

## Les nouvelles revendications des droits dans les démocraties européennes : Lefort, Foucault, Arendt

Marie-Véronique Buntzly

(Ecole Pratique des Hautes Etudes, Paris)

### I. Remises en question de l’universalisme : de la question de l’intérêt à la question de l’identité

#### 1. Universalisme et crise

La démocratie aujourd’hui ne désigne plus seulement un régime où le peuple détient la souveraineté, mais elle a le statut d’une idéalité normative. Elle ne se caractérise pas seulement par un ensemble d’institutions, mais par un ensemble de valeurs que doit porter cette société. L’idée de droits de l’homme universels tels qu’ils ont été définis par la tradition des Lumières en fait partie. Cependant, la définition de ces droits dans l’ensemble européen ne va pas de soi, comme on l’a vu lors de la rédaction d’une Charte des Droits Fondamentaux pour l’Union Européenne. Le contenu même de ces droits ne fait pas l’unanimité parmi les différentes nations. Or, cette reconnaissance même d’une nécessité de ne pouvoir définir une fois pour toutes les droits de l’homme entre en contradiction avec le principe d’une universalité justifiée par l’intangibilité de ces droits. Par ailleurs, la détermination universaliste de ces droits s’articule de plus en plus difficilement à la définition de critères de citoyenneté car le citoyen démocratique, aujourd’hui, est un citoyen pluriel. C’est dans ce contexte que s’élaborent les critiques de l’universalisme des droits de l’homme.

Il faut y ajouter la présence d’une crise à la fois politique, morale et économique. Pour l’analyser, on peut s’appuyer sur la notion telle qu’elle est définie par Arendt de façon précise dans un article sur « La crise de l’éducation », sous cette forme : « Quand dans les questions politiques, la saine raison humaine achoppe et ne permet plus de fournir de réponses, on se trouve confronté à une crise. Car cette sorte de raison n’est que ce sens commun qui nous permet, nous et nos cinq sens individuels, d’être adaptés à un unique monde commun à tous et d’y vivre.»<sup>1</sup> La disparition ou la perte du sens commun est le *signe* de la crise. Le sens commun désigne ici à la fois, comme elle l’écrira plus tard, « le sens qui nous fait former avec les autres une communauté »<sup>2</sup> et ce qu’on appelle en français le bon sens, une certaine capacité à ne pas nier l’évidence ou la réalité. Ce dont nous avons par excellence besoin dans des circonstances de perte du sens commun, c’est de juger : « Une crise nous force à revenir aux questions elles-mêmes et requiert de nous des réponses, nouvelles ou anciennes, mais en tous cas des jugements directs. »<sup>3</sup>

La crise est également une situation où s’éprouve l’expérience de la désolation pour les individus. L’expérience de la désolation, pour Arendt, comprend deux dimensions, le déracinement et la superfluité. « Être déraciné, cela veut dire n’avoir pas de place dans le monde, reconnue et garantie par les autres ; être superflu, cela veut dire n’avoir aucune

---

<sup>1</sup> Hannah Arendt, « La crise de l’éducation », in *La Crise de la culture : huit exercices de pensée politique*, trad. de l’anglais sous la dir. de Patrick Lévy, Paris, Gallimard, 2000, p. 229-230.

<sup>2</sup> Hannah Arendt, « Questions de philosophie morale », in *Responsabilité et jugement*, éd. établie et préfacée par Jerome Kohn ; traduit de l’anglais (États-Unis) par Jean-Luc Fidel, Payot, Paris, 2005, p. 164.

<sup>3</sup> Hannah Arendt, « La crise de l’éducation », *op. cit.*, p. 225.

appartenance au monde. »<sup>4</sup> L'expérience de la superfluité signifie appartenir de fait à une société sans avoir le sentiment de l'appartenance, tandis que le déracinement est le fait de se voir dénier toute place par autrui. Ceci est analysé dans un autre passage des *Origines*, où ces deux phénomènes concernent clairement deux catégories distinctes d'individus : « L'impulsion et, ce qui est plus important, le consentement tacite, donnés à l'apparition de cet état de choses sans précédent [l'existence des camps d'extermination], sont le fruit de ces événements qui, dans une période de désintégration politique, ont soudain privé, contre toute attente, des centaines de milliers d'êtres humains de domicile et de patrie, en ont fait des hors-la-loi et des indésirables, tandis que des millions d'autres êtres humains sont devenus, à cause du chômage, économiquement superflus et socialement onéreux. Cela n'a pu se produire à son tour que parce que les droits de l'homme qui, philosophiquement, n'avaient jamais été établis mais seulement formulés, qui, politiquement, n'avaient jamais été garantis mais seulement proclamés, ont, sous leur forme traditionnelle, perdu toute validité. »<sup>5</sup>

La superfluité, ici, est le produit de la crise économique, tandis que le déracinement semble plutôt le produit d'une crise politique. S'y ajoute une crise morale, puisque les droits de l'homme, censés garantir en théorie les droits de tout être humain quelle que soit sa situation, c'est-à-dire même de ceux qui se retrouvent sans patrie, et qu'ils ont échoué à garantir ces droits. Bien que dans les deux cas il y ait une expérience de la progressive déshumanisation (car l'être humain ne peut se concevoir en dehors de la pluralité), l'expérience de la désolation comme superfluité n'est pas la même que celle de l'absence totale de place dans le monde qu'est le déracinement, expérience qui est celle, par exemple, des juifs dénationalisés dans l'Europe totalitaire. On peut comparer cette situation à celle des « sans-papiers » en Europe aujourd'hui qui, bien que n'ayant pas été au sens strict dénationalisés, par la qualification même de « sans-papier », sont presque effectivement considérés comme des apatrides par la société. L'individu dans la société de masse, au contraire, est encore membre d'une nation, et bien qu'il se caractérise la plupart du temps par une indifférence à l'égard de la chose politique, il garde malgré tout potentiellement un accès à un espace public.

## 2. La question de l'identité

Dans cette situation singulière qu'est la crise, se pose avec une force particulière, pour l'individu comme pour les entités politiques, la question de l'identité. Comme l'écrit Arendt, « la vieille et encombrante question « Qui suis-je ? » (...), en temps de crise, se pose toujours avec une insistance redoublée ». L'atomisation de la société, l'isolement ou la désolation, et enfin la crise, empêchent de comprendre les actions des individus selon le concept d'intérêt. Au contraire, ces trois phénomènes convergent bien plutôt vers la question de l'identité.

Les débats politiques contemporains sont traversés par la question de l'identité individuelle, qu'il s'agisse de l'identité religieuse, culturelle, ethnique, sexuelle, etc. La question des droits des individus est reposée dans cette perspective, en lien avec l'idée qu'un certain nombre de « minorités » font partie de la société et qu'il convient de garantir leurs droits au même titre que les autres. Cette question n'est pas interprétée de la même manière selon les traditions politiques. Aux Etats-Unis, la lutte contre les discriminations dont sont victimes certaines minorités est appelée, par exemple, « *affirmative action* », elle se présente donc comme un mouvement positif pour accorder le social avec les lois en vigueur. En France, au contraire, on parle de « discrimination positive », terme qui est d'emblée ambiguë. Par le choix du terme « discrimination », qui a acquis une connotation péjorative et désigne le

---

<sup>4</sup> Hannah Arendt, *Les Origines du totalitarisme - Eichmann à Jérusalem*, Gallimard, 2006, p. 834.

<sup>5</sup> *Ibidem*, p. 795.

fait de séparer un groupe social des autres en le traitant de façon injuste (contrairement à une égalité formelle), on sous-entend que pour combattre une injustice on en produit une autre.

Enfin, cette question de l’identité est en partie à l’origine d’une certaine critique de l’universalisme des droits de l’homme. La critique marxiste de cet universalisme, dans *La question juive*, était fondée sur l’idée que la prétendue universalité des droits de l’homme reposait en fait sur une conception bourgeoise de la nature humaine. Pour lui, l’homme dont il est question dans la Déclaration n’est pas l’homme universel, c’est le membre de la société bourgeoise, qui privilégie son intérêt privé. Par exemple, il critique l’idée de liberté telle qu’elle est définie dans la Déclaration comme pouvoir de faire tout ce qui ne nuit pas à autrui. Si ce droit se contente de définir le champ de ce que je peux faire sans être nuisible, ce n’est pas un droit qui relie les hommes mais les sépare. De la même façon, la propriété privée revient au droit à pouvoir disposer arbitrairement de sa fortune, et le droit à la sûreté est réductible au concept de police, c’est-à-dire la garantie de la conservation des biens individuels. Tels qu’ils sont définis dans la Déclaration, ces droits renvoient à une image de l’être humain comme étant essentiellement égoïste. Or, pour Marx, un droit a d’abord rapport à l’idée de communauté. La prétendue universalité des droits de l’homme n’est donc pour lui qu’une idéologie qui traduit les intérêts d’une classe dominante, et devient un instrument de pouvoir. On voit que cette critique est fondée sur la catégorie de l’intérêt : si la Déclaration des droits de l’homme n’est en fait que l’expression d’un intérêt particulier, elle ne saurait atteindre sa fonction, qui est de fonder un droit dans l’intérêt général de la communauté.

Cependant, ce type de critique s’efface aujourd’hui au profit d’une dénonciation de l’abstraction propre à l’universalisme. Il ne s’agit plus, selon la critique marxiste, de dénoncer un faux universel qui servirait en fait les intérêts d’une classe, mais de pointer le danger d’une réduction universaliste qui menace d’effacer les différences concrètes entre les individus, de ne pas les respecter, ou de nier le multiculturalisme de la société. La question des droits des individus est reposée dans cette perspective, en lien avec l’idée qu’un certain nombre de « minorités » font partie de la société et qu’il convient de garantir leurs droits au même titre que ceux des autres. C’est pourquoi, par exemple, la question du port du voile à l’école ou dans un lieu public revient si souvent dans les débats politiques européens, mobilisant des arguments aussi divers que ceux du respect de la religion de chacun, de la nécessaire adaptation des principes républicains aux contextes sociaux contemporains, ou au contraire du respect de la laïcité ou du droit des femmes. Dans ce contexte, l’universalité des droits de l’homme est moins critiquée pour son formalisme que pour son hypocrisie : niant en droit les différences entre les individus, on risque, en proclamant l’égalité, d’entériner en fait les inégalités. Enfin, cette universalité est critiquée comme n’étant qu’une forme d’ethnocentrisme : ce qui est soi-disant universel ne serait que l’expression d’une tradition politique particulière.

## II. Démocratie et nouvelles revendications

### 1. Redéfinition de la démocratie

La question du rapport entre définition contemporaine de la démocratie et formulation de droits de l’homme universels est donc à poser au regard des questions politiques concernant l’identité. Or, cette question traverse le champ politique aussi bien au niveau individuel qu’au niveau collectif. Ainsi, les démocraties européennes, aujourd’hui, sont confrontées au besoin de se redéfinir. Elles tentent d’une part de le faire en termes de nation (comme par exemple en France avec le débat sur l’identité nationale) ou de culture, notions qui prennent des sens très différents selon les interlocuteurs du débat politique. Mais elles sont d’autre part confrontées au besoin de se définir en tant que régime politique, en tant que démocraties mêmes. En effet, comme le montrent bien les analyses de Claude Lefort, les

démocraties qui ont été mises en place en Europe après la Seconde Guerre Mondiale se sont en grande partie construites en opposition aux régimes totalitaires, en particulier en contre-modèle vis-à-vis du modèle stalinien. A la chute de ces systèmes, ces démocraties peuvent-elles continuer à se définir selon ce modèle ? Par ailleurs, la chute des totalitarismes n’est pas l’unique événement historique qui donne sa forme particulière aux démocraties contemporaines. Il faut y ajouter, de façon décisive, le lent processus de décolonisation, qui s’est effectué sous des formes très diverses selon les pays concernés. La décolonisation oblige en effet les démocraties occidentales contemporaines à se confronter aux contradictions internes qui les ont travaillé jusque-là : contradiction entre l’affirmation de droits universels de l’être humain et l’institutionnalisation d’une domination inhumaine dans les colonies ; contradiction entre le principe révolutionnaire selon lequel la liberté des peuples se conquiert et les prétentions civilisatrices de l’institution coloniale ; contradiction enfin entre un récit historique où l’Europe serait le berceau des Lumières et de l’humanisme, et la réalité de l’impérialisme. Il ne s’agit pas simplement de dire que ces régimes étaient simplement hypocrites et ne s’embarrassaient pas en ce qui concerne la politique extérieure des principes valant pour la politique intérieure. Il ne s’agit pas non plus d’un simple décalage entre l’idéalisme des principes et la réalité des pratiques. La contradiction est au cœur de la construction politique. En insistant, après la Seconde Guerre Mondiale, sur l’opposition entre démocratie et totalitarisme, les démocraties occidentales contemporaines ont fait l’impasse sur la façon dont elles se sont construites : après la décolonisation, elles sont confrontées à une nécessité de réviser le récit de leur histoire qui s’était jusqu’ici mis en place.

Comment cette définition du régime démocratique se recompose-t-elle ? On peut l’analyser en s’appuyant sur la conception de la démocratie que développe Claude Lefort dans *L’invention démocratique* et dans les *Essais sur le politique*. Dans ces deux livres, il tente de définir ce qu’est en propre la démocratie moderne. Pour lui, la démocratie a d’abord ceci de singulier qu’elle instaure, contrairement à l’incorporation du pouvoir dans la monarchie, un lieu inassignable au pouvoir : « Le lieu du pouvoir devient un *lieu vide*. (...) L’essentiel est qu’il interdit aux gouvernants de s’approprier, de s’incorporer le pouvoir. (...) Vide, inoccupable – tel qu’aucun individu ni aucun groupe ne peut lui être consubstantiel -, le lieu du pouvoir s’avère infigurable. »<sup>6</sup> D’autre part, ce ne sont pas les mêmes individus qui peuvent s’affirmer comme source du pouvoir, du savoir et de la loi : « le phénomène de désincorporation dont nous parlions s’accompagne d’une désintrinsication entre la sphère du pouvoir, la sphère de la loi et la sphère de la connaissance. »<sup>7</sup> Claude Lefort ne se contente pas de réaffirmer de cette manière le principe de la séparation des pouvoirs. L’idée d’une désintrinsication de ces trois sphères implique qu’on ne peut les dériver d’une même source transcendante ou absolue. Le droit et le savoir acquièrent par là une autonomie radicale : « L’essentiel, à mes yeux, est que la démocratie s’institue et se maintient dans la *dissolution des repères de la certitude*. Elle inaugure une histoire dans laquelle les hommes font l’épreuve d’une indétermination dernière, quant au fondement du Pouvoir, de la Loi et du Savoir. »<sup>8</sup> Sur ce point, il rejoint Arendt qui affirme que l’un des problèmes majeurs des révolutions modernes est de constituer un corps politique stable malgré l’absence d’une instance qui détiendrait une autorité absolue (la religion ou la tradition, par exemple). Les corps politiques modernes sont instables car ils sont le résultat d’un manque d’autorité (« lack of authority »<sup>9</sup>), à cause, entre autres, de la sécularisation. Fonder l’autorité sans s’appuyer sur la volonté d’un monarque et l’absolu de la transcendance divine, telle est la tâche que se sont donnés les révolutionnaires. Selon Arendt, la révolution américaine et la révolution française ne

<sup>6</sup> Claude Lefort « La question de la démocratie », in *Essais sur le politique*, Paris, Editions du Seuil, 1986, p. 28.

<sup>7</sup> *Ibidem*.

<sup>8</sup> *Ibid.*, p. 30.

<sup>9</sup> Hannah Arendt, *On Revolution*, Penguin Books, New York, 2006, p. 151.

proposent pas les mêmes solutions à ce problème. Arendt sous-entend que la solution de Sieyès, à savoir instituer la volonté de la nation comme source du pouvoir et des lois, volonté qui est elle-même au-dessus de tout gouvernement ou de toutes lois, commet l’erreur fondamentale de ne pas distinguer le pouvoir de l’autorité. Par ailleurs, la volonté d’une nation est la volonté d’une multitude, et la volonté d’une multitude change constamment. Fonder un corps politique sur ce principe équivaut donc à se destiner à l’instabilité. Selon Arendt, la solution de Sieyès remplace la monarchie par la tyrannie de la majorité : les décisions de majorité se transforment en tyrannie de la majorité quand celle-ci entend liquider politiquement la minorité. Ceci s’oppose au souci des Pères Fondateurs américains de protéger les minorités dans une république. Au contraire, pour Lefort, dans la démocratie moderne, le conflit social est légitimé sous toutes ses formes, au moins en droit. Ceci parce que les fondements de l’ordre social et de l’ordre politique ne sont jamais déterminés une fois pour toutes. C’est uniquement dans une situation de crise, « [q]uand l’insécurité des individus s’accroît, en conséquence d’une crise économique, ou des ravages d’une guerre, quand le conflit entre les classes et les groupes s’exaspère et ne trouve plus sa résolution symbolique dans la sphère politique, quand le pouvoir paraît déchoir au niveau du réel, en vient à apparaître comme quelque chose de particulier au service des intérêts et des appétits de vulgaires ambitieux, bref se montre *dans* la société et que du même coup celle-ci se fait voir comme *morcelée* », c’est seulement alors que « se développe le fantasme du peuple-un, la quête d’une identité substantielle, d’un corps social soudé à sa tête, d’un pouvoir incarnateur, d’un Etat délivré de la division. »<sup>10</sup>

## 2. La démocratie comme régime de crises

Claude Lefort met donc l’accent sur l’indétermination du pouvoir et l’incertitude caractéristiques de la démocratie moderne, et la sorte d’inquiétude fondamentale qui en est la conséquence. Un régime qui veut préserver la liberté politique est un régime qui accepte l’idée d’indétermination, contrairement aux régimes totalitaires, par exemple, qui ont pour but d’abolir toute spontanéité. Cependant, cette indétermination même a cette conséquence que le régime fondé sur le principe de la liberté se voue en même temps à une sorte d’instabilité permanente. Le tragique de la politique moderne, en quelque sorte, est de chercher à fonder des régimes qui soient à la fois légitimes et durables, ce qui paraît être un problème insoluble. Cette méfiance et cette désillusion à l’égard de la démocratie se retrouve dans l’opinion assez répandue aujourd’hui selon laquelle la démocratie est à la fois le moins pire des régimes mais aussi le moins viable. En filiation avec la problématique classique concernant la recherche du meilleur régime, on considère que le régime démocratique est en droit le meilleur parce qu’il préserve l’idée de liberté et ne se conçoit pas sans l’affirmation du droit. Cependant, nous l’avons dit en introduction, la démocratie est non seulement considérée comme un régime politique, mais a également le statut d’idéalité normative. Il ne s’agit plus seulement d’institutions mais d’un ensemble de valeurs (comme celles des droits de l’homme), qui devient la référence commune de projets politiques très différents. Paradoxalement, ceci a pour conséquence que tout régime politique particulier en appelant à la démocratie *paraît inférieur au modèle* qu’il est censé représenter. En ce sens, l’idée démocratique est comprise comme idéal, au sens kantien de l’Idée, un concept auquel il ne correspond aucune intuition. Elle apparaît alors facilement comme une « idée » pure d’idéaliste, sympathique de loin mais irréalisable. Les citoyens et citoyennes d’une démocratie sont attachés au départ à l’idée même de démocratie, avec tout ce qu’elle promet de bonheur individuel ou de respect de la personne juridique. Cependant, la démocratie est un régime du conflit produit par la

---

<sup>10</sup> Claude Lefort, « La question de la démocratie », *op. cit.*, p. 31.

multiplicité des individualités que ce régime respecte en droit. Or, lorsque ces tensions internes deviennent explosives, c'est-à-dire menacent l'existence même du corps politique en tant que corps durable et solide, il semble pour le citoyen démocratique que le régime sous lequel il vit non seulement ne tient pas ses promesses les plus hautes, mais surtout ne tient pas l'engagement minimal de constituer un corps politique viable. Le plus légitime des régimes devient en quelque sorte le moins légitime puisqu'il ne garantit pas le minimum qu'est censé garantir tout régime politique, à savoir la cohésion.

Dans un tel contexte, il n'est pas surprenant, par exemple, que le souci de la sécurité devienne un thème central du débat politique. Puisque la cohésion n'est plus garantie, il est toujours possible que la société se transforme en une sorte d'état de nature, se désintègre, et pour se protéger de ce risque le citoyen réclame à son gouvernement non pas plus de démocratie ou une meilleure démocratie, mais simplement l'exigence minimale de sécurité. L'essence même de la démocratie comme régime avant tout de droits en est par là vidée de son sens, et la dichotomie entre représentants et représentés devient très clairement un rapport entre gouvernants et gouvernés. D'un côté, la défiance même des représentants envers les représentés se traduit par une volonté d'homogénéiser les citoyens, ce qui rend en fait les tensions internes plus explosives. De l'autre, l'exigence de garantie de la sécurité privée (qui est en réalité une demande de *sentiment* de sécurité) se fait entendre avec toujours plus de force. Réclamer plus de sécurité dans un régime démocratique n'est pas simplement la manifestation d'une dépolitisation, un repli sur l'intérêt privé, mais c'est aussi l'affirmation implicite que le corps politique est en voie de désintégration. Cependant, la demande de sentiment de sécurité formulée envers les représentants réclame quelque chose que les représentants ne peuvent pas donner car c'est en réalité un désir de refondation du corps politique, qui n'est pas d'abord un lien entre représentants et représentés mais entre chaque individu. En d'autres termes, cette exigence n'est qu'un signe de plus de l'existence d'une crise. Mais si l'on prend au sérieux les analyses d'Arendt et celles de Lefort, force est de constater que la démocratie est nécessairement un régime de crises, du fait de son inachèvement et de son indétermination propres.

### ***3. Les nouvelles luttes démocratiques***

C'est pourquoi les citoyens des démocraties investissent constamment de nouvelles manières de revendiquer des droits, et en retour la philosophie politique se doit d'interpréter de façon nouvelle ces luttes. C'est ce que tente de faire Claude Lefort lorsqu'il insiste sur la différence entre les luttes fondées sur l'intérêt et visant le renversement d'un pouvoir, et les luttes démocratiques modernes : « Si nous cherchons à concevoir un nouveau rapport au politique, nous devons commencer par reconnaître qu'il s'ébauche sous nos yeux. Aussi bien, la première tâche n'est-elle pas d'inventer ; elle est d'interpréter (...). Qu'y a-t-il de neuf dans le caractère et le style de ces revendications ? En premier lieu, elles ne font pas attendre une solution globale des conflits par la conquête ou la destruction du pouvoir en place. Leur objectif dernier n'est pas ce fameux renversement qui mettrait les dominés en position de dominants et préparait la dissolution de l'Etat. »<sup>11</sup> Par ailleurs, ces luttes sont celles de minorités ou de catégories particulières de la population, qui « peuvent découvrir leur identité propre, qu'elle soit d'ordre ethnique ou bien fondée sur une affinité de moeurs ou sur une similitude de condition, ou bien elles peuvent se constituer en fonction d'un projet de portée générale. »<sup>12</sup> Ces luttes ne parviennent pas toujours à se mettre d'accord sur des revendications communes, mais « en dépit de [leur] variété, les initiatives des minorités s'apparentent en ceci qu'elles combinent, d'une manière qui semble paradoxale, l'idée d'une

---

<sup>11</sup> Claude Lefort, *L'Invention démocratique. Les limites de la domination totalitaire*, Paris, Fayard, 1994, p. 71.

<sup>12</sup> *Ibidem*, p. 74.

légitimité et la représentation d'une particularité. »<sup>13</sup> Cette description me paraît tout à fait juste, mais son interprétation par Lefort, en revanche, me semble limitée. En effet, il ne comprend ces revendications que comme fondées sur l'idée de droit, elles « s'enracinent dans la conscience du droit. »<sup>14</sup> Pour Lefort, c'est parce que la démocratie moderne a donné son autonomie au droit vis-à-vis du pouvoir et du savoir que de telles luttes peuvent exister. C'est la catégorie du droit, opposée à celle de l'intérêt, qui a une efficacité symbolique traversant le corps social. En d'autres termes, pour lui, ces luttes traduisent le fait que les individus possèdent partout un certain sentiment de la justice ou de l'injustice, et qu'ils se sentent donc légitimes à remettre en cause les lois établies. Cette « idée neuve de ce qui est socialement légitime » possède une telle force « qu'elle donne parfois à la protestation un caractère proche de l'insoumission. »<sup>15</sup> Cependant, une telle interprétation méconnaît une caractéristique essentielle de ces luttes, à savoir qu'elles se satisfont rarement d'une simple correction des lois en vigueur. Elles ne disparaissent pas une fois que les lois ont été changées. Elles peuvent perdre de leur élan pour un temps, mais se reconfigurer par la suite. Pour ne prendre qu'un exemple, les associations qui luttent contre les discriminations envers les homosexuels n'ont pas disparu après la suppression par François Mitterrand, en 1982, du délit d'homosexualité. Par ailleurs, Claude Lefort ignore la dimension subjective qui s'est introduite en politique à travers ces luttes.

On trouve une meilleure interprétation de ces luttes actuelles dans les cours de Foucault concernant le rapport entre le sujet et le pouvoir. Selon lui, en effet, il existe trois types de luttes politiques : les luttes contre la domination, contre l'exploitation, et contre l'assujettissement, c'est-à-dire le contrôle du sujet et son assignation à une identité : « aujourd'hui, c'est la lutte contre les formes d'assujettissement – contre la soumission de la subjectivité – qui prévaut de plus en plus, même si les luttes contre la domination et l'exploitation n'ont pas disparu, bien au contraire. »<sup>16</sup> Que signifie exactement lutter contre la soumission de la subjectivité ? C'est d'abord combattre une certaine forme de pouvoir, une nouvelle forme politique développée depuis le XVI<sup>e</sup> siècle, celle de l'Etat occidental moderne. Selon Foucault, cette forme de pouvoir met en œuvre à la fois des techniques totalisatrices de contrôle des populations, et des techniques d'individualisation. Tirant en partie son origine de l'art pastoral de gouverner, il s'agit d'un pouvoir « qui s'exerce sur la vie quotidienne immédiate, qui classe les individus en catégories, les désigne par leur individualité propre, les attache à leur identité, leur impose une loi de vérité qu'il leur faut reconnaître et que les autres doivent reconnaître en eux. »<sup>17</sup> Combattre une telle forme de pouvoir signifie donc à la fois lutter contre des savoirs qui prétendraient délivrer une vérité sur les individus, mais également s'opposer aux mécanismes d'isolement qui découlent de ce pouvoir. En effet, les techniques d'individualisation ne se contentent pas d'imposer une certaine connaissance prédéterminée de soi-même aux individus, elles coupent dans le même mouvement les individus les uns des autres. On voit ici que, de la même façon qu'Arendt pense toujours en même temps la massification de la société et son atomisation, Foucault montre que le pouvoir moderne est toujours à la fois totalisant et atomisant. C'est contre ce double mouvement que s'érigent les luttes contemporaines : « toutes les luttes actuelles tournent autour de la même question : qui sommes-nous ? Elles sont un refus de ces abstractions, un refus de la violence exercée par l'Etat économique et idéologique qui ignore ce que nous sommes individuellement, et aussi un refus de l'inquisition scientifique ou administrative qui détermine notre identité. »<sup>18</sup>

---

<sup>13</sup> *Ibid.*

<sup>14</sup> *Ibid.*, p. 73.

<sup>15</sup> *Ibid.*, p. 72.

<sup>16</sup> Michel Foucault, « Le sujet et le pouvoir », in *Dits et Ecrits II, 1976-1988*, Paris, Gallimard, 2001, p. 1047.

<sup>17</sup> *Ibidem*, p. 1046.

<sup>18</sup> *Ibid.*

On peut comprendre ainsi les critiques de l'universalisme comme visant une nouvelle pratique démocratique qui prendrait mieux en compte la subjectivité, et qui s'effectuerait de manière horizontale, en s'adressant non seulement à l'Etat mais aussi directement à la conscience des autres citoyens. En ce sens, revendiquer plus de démocratie ne revient pas nécessairement à revendiquer plus de droits, mais un droit au symbolique, c'est-à-dire un refus de l'assignation à des identités prédéterminées par un pouvoir.

### III. Fragmentation de la démocratie ?

Ces revendications tendent-elles à fragmenter l'espace commun de la démocratie ? En m'appuyant sur les analyses du rapport entre action politique, jugement et pluralité chez Arendt, j'aimerais montrer enfin que ces nouvelles luttes politiques ne visent pas à morceler l'espace social, mais sont au contraire des tentatives pour reformer du lien social. En effet, on l'a vu, la fragmentation de l'espace démocratique est reconnue aujourd'hui comme étant consubstantielle à l'idée démocratique même. La démocratie est un régime du conflit assumé entre les différents points de vue des citoyens. Dans cette perspective, ce n'est pas la revendication pluraliste des droits qui met en cause la cohésion sociale, mais plutôt l'assignation à une identité collective dans laquelle certains membres de la société ne se retrouvent pas.

#### 1. Le problème de l'action collective

On comprend traditionnellement une lutte politique comme relevant de l'action collective. Pour Arendt également, une lutte politique semble nécessairement signifier un ensemble d'actions avec d'autres, puisque la politique est le lieu même de la pluralité. Cependant, dans le contexte que nous avons analysé, se pose un problème précis : dans la mesure où ces luttes naissent d'une situation de crise où, la société dans son ensemble s'atomisant, l'individu est violemment renvoyé à lui-même et à une identité préétablie, comment peut-il parvenir à l'action politique ? Celle-ci doit nécessairement s'appuyer sur une impulsion intérieure par laquelle il puisse sortir de cet isolement. Il s'agit à la fois de renouer un lien avec soi-même et un lien avec les autres. La réponse que nous propose Hannah Arendt serait la suivante : pour sortir de la crise, il faut juger. Selon elle, le jugement est la capacité individuelle à comprendre des phénomènes nouveaux, sans appliquer des catégories préconçues et ce sans disposer de l'ensemble des règles traditionnelles qui donnent habituellement du sens aux événements. Cette faculté, placée entre la pensée et l'action, permet à la fois de se considérer comme un être capable de mesurer la valeur des actions et des expériences, et de retrouver un certain sens commun : « le jugement fait que je me sens chez moi dans le monde des phénomènes, donc dans le monde dans lequel je vis. »<sup>19</sup> L'impulsion intérieure qui nous permettrait de sortir de l'isolement ne peut être ni purement réflexive, ni purement affective. Dans les deux cas, l'individu court le risque de se replier sur lui-même. La douleur, par exemple, ne peut pas être une inspiration à agir, parce qu'elle empêche l'individu de sortir de son isolement en le renforçant : « La douleur, en tant que principe politique, surtout la « violent death » ! chez Hobbes, n'est qu'impotence, l'impuissance de celui qui, à cause de la douleur – ou de la peur qu'elle inspire -, est totalement renvoyé à lui-même. »<sup>20</sup> Le principe politique qui s'appuie sur l'expérience de la douleur pour inspirer des actions n'est autre que la compassion. Elle est étudiée chez

---

<sup>19</sup> Hannah Arendt, *Journal de pensée : 1950-1973*, édité par Ursula Ludz et Ingeborg Nordmann en collaboration avec le Hannah-Arendt-Institut, Dresde ; trad. de l'allemand et de l'anglais par Sylvie Courtine-Denamy, Paris, Edition du Seuil, 2005, p. 948.

<sup>20</sup> *Ibidem*, p. 701.

Rousseau comme principe censé servir de fondement à la fois de la politique et de la morale. Chez Rousseau, en effet, c'est la pitié, c'est-à-dire notre capacité à être touché par la souffrance d'autrui, qui explique à la fois la sociabilité et la possibilité pour l'homme de la vertu : « avec toute leur morale, les hommes n'eussent jamais été que des monstres, si la Nature ne leur eût donné la pitié à l'appui de la raison : (...) de cette seule qualité découlent toutes les vertus sociales. »<sup>21</sup> La pitié est ce sentiment naturel qui nous mène à l'identification avec la souffrance d'autrui. Ce sentiment naturel est opposé aux sentiments que nous développons en société, une fois celle-ci établie, et à la raison en tant qu'elle donne naissance à l'amour de soi : « C'est la raison qui engendre l'amour-propre ; et c'est la réflexion qui le fortifie ; c'est elle qui replie l'homme sur lui-même. »<sup>22</sup> Or, comme le montre Arendt dans *l'Essai sur la révolution* à propos de la Révolution Française, le problème majeur que constitue l'élévation de la compassion au rang de principe politique est qu'il induit une homogénéisation des individus. En effet, puisque tous ceux qui souffrent de la misère, d'un certain point de vue, en souffrent de la même façon, cela induit une tendance à vouloir considérer le peuple comme une entité homogène, sur le modèle d'un individu. Ce principe politique d'action, bien qu'animé en quelque sorte de bonnes intentions, aboutit donc à la négation de la pluralité, sans laquelle, selon Arendt, il ne peut y avoir de réelle liberté. Par ailleurs, si la compassion échoue à devenir un principe positif d'action, c'est que la pitié repose sur un sens interne, la douleur, et, même lorsqu'il est en quelque sorte tourné vers autrui, il n'est jamais orienté vers le monde extérieur. Lorsque je compatis, je m'identifie à autrui, mais sur le mode du négatif : je ne construis pas avec lui un monde.

L'exemple de la compassion met en lumière un paradoxe : si l'on cherche un principe qui inspire l'action libre, donc qui rassemble les hommes, on cherche spontanément quelque chose de commun qui pourrait les réunir. Le mouvement naturel de la pensée est de chercher un point commun entre tous les hommes qui pourrait servir de socle à l'action. Mais de cette manière on en arrive nécessairement à déterminer ce que seraient les propriétés essentielles et universelles de l'homme. Or, selon Arendt, l'homme universel est une dangereuse abstraction qui détruit la particularité de chacun, car considérer l'humanité selon la catégorie de l'universel, et non de la pluralité de chacun équivaut en quelque sorte à détruire l'idée même d'humanité. Le paradoxe est donc le suivant : lorsqu'on cherche un principe d'action politique on en vient à chercher un principe universel d'action, et ce faisant on manque nécessairement son but. Le problème d'Arendt est donc de trouver un principe qui puisse rassembler sans détruire la particularité. Pour ce faire, pour discriminer entre les principes ceux qui rassemblent et ceux qui ne permettent pas de mettre en place un monde commun, il est nécessaire d'en appeler à une faculté humaine qui serait capable de lier l'universel et le particulier, d'où l'analyse par Arendt de la faculté de juger, faculté mentale éminemment *politique*. Le jugement, en tant qu'il est fondé sur le goût, est une forme de spontanéité intérieure. Or, comme le relève Arendt à partir de la première partie de la *Critique de la faculté de juger de Kant*, le goût est d'emblée relation à autrui, car le plaisir ou le déplaisir sont des choses que nous avons besoin de communiquer. Pour communiquer nos jugements, nous avons besoin de l'imagination, qui fournit des exemples et des modèles. Le jugement, issu de la pensée et soutenu par l'imagination, est donc un moyen pour l'individu à la fois de se constituer en sujet de ses goûts, donc en sujet libre, et d'amorcer un mouvement vers les autres de par la pluralité qu'il implique nécessairement.

## **2. Les revendications de droits comme luttés contre la négation du jugement**

---

<sup>21</sup> Jean-Jacques Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, Paris, Flammarion, 2008, p. 97.

<sup>22</sup> *Ibidem*, p. 97.

C'est pourquoi, en continuité avec ces analyses, nous pouvons dire que les luttes politiques contemporaines sont à la fois des luttes contre la négation de la faculté de juger et des luttes qui ont besoin du jugement pour inspirer l'action. Le jugement ne fournit pas des objectifs rationnels que l'on devrait suivre pour agir, il permet de donner du sens à la lutte. On le voyait déjà lorsqu'Arendt qualifiait ainsi la compréhension : « Bien qu'elle ne puisse jamais guider directement la lutte ou fournir des objectifs qui, autrement, feraient défaut, elle seule est en mesure de donner un sens au combat et de permettre l'émergence d'une inventivité nouvelle de l'esprit et du cœur humains qui ne pourra sans doute trouver à s'exprimer qu'une fois la bataille gagnée. »<sup>23</sup> D'une certaine manière, les deux combats ne font qu'un : lutter contre l'assignation à une identité unique, contre l'homogénéisation de la pluralité en nous, peut se faire en montrant qu'on est capable de juger par soi-même.

De ce fait, la lutte contre l'assujettissement est en même temps un processus de construction de soi. On est nécessairement dans une configuration où le privé et le public, le politique et le moral, la pensée et l'action sont liés. Singulièrement, on retrouve une idée semblable dans les conférences de Foucault qui portent sur l'article de Kant « Qu'est-ce que l'Aufklärung ? ». Dans ce texte, Kant définit les Lumières comme « *la sortie de l'homme hors de l'état de tutelle dont il est lui-même responsable (...) Sapere aude ! Aie le courage de te servir de ton propre entendement ! Voilà la devise des Lumières.* »<sup>24</sup> Foucault interprète cet article comme la tentative par Kant de définir une certaine attitude critique vis-à-vis de l'autorité. Cette attitude critique n'est pas simplement une démarche visant à nous déprendre des illusions de la raison, elle ne se confond pas avec la critique au sens épistémologique du terme. Il s'agit ici d'une démarche éthique, d'une manière de penser, de dire et d'agir, « à la fois attitude morale et politique. »<sup>25</sup> L'attitude de l'Aufklärung n'est donc pas seulement une exigence de rationalité : « il semble (...) qu'elle soit sous-tendue par une sorte d'impératif plus général – plus général encore que celui d'écarter les erreurs. Il y a quelque chose dans la critique qui s'apparente à la vertu. »<sup>26</sup> L'appel kantien au courage de penser par soi-même définit une attitude, selon Foucault, dirigée contre l'art de gouverner qui s'est développé au XVe et au XVIe siècle. La question « comment gouverner ? » se pose à cette époque de manière insistante, mais parallèlement se pose pour les individus la question « comment ne pas être gouverné ? », c'est-à-dire « comment ne pas être gouverné comme cela, par cela, au nom de ces principes-ci, en vue de tels objectifs et par le moyen de tels procédés, pas comme ça, pas pour ça, pas par eux. »<sup>27</sup> Ainsi, à l'assujettissement de l'individu par l'art libéral de gouverner répond une attitude de « désassujettissement »<sup>28</sup> de la part des individus. Selon Foucault, donc, la critique telle qu'elle est décrite par Kant « c'est le mouvement par lequel le sujet se donne le droit d'interroger la vérité sur ses effets de pouvoir et le pouvoir sur ses discours de vérité ; eh bien ! la critique, cela sera l'art de l'inservitude volontaire, celui de l'indocilité réfléchie. »<sup>29</sup> Parler ainsi de la façon dont la liberté des individus s'oppose aux contraintes du pouvoir semble désigner une attitude qui est à la fois une résistance aux discours préétablis de vérité par la réflexion mais qui se traduit également dans un *ethos* particulier, une manière de parler et d'agir. C'est pourquoi, à mon avis, l'attitude critique dont

---

<sup>23</sup> Hannah Arendt, « Compréhension et politique », in *La nature du totalitarisme*, trad. de l'anglais et préf. par Michelle-Irène B. de Launay, Payot, Paris, 1990, p. 42-43.

<sup>24</sup> Immanuel Kant, *Vers la paix perpétuelle, Que signifie s'orienter dans la pensée ?, Qu'est-ce que les Lumières ? et autres textes*, Paris, Flammarion, 1991, p. 43.

<sup>25</sup> Michel Foucault, « Qu'est-ce que la critique ? Critique et *Aufklärung* », *Bulletin de la Société Française de Philosophie*, 84ème année, n°2, Avril-Juin 1990, p. 38.

<sup>26</sup> *Ibidem*, p. 36.

<sup>27</sup> *Ibid.*, p. 38.

<sup>28</sup> *Ibid.*, p. 39.

<sup>29</sup> *Ibid.*

Foucault perçoit la formulation dans ce texte de Kant correspond sensiblement à ce qu’Arendt appelle l’exercice du jugement.

On le voit aussi dans la suite du texte de Foucault, lorsqu’il pose la question de ce que nous pouvons faire aujourd’hui d’une telle attitude, ainsi que dans une autre conférence qu’il a consacrée à l’Aufklärung. Faire de l’Aufklärung une question centrale de la philosophie peut selon lui nous mener à engager une démarche historico-philosophique sur notre présent : « Ce ne sont pas les restes de l’Aufklärung qu’il s’agit de préserver ; c’est la question même de cet événement et de son sens (la question de l’historicité de la pensée de l’universel) qu’il faut maintenir présent et garder à l’esprit comme ce qui doit être pensé. »<sup>30</sup> En d’autres termes, il semble que Foucault puise dans le texte de Kant des éléments permettant de définir une tâche pour la philosophie politique contemporaine, celle de comprendre notre présent à la fois dans ce qu’il a de singulier et en même temps dans son historicité fondamentale. Si on veut tenter de comprendre le jeu du pouvoir et de la liberté dans notre présent, nous devons nécessairement poser cette question : « qu’est-ce donc que je suis, moi qui appartiens à cette humanité, peut-être à cette frange, à ce moment, à cet instant d’humanité qui est assujéti au pouvoir de la vérité en général et des vérités en particulier ? »<sup>31</sup> Il s’agit de penser le présent comme étant le produit contingent du passé : les systèmes de savoir-pouvoir qui émergent « sont en quelque sorte des singularités pures, ni incarnation d’une essence, ni individualisation d’une espèce. »<sup>32</sup> En termes arendtiens, on dirait ici que notre présent est un événement, qu’il convient pour le comprendre de juger en tant qu’événement dans toute sa contingence et non selon une certaine idée de la nécessité (par exemple, l’idée de progrès). Penser les systèmes de pouvoir en termes de contingence et non de nécessité permet, selon Foucault, d’en penser par ailleurs la réversibilité, le renversement. Les interpréter ainsi n’est donc pas une démarche neutre ou scientifique, mais participe de cette attitude critique qu’il nomme l’inservitude volontaire. Juger notre présent comme un événement et non comme le résultat nécessaire d’un processus antérieur se fonde sur la volonté de comprendre et de résister aux systèmes de pouvoir qui se sont formés, et que nous pouvons juger inacceptables. Cette démarche naît « de la décision justement de n’être pas gouverné. »<sup>33</sup>

On peut donc comprendre ce que Foucault nomme les luttes contre soumission de la subjectivité comme des luttes où, en termes arendtiens, intervient l’exercice du jugement. C’est pourquoi on ne peut nommer les luttes politiques contemporaines comme étant d’abord des luttes pour la *reconnaissance d’une identité* mais au contraire comme des luttes *contre l’identification*, c’est-à-dire contre l’imposition d’une identité par un pouvoir. Il s’agit pour l’individu de revendiquer un droit à juger soi-même de ses expériences et du rapport qu’elles entretiennent avec les versions préétablies de leur sens. On ne répond pas par là d’abord à la question « Qui suis-je ? », mais plutôt à la question « Quel sens ont mes expériences et mes actions ? ». L’individu combat de cette manière contre un danger qui est double : qu’autrui prétende pouvoir être à sa place ; qu’autrui prétende, du fait qu’il n’est pas à sa place, que la compréhension ou la communication sont impossibles. C’est pourquoi ici l’intervention de l’imagination est capitale. Elle permet en effet, pour Arendt, d’établir la juste distance entre moi et les autres : « l’expérience directe institue un contact trop étroit et la connaissance pure, des obstacles artificiels. »<sup>34</sup> Il s’agit d’éviter, grâce à l’imagination, d’un côté l’excès de raison et de l’autre l’excès de sentiment. L’excès de sentiment, comme dans l’exemple de la compassion, peut être destructeur de l’objet même du sentiment. L’excès de raison aboutit à

<sup>30</sup> Michel Foucault, « *Qu’est-ce que l’Aufklärung ?* », in *Dits et écrits II*, 1976-1988, éd. établie sous la dir. de Daniel Defert et François Ewald ; avec la collab. de Jacques Lagrange, Paris, Gallimard, 2001, p. 1506.

<sup>31</sup> Michel Foucault, « *Qu’est-ce que la critique ? Critique et Aufklärung* », art. cité, p. 46.

<sup>32</sup> *Ibidem*, p. 50.

<sup>33</sup> *Ibidem*, p. 53.

<sup>34</sup> Hannah Arendt, « *Compréhension et politique* », *op. cit.*, p. 60.

l'indifférence : la distance créée devient infranchissable. L'imagination, parce qu'elle est au fondement de notre capacité à nous représenter ce qui est absent, ce qui ne demeure que dans le souvenir ou ce qui est pur pensé, par sa capacité également à fournir des schèmes intermédiaires entre les concepts et les intuitions, est nécessaire au jugement : « sans elle, aucune alternative ne se présenterait. Elle re-présente ce qui précisément ne se présente pas, à savoir les exemples et les modèles. Sans imagination le jugement est aveugle, sans jugement l'imagination est vide. »<sup>35</sup> Ainsi, Arendt ne met pas l'accent sur la liberté comme simple réaction à un pouvoir, mais sur la liberté intérieure comme spontanéité et inventivité propres de l'individu, politique malgré tout puisqu'elle permet d'instaurer une juste relation à autrui.

Par ces revendications à un droit à juger soi-même de ses expériences ou de son histoire, donc, les individus démocratiques luttent à la fois contre l'absence de reconnaissance de certains droits, mais également contre l'interprétation de ces revendications comme étant une demande de droits d'exception. En effet, on comprend souvent les nouvelles luttes politiques contemporaines strictement comme des luttes pour la reconnaissance. Or, la reconnaissance d'une identité par un pouvoir conduit nécessairement à une contradiction par rapport à l'idée d'égalité des droits qui sous-tend l'idée de droits de l'homme. En effet, s'il y a lieu de reconnaître des droits différents pour des identités différentes, on crée alors des lieux séparés de la vie sociale et politique, et on peut penser que l'espace commun de la démocratie court alors le risque d'être fragmenté. Cependant, on pourrait soutenir ici que c'est justement cette interprétation elle-même qui isole les groupes les uns des autres lorsqu'ils tentent de faire reconnaître leurs droits. En effet, de telles luttes politiques visent à faire reconnaître par la société non pas d'abord l'identité de tel ou tel groupe, mais la place qu'il occupe dans le corps social. La non-reconnaissance de cette place est une façon d'isoler les individus les uns des autres. Or, c'est bel et bien en réduisant la communauté démocratique à une identité commune qu'on méconnaît le jeu des places au sein de la société contemporaine. C'est pourquoi le sens du commun doit être recherché ailleurs, dans une redéfinition de ce qu'est la juste relation des citoyens entre eux dans une démocratie et un Etat de droit.

---

<sup>35</sup> Hannah Arendt, *Journal de pensée : 1950-1973*, op. cit., p. 873.