
Nollez-Goldbach, Raphaëlle [1](#) [2](#) [3](#) [4](#)
Nozick, Robert [1](#) [2](#) [3](#) [4](#)

O

Ockham, Guillaume d' [1](#) [2](#)
Orwell, George [1](#)
Ost, François [1](#) [2](#)
Ottmann, Henning [1](#)

P

Paine, Thomas [1](#) [2](#) [3](#) [4](#) [5](#) [6](#) [7](#) [8](#) [9](#) [10](#) [11](#) [12](#) [13](#)
Paléologue, Théodore [1](#)
Palmier, Jean-Michel [1](#) [2](#)
Pangle, Thomas [1](#)
Pareto, Vilfredo [1](#) [2](#)
Paul (saint) [1](#)
Pendas, Devin [1](#) [2](#)
Pettit, Philip [1](#)
Pies, Ingo [1](#)
Plot, Martin [1](#)
Pocock, John [1](#) [2](#) [3](#) [4](#) [5](#) [6](#)
Poirier, Jean-François [1](#)
Poirier, Nicolas [1](#)
Popper, Karl [1](#) [2](#)
Pranchère, Jean-Yves [1](#) [2](#) [3](#) [4](#) [5](#) [6](#) [7](#)
Pressensé, Francis de [1](#)
Price, Richard [1](#) [2](#) [3](#) [4](#)
Proudhon, Pierre-Joseph [1](#) [2](#)

Q

Quinet, Edgar [1](#) [2](#)

R

Rancière, Jacques [1](#) [2](#) [3](#) [4](#) [5](#) [6](#) [7](#) [8](#) [9](#) [10](#) [11](#) [12](#) [13](#) [14](#) [15](#) [16](#) [17](#) [18](#) [19](#) [20](#) [21](#) [22](#) [23](#)

Rawls, John [1](#) [2](#) [3](#) [4](#) [5](#)

Raynaud, Philippe [1](#) [2](#) [3](#) [4](#) [5](#) [6](#) [7](#) [8](#) [9](#) [10](#) [11](#) [12](#)

Razack, Sherene [1](#)

Reedy, Walter [1](#)

Rehberg, August Wilhelm [1](#) [2](#) [3](#) [4](#) [5](#) [6](#) [7](#) [8](#)

Renan, Ernest [1](#) [2](#) [3](#) [4](#) [5](#)

Renaut, Alain [1](#) [2](#) [3](#) [4](#) [5](#)

Renouvier, Charles [1](#) [2](#)

Revault d'Allones, Myriam [1](#) [2](#)

Rials, Stéphane [1](#)

Robbins, Bruce [1](#) [2](#)

Robelin, Jean [1](#)

Robespierre, Maximilien de [1](#) [2](#) [3](#) [4](#) [5](#) [6](#)

Rockhill, Gabriel [1](#)

Roemer, John [1](#)

Rosanvallon, Pierre [1](#) [2](#) [3](#) [4](#) [5](#) [6](#) [7](#) [8](#)

Rosenblatt, Helen [1](#)

Rosenblum, Nancy [1](#) [2](#)

Rousseau, Jean-Jacques [1](#) [2](#) [3](#) [4](#) [5](#) [6](#) [7](#) [8](#) [9](#) [10](#) [11](#) [12](#) [13](#) [14](#) [15](#) [16](#)

S

Sabine, George H. [1](#)

Sade, Donatien de [1](#)

Saint-Bonnet, François [1](#)

Saint-Just, Louis Antoine de [1](#)

Saint-Simon, Claude-Henri de [1](#) [2](#) [3](#) [4](#) [5](#) [6](#) [7](#) [8](#)

Sandel, Michael [1](#) [2](#) [3](#) [4](#) [5](#) [6](#) [7](#) [8](#) [9](#) [10](#)
Sauvêtre, Pierre [1](#)
Schmitt, Carl [1](#) [2](#) [3](#) [4](#) [5](#) [6](#) [7](#) [8](#) [9](#) [10](#) [11](#) [12](#) [13](#) [14](#) [15](#) [16](#) [17](#) [18](#) [19](#) [20](#) [21](#) [22](#) [23](#)
[24](#) [25](#) [26](#) [27](#) [28](#) [29](#) [30](#) [31](#) [32](#) [33](#) [34](#) [35](#) [36](#) [37](#) [38](#) [39](#) [40](#) [41](#) [42](#) [43](#) [44](#) [45](#) [46](#) [47](#)
[48](#) [49](#) [50](#) [51](#) [52](#) [53](#) [54](#) [55](#) [56](#) [57](#) [58](#) [59](#) [60](#) [61](#) [62](#) [63](#) [64](#) [65](#) [66](#) [67](#) [68](#) [69](#) [70](#) [71](#)
[72](#)
Schofield, Philippe [1](#) [2](#) [3](#) [4](#) [5](#)
Schumpeter, Joseph [1](#) [2](#) [3](#)
Schweitzer, Johann-Baptist von [1](#)
Séglard, Dominique [1](#) [2](#) [3](#) [4](#)
Sen, Amartya [1](#) [2](#) [3](#) [4](#) [5](#) [6](#) [7](#) [8](#)
Siedentop, Larry [1](#) [2](#) [3](#)
Sieyès, Emmanuel-Joseph [1](#) [2](#) [3](#) [4](#) [5](#) [6](#)
Simon-Nahum, Perrine [1](#)
Smith, Adam [1](#)
Soljenitsyne, Alexandre [1](#)
Sosoe, Lukas [1](#) [2](#)
Spinoza, Baruch [1](#)
Staël, Germaine de [1](#) [2](#)
Stanlis, Peter [1](#)
Sternhell, Zeev [1](#) [2](#) [3](#) [4](#) [5](#) [6](#) [7](#)
Storme, Tristan [1](#) [2](#) [3](#)
Strauss, Leo [1](#) [2](#) [3](#) [4](#) [5](#) [6](#) [7](#) [8](#) [9](#) [10](#) [11](#) [12](#)
Sunstein, Cass [1](#)
Supiot, Alain [1](#)

T

Taguieff, Pierre-André [1](#) [2](#)
Taine, Hippolyte [1](#)
Tassin, Étienne [1](#) [2](#) [3](#) [4](#) [5](#) [6](#) [7](#) [8](#) [9](#) [10](#)
Taubes, Jacob [1](#)
Texier, Jacques [1](#) [2](#) [3](#)
Thierry, Patrick [1](#) [2](#) [3](#)
Thiers, Adolphe [1](#)
Thomann, Marcel [1](#)

Tocqueville, Alexis de [1](#) [2](#) [3](#) [4](#) [5](#) [6](#) [7](#) [8](#) [9](#) [10](#) [11](#) [12](#)
Tomasi, John [1](#)
Tosel, André [1](#) [2](#) [3](#) [4](#) [5](#) [6](#)
Traverso, Enzo [1](#) [2](#) [3](#) [4](#) [5](#) [6](#) [7](#) [8](#) [9](#) [10](#)
Troper, Michel [1](#)
Truong, Nicolas [1](#)
Turner, Frank [1](#)
Tusseau, Guillaume [1](#) [2](#) [3](#) [4](#)

V

Van Parijs, Philippe [1](#) [2](#) [3](#)
Villey, Michel [1](#) [2](#) [3](#) [4](#) [5](#) [6](#) [7](#) [8](#) [9](#) [10](#) [11](#) [12](#) [13](#) [14](#) [15](#) [16](#) [17](#)
Vincent, Andrew [1](#) [2](#) [3](#) [4](#)
Voegelin, Eric [1](#)
Volney, Constantin-François [1](#) [2](#)

W

Waldron, Jeremy [1](#) [2](#) [3](#) [4](#) [5](#) [6](#) [7](#) [8](#) [9](#) [10](#) [11](#) [12](#) [13](#) [14](#) [15](#) [16](#) [17](#) [18](#) [19](#) [20](#) [21](#) [22](#)
[23](#) [24](#) [25](#) [26](#) [27](#) [28](#) [29](#) [30](#) [31](#) [32](#)
Watts, Philip [1](#)
Weber, Max [1](#)
Weil, Patrick [1](#) [2](#)
Weitz, Eric [1](#) [2](#) [3](#)
Wellman, Carl [1](#)
Wiesel, Élie [1](#) [2](#)
Wolin, Richard [1](#) [2](#) [3](#)
Wood, Allen [1](#) [2](#) [3](#) [4](#) [5](#) [6](#) [7](#) [8](#)
Wood, Gordon [1](#)
Worms, Frédéric [1](#)

X

Xenos, Nicholas [1](#)

Y

Young, Iris [1](#)

Z

Zivi, Karen [1](#) [2](#) [3](#) [4](#) [5](#)

Zola, Émile [1](#)

Ž

Žižek, Slavoj [1](#) [2](#) [3](#) [4](#)

Dans la même collection
(*derniers titres parus*)

Jean Baubérot et Micheline Milot
Laïcités sans frontières

Antonio A. Casilli
Les Liaisons numériques
Vers une nouvelle sociabilité ?

Pierre Cassou-Noguès
Lire le cerveau
Neuro-science fiction

Cornelius Castoriadis
Histoire et création
Textes philosophiques inédits (1945-1967)
Thucydide, la force et le droit
Ce qui fait la Grèce, 3

Françoise Choay
Le Patrimoine en questions
Anthologie pour un combat

Yves Citton
Pour une écologie de l'attention

Mireille Delmas-Marty
Les Forces imaginantes du droit IV
Vers une communauté de valeurs
Libertés et sûreté dans un monde dangereux

Douwe Draaisma et Jean-Didier Vincent
Quand l'esprit s'égare

Didier Fassin
La Force de l'ordre
Une anthropologie de la police des quartiers
L'Ombre du monde
Une anthropologie de la condition carcérale

Pierre Gibert
L'Inconnue du commencement

Eva Illouz
Pourquoi l'amour fait mal
L'expérience amoureuse dans la modernité

Philippe d'Iribarne
L'Épreuve des différences
L'expérience d'une entreprise mondiale

Les Immigrés de la République
Impasses du multiculturalisme

Vincent Kaufmann
La Faute à Mallarmé
L'aventure de la théorie littéraire

Céline Lafontaine

Le Corps-marché
La marchandisation de la vie humaine à l'ère de la bioéconomie

Bernard Lahire
Monde pluriel
Penser l'unité des sciences sociales

Michel Lallement
L'Âge du faire
Hacking, travail, anarchie

Guillaume le Blanc
Dedans, dehors
La condition d'étranger

Mark Lilla
Le Dieu mort-né
La religion, la politique et l'Occident moderne

Gilles Lipovetsky et Jean Serroy
L'Écran global

Michel Lussault
L'Avènement du monde

Éric Macé
L'Après-patriarcat

Gabriel Martinez-Gros
Brève Histoire des empires
Comment ils surgissent, comment ils s'effondrent

Nadia Marzouki

L'Islam, une religion américaine ?

Abdelwahab Meddeb
Pari de civilisation

Dominique Memmi
La Revanche de la chair
Essai sur les nouveaux supports de l'identité

José Morel Cinq-Mars
Du côté de chez soi
Défendre l'intime, défier la transparence

André Orléan
L'Empire de la valeur

Dominique Pestre
À contre-science
Politiques et savoirs des sociétés contemporaines

Myriam Revault d'Allonnes
La Crise sans fin
Essai sur l'expérience moderne du temps

Paul Ricœur
Écrits et Conférences I
Autour de la psychanalyse
Écrits et Conférences II
Herméneutique
Écrits et Conférences III
Anthropologie philosophique
Être, Essence et Substance chez Platon et Aristote
Cours professé à l'université de Strasbourg en 1953-1954

Olivier Roy
La Sainte Ignorance
Le temps de la religion sans culture

Oliver Sacks
L'Œil de l'esprit
L'Odeur du si bémol
L'univers des hallucinations

Abdelmalek Sayad
L'École et les Enfants de l'immigration
Essais critiques

Alain Touraine
Après la crise
La Fin des sociétés
Nous, sujets humains

Des mêmes auteurs

Justine Lacroix

La Pensée politique contemporaine
(avec Jean-Marc Ferry)
Bruylant, 2000

Michael Walzer
Le pluralisme et l'universel
Michalon, 2001

Communautarisme *versus* libéralisme
Quel modèle d'intégration politique ?
Éditions de l'Université de Bruxelles, 2003

L'Europe en procès
Quel patriotisme au-delà des nationalismes ?
Cerf, 2004

La Pensée française à l'épreuve de l'Europe
Grasset, 2008

Jean-Yves Pranchère

Qu'est-ce que la royauté ?
Vrin, 1992

L'Autorité contre les Lumières
La philosophie de Joseph de Maistre
Droz, 2004

Ce qui rêve en nous le jour
Éditions Derrière la salle de bains, 2011

Louis de Bonald
Réflexions sur l'accord des dogmes de la religion avec la raison
(éd. commentée)
Cerf, 2012

Table des matières

Copyright

Remerciements

Introduction. Des droits de l'homme aux droits humains ?

Déclin ou latence des droits de l'homme au XIX^e siècle et dans l'entre-deux-guerres

Renouveau du discours des droits de l'homme

Droits de l'homme et droits humains : un simple air de famille ?

1. Les critiques des droits de l'homme dans la pensée contemporaine

Les nouvelles critiques des droits de l'homme

La critique antimoderne (1) : droits de l'homme et destruction de l'ordre juste

La critique antimoderne (2) : les droits de l'homme contre la politique

La critique communautaire (1) : la primauté des droits et la « vie bonne »

La critique communautaire (2) : la démocratie contre elle-même

La critique radicale : les droits de l'homme contre l'émancipation

2. Les droits de l'homme contre l'héritage

La cohérence de la pensée de Burke

Les droits de l'homme, un « bréviaire d'anarchie » tyrannique et hypocrite

Droits naturels, droits civils et droits politiques

Entre vertu de prudence et fondation théologique : le droit de la prescription

Ambiguïtés burkéennes : entre « utilitarisme irrationaliste » et « libéralisme conservateur »

3. Les droits de l'homme contre l'utilité sociale

L'utilité collective contre les droits de l'homme : Jeremy Bentham

Les droits de l'homme : un non-sens théorique

Anarchie, tyrannie et égoïsme : Burke et Bentham

L'utilité sociale contre les droits de l'homme : Auguste Comte

De la métaphysique des droits au système social des devoirs

Égalité, liberté et souveraineté

La solidarité sociale contre les droits politiques et sociaux ?

4. Les droits de l'homme contre les droits de Dieu

La radicalisation théologico-politique de la critique burkénne des droits de l'homme

Louis de Bonald : la nécessité sociologique de l'inégalité des droits

Les droits de la société contre les droits de l'homme

L'inégalité essentielle des rapports sociaux

Inégalité instituée, inégalité désinstituée

Joseph de Maistre : l'historicisation providentialiste du droit

Les droits de la souveraineté contre les droits de l'homme

Les droits de la nation contre les droits de l'homme

Les droits de l'Église contre les droits de l'homme

5. Les droits de l'homme contre l'émancipation humaine

La question des droits de l'homme dans la pensée du jeune Marx

La reformulation historiciste de la critique des droits de l'homme

Justice, liberté individuelle et droits de l'homme

6. Les droits de l'homme contre le politique

Le totem démocratique repeint aux couleurs contre-révolutionnaires

La démocratie contre le libéralisme

Le peuple contre l'humanité

Les ambiguïtés de la volonté générale

7. Le « droit d'avoir des droits »

Le paradoxe des droits de l'homme chez Hannah Arendt

Deux interprétations ou deux critiques possibles des droits de l'homme

La reprise des arguments de Burke ?

Les droits de l'homme et la violence souveraine

Trois réponses « arendtiennes » aux critiques des droits de l'homme

Une conception « politique » des droits de l'homme

Conclusion. Pour une conception politique des droits de l'homme

Droits de l'homme et désertion civique

Droits de l'homme et émancipation

Statut et personne

Une « grammaire » sociale et institutionnelle

Un monde commun

Une conception réflexive des droits de l'homme

Index des noms

Dans la même collection

Des mêmes auteurs