



Société québécoise de science politique

Phénoménologie du politique, normativité et droits de l'homme

Author(s): Dominique Leydet

Source: *Canadian Journal of Political Science / Revue canadienne de science politique*, Vol. 26, No. 2 (Jun., 1993), pp. 343-358

Published by: [Canadian Political Science Association](#) and the [Société québécoise de science politique](#)

Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/3229219>

Accessed: 23/10/2013 14:19

Your use of the JSTOR archive indicates your acceptance of the Terms & Conditions of Use, available at

<http://www.jstor.org/page/info/about/policies/terms.jsp>

JSTOR is a not-for-profit service that helps scholars, researchers, and students discover, use, and build upon a wide range of content in a trusted digital archive. We use information technology and tools to increase productivity and facilitate new forms of scholarship. For more information about JSTOR, please contact support@jstor.org.



Canadian Political Science Association and Société québécoise de science politique are collaborating with JSTOR to digitize, preserve and extend access to *Canadian Journal of Political Science / Revue canadienne de science politique*.

<http://www.jstor.org>

Phénoménologie du politique, normativité et droits de l'homme

DOMINIQUE LEYDET *Université d'Ottawa*

La philosophie pratique est confrontée, depuis Kant et Hegel, à deux exigences souvent opposées, à savoir : l'impératif kantien d'une justification rationnelle des normes et l'injonction hégélienne du « penser ce qui est ».¹

Non pas que les discussions contemporaines en philosophie pratique puissent être simplement ramenées au débat Kant-Hegel. Le 20^e siècle, c'est un lieu commun, aura marqué une rupture importante dans l'histoire de la philosophie, que l'on place cette rupture sous le signe d'une critique radicale de la métaphysique de la subjectivité ou sous celui d'un changement de paradigme nous faisant passer des philosophies de la conscience à la philosophie du langage. Rappelons cette autre évidence que ni Kant ni Hegel ne sont sortis indemnes de ces mises en cause. Le système hégélien, surtout, présenté comme apogée et périgée de la métaphysique occidentale, est généralement considéré comme un chapitre important mais clos de l'histoire des idées.² Il n'empêche qu'à la différence du système lui-même, l'exigence hégélienne du « penser ce qui est » conserve aujourd'hui sa force, comme en font foi les auteurs s'inscrivant au sein de la mouvance phénoménologique en philosophie politique, tels Hannah Arendt et Claude Lefort.

- 1 Voir, notamment, la préface aux *Principes de la philosophie du droit*, traduit par Robert Derathé (Paris : Vrin, 1986), 57, où Hegel écrit : « Saisir et comprendre ce qui est, telle est la tâche de la philosophie ».
- 2 Nous pensons ici au système hégélien proprement dit. Certains auteurs trouvent toujours dans des aspects déterminés de l'hégélianisme l'inspiration de leur propre pensée. Pensons à F. Fukuyama qui, dans « The End of History » (*The National Interest* 16 [1989], 3-18) et dans son plus récent ouvrage, *The End of History and the Last Man* (New York : The Free Press, 1992), reprend les notions hégéliennes d'une fin de l'Histoire et de la lutte pour la reconnaissance.

Dominique Leydet, Département de philosophie, Université d'Ottawa, Ottawa, Ontario K1N 6N5

Canadian Journal of Political Science / Revue canadienne de science politique, XXVI:2 (June/juin 1993).
Printed in Canada / Imprimé au Canada

On pourrait même considérer que la scène philosophique française de l'après-guerre a été surtout dominée par des penseurs se réclamant, de manière implicite ou explicite, d'une telle exigence.

Mais l'effondrement du socialisme réel, l'effacement du marxisme comme courant intellectuel d'importance, la mise en cause de plus en plus insistante de la pensée de Heidegger à la lumière de ses compromissions national-socialistes ont suscité la résurgence de l'exigence kantienne. La dimension normative s'affirmant comme un aspect essentiel du discours politique, il s'imposait d'en expliciter la portée, de poser à nouveau le problème de sa justification. C'est dans ce contexte que l'on peut comprendre les écrits souvent polémiques de philosophes tels Luc Ferry et Alain Renaut qui voulurent, dans les années quatre-vingt, se faire les hérauts en France d'un retour à Kant.

Un des foyers les plus importants de leur entreprise demeure, sans doute, la question des droits de l'homme, auxquels le printemps polonais de 1980, et plus généralement les revendications des dissidents de l'Est, avaient conféré une nouvelle légitimité.³ Claude Lefort s'y intéressa également, mais dans la perspective fort différente d'une élucidation des droits de l'homme en tant que phénomène du politique. Pour Ferry et Renaut, un tel projet ne pouvait tenir lieu de pensée philosophique des droits de l'homme puisqu'il négligeait la tâche de poser une fondation, de construire une justification de ce discours.

À travers leur critique, Ferry et Renaut mettaient en cause la capacité d'une approche phénoménologique à penser de façon cohérente ce qui selon eux doit être pensé, c'est-à-dire la normativité et sa justification. Cette mise en cause soulève plusieurs questions : Doit-on nécessairement exiger de l'approche phénoménologique qu'elle résolve un problème qu'elle n'entend peut-être pas poser ? La dimension normative peut-elle être vraiment absente d'une phénoménologie du politique ? Et, si elle ne le peut pas, y a-t-il là forcément incohérence ? Dans les pages qui suivent, nous tenterons de clarifier, et peut-être d'enrichir, notre compréhension de ce qu'implique une approche phénoménologique du politique à partir de l'opposition des discours philosophiques des droits de l'homme de Luc Ferry, d'Alain Renaut et de Claude Lefort. Nous présenterons d'abord la pensée de Ferry et Renaut afin de montrer de quelle manière et selon quels arguments ils tentent d'instituer leur discours d'inspiration criticiste comme le seul modèle possible d'une philosophie des droits de l'homme. Nous analyserons ensuite ce que dit Claude Lefort de son propre projet afin d'en ressaisir la spécificité, la légitimité propres. Nous confronterons alors directement le projet de Lefort au problème de sa normativité.

3 Voir, notamment, le numéro spécial de la revue *Esprit* intitulé « Pologne : un défi, un espoir » (janvier 1981).

Résumé. Nous tentons de clarifier la place de la normativité dans une approche phénoménologique du politique en analysant l'opposition de la philosophie des droits de l'homme d'inspiration kantienne de Luc Ferry et Alain Renaut à la réflexion de type phénoménologique de Claude Lefort. Le projet de Lefort consiste d'abord en une tentative d'élucidation du réel et non de justification de principes. Mais la dimension normative n'en demeure pas absente puisque Lefort conçoit les droits de l'homme tant comme un phénomène du politique que comme signes de la liberté qu'il recherche dans la démocratie. Y a-t-il là nécessairement incohérence?

Abstract. Can a phenomenological analysis of political reality tackle the issue of norms? We try to answer this question through an analysis of the opposition between Luc Ferry and Alain Renaut's Kantian philosophy of human rights and the phenomenological approach of Claude Lefort. Lefort's project is an attempt to elucidate reality and not to justify principles. But the normative dimension is not entirely absent from his thought. Lefort conceives of human rights not only as a political phenomenon but also as a sign of liberty, which he supports. Is this inconsistent with the nature of his phenomenological project?

1. Le criticisme et les droits de l'homme selon Ferry et Renaut

Le projet philosophique de Luc Ferry et d'Alain Renaut consiste essentiellement à penser—contre les philosophies de la déconstruction—un sujet autonome et, par conséquent, responsable. L'enjeu politique de ce projet n'est pas mince : il s'agit, comme le dit *La pensée '68*, d'assurer le statut de l'individu dans la démocratie.⁴ Si d'aucuns ont pu se définir comme des kantien post-hégéliens (pensons à Paul Ricoeur), Alain Renaut et Luc Ferry se posent d'emblée comme des kantien post-heideggeriens. En effet, il s'agit pour eux de reconnaître ce qu'avait de justifié la critique d'origine heideggerienne des illusions d'une subjectivité absolue, transparente à elle-même, tout en refusant que cette critique se fasse « sans reste »⁵; c'est-à-dire sans que soit conservée la possibilité même d'évoquer la figure d'un sujet autonome. Ainsi se justifie le retour à Kant et à Fichte, grâce auquel on pourrait à la fois procéder à la nécessaire critique des prétentions immodérées d'une certaine métaphysique (entendons surtout Hegel) tout en maintenant la référence à un sujet autonome, en tant qu'« horizon de sens » et « principe régulateur »⁶ de notre pensée.

On comprend toute l'importance que revêtaient pour eux les événements polonais. Ceux-ci mettaient la pensée française contemporaine en demeure de résoudre un fâcheux paradoxe, la figure du sujet apparaissant à la fois, écrit Alain Renaut, « comme un foyer potentiel d'illusions, éventuellement dangereuses, et une valeur indépassable ».⁷

4 Voir Luc Ferry et Alain Renaut, *La pensée '68 : Essai sur l'anti-humanisme contemporain* (Paris : Gallimard, 1985), 24.

5 Luc Ferry et Alain Renaut, « Penser les droits de l'homme », *Esprit* (mars 1983), 78.

6 Ibid., 68.

7 Alain Renaut, *L'ère de l'individu* (Paris : Gallimard, 1989), 18-19.

La clef de ce paradoxe ne résidait-elle pas dans la possibilité de concevoir et de promouvoir un « humanisme non-métaphysique » ?

En tout état de cause, il revenait à la philosophie de clarifier le sens possible de ce « retour au droit ». Si philosopher, écrivent Ferry et Renaut, signifie « clarifier les conditions de possibilité théoriques de ce que l'on énonce, la "philosophie du droit" consistera avant tout à construire les conditions de possibilité théoriques [...] de tel ou tel discours juridique ». ⁸ On saisit le ton résolument kantien de cette définition. La tâche de la philosophie est strictement circonscrite à l'interrogation des « conditions de possibilité » du discours énoncé, étant entendu que seul ce mode de questionnement permet d'échapper aux sirènes d'une métaphysique oublieuse de notre finitude.

La visée normative du projet philosophique de Luc Ferry et d'Alain Renaut ordonne donc leur étude du phénomène des droits de l'homme. Voilà pourquoi ils assimilent la résurgence du thème des droits de l'homme à un « retour au droit » et identifient ce droit à la tradition du jusnaturalisme moderne. Nous aimerions décrire rapidement cette double réduction, critiquable dans la mesure où Ferry et Renaut entendent exclure à partir d'elle toute autre approche philosophique de la question des droits de l'homme.

Dans son article intitulé « De la critique de l'historicisme à la question du droit », ⁹ Luc Ferry s'appuie d'abord sur Leo Strauss pour montrer que la pensée du droit est essentielle au politique, qu'en fait la philosophie politique est avant toute une philosophie du droit. Pour Leo Strauss, en effet, la philosophie politique se définit en référence à Platon comme une enquête portant sur la nature et les conditions du meilleur régime. Elle comporte, en conséquence, deux réquisits : premièrement, la reconnaissance d'une inadéquation du réel à l'idéal, inadéquation qui nous renvoie, en fait, au décalage entre droit positif et droit naturel (où l'on voit que la première condition de possibilité de la philosophie politique est celle aussi de toute pensée du droit); secondement, il faut que soit reconnue la possibilité d'une discussion rationnelle portant sur le meilleur régime, c'est-à-dire, ajoute Ferry, le droit naturel. En d'autres termes, il faut, écrit-il, que « la sphère des valeurs n'échappe pas par essence à tout dialogue raisonnable ». ¹⁰

On voit comment la philosophie politique renvoyée au droit se réduit explicitement à une pensée du droit naturel. Comme l'écrivent Luc Ferry et Alain Renaut, il ne s'agit pas de proclamer un simple retour au droit, mais de préciser à quel droit l'on se réfère. Or il ne peut s'agir du droit positif, établi, redevable à l'État, mais bien plutôt du droit naturel, en ce qu'il peut seul apparaître comme une « figure de

8 Ferry et Renaut, « Penser les droits de l'homme », 72.

9 Article publié dans *Rejouer le politique* (Paris : Galilée, 1981), 29-50.

10 Ferry, « De la critique de l'historicisme à la question du droit », 33.

l'universel», comme « un critère général de référence », indépendamment de tout contexte particulier.¹¹ La question test devient alors celle-ci : telle philosophie peut-elle penser les conditions de possibilité théoriques du droit naturel ?

Dans ce contexte, les deux réquisits précités deviennent de véritables « conditions d'impossibilité »,¹² c'est-à-dire que toute philosophie ne pouvant les satisfaire doit être considérée incapable de formuler un discours cohérent des droits de l'homme. Dans leur article « Penser les droits de l'homme », Ferry et Renaut construisent ainsi deux « modèles ontologiques » incompatibles avec l'« humanisme juridique ». Le premier modèle désigne toute « théorie de la ruse de la raison », affirmant l'adéquation du réel au rationnel.¹³ Une telle pensée, coupable d'historicisme, ne saurait être conciliée, en effet, avec le premier réquisit. Ainsi sont renvoyés aux oubliettes de l'esprit Hegel, bien sûr, mais aussi Marx.

Le second modèle ontologique est construit en référence à la pensée de Heidegger, désignée ici comme l'envers de la philosophie hégélienne puisqu'elle oppose au rationalisme historique de Hegel une critique radicale du principe de raison. La pensée heideggerienne demeure, toutefois, doublement incompatible avec l'humanisme juridique. La critique radicale de la métaphysique de la subjectivité conduit, en effet, au rejet de l'humanisme et au refus de tout discours sur les valeurs. Par ailleurs, le modèle heideggerien esquisse une nouvelle figure de l'historicisme en ce que « la déconstruction de la métaphysique, chez Heidegger [...], passe par une critique de la scission entre *réel* et *idéal*, entre *être* et *devoir-être* ». ¹⁴ Ainsi, la pensée heideggerienne—et tout ce qui de près ou de loin peut y être ramené—ne peut satisfaire aucun des deux réquisits énoncés par Ferry et Renaut et, par conséquent, doit être rejetée.

Mais ni Ferry ni Renaut ne souhaitent pour autant en rester à Leo Strauss, c'est-à-dire à l'invocation d'un retour au droit naturel classique, celui d'Aristote. Cette pensée doit être à son tour disqualifiée en ce qu'elle se révèle incompatible avec la notion même de droits de l'homme.¹⁵ Si l'on retrouve dans le jusnaturalisme aristotélicien cette

11 Ferry et Renaut, « Penser les droits de l'homme », 69.

12 Ferry, « De la critique de l'historicisme », 31-32.

13 Il s'agit là d'une caractérisation extrêmement rapide de la pensée de Hegel mais que l'on retrouve dans tous les textes de Ferry et Renaut. Il ne nous revient pas d'entreprendre ici une critique de cette lecture. Signalons cependant que cette caractérisation de Hegel comme affirmant l'adéquation du « réel et du rationnel » se fonde sur une traduction peu précise du texte allemand. Voir à ce propos la note de Derathé à sa traduction de ce célèbre passage des *Principes de la philosophie du droit*, 55.

14 Ferry et Renaut, « Penser les droits de l'homme », 76.

15 Ibid., 80.

transcendance d'une norme que recherchent Ferry et Renaut, celle-ci est d'ordre naturel et différencie les droits des individus selon la fin propre à leur nature. Le jusnaturalisme classique n'est en fait, disent Ferry et Renaut, qu'une théorie de la ruse de la nature, un « pré-historicisme ». ¹⁶ Il ne reste alors qu'une seule possibilité : le jusnaturalisme rationnel, où la source des valeurs juridiques, la norme transcendante, est l'idée de l'homme comme tel. À l'humanisme abstrait du droit naturel moderne correspond l'humanisme des droits de l'homme.

En réponse à la question de départ : quelle est la philosophie à même de penser les conditions de possibilité du discours juridique ? nous retrouvons, sans grande surprise, le criticisme. Et pour cause : le libellé même de la question, l'assimilation du politique au juridique, la réduction du juridique au droit naturel et le renvoi de celui-ci à l'humanisme nécessaire au discours des droits de l'homme disqualifiaient d'office toute autre réponse.

On comprend, dans ces conditions, combien Ferry et Renaut étaient mal placés pour rendre compte adéquatement de l'approche phénoménologique des droits de l'homme esquissée par Claude Lefort dès 1980. ¹⁷ Certes, Luc Ferry et Alain Renaut notent avec bienveillance les réflexions positives de Lefort sur les droits de l'homme et sa critique de la position marxiste, mais c'est pour déclarer que ces réflexions sont « en excès » ou encore « baroques » par rapport au « modèle ontologique » dont dérive ultimement la pensée de Claude Lefort. ¹⁸ Celui-ci, en tant que disciple du dernier Merleau-Ponty et proche par certains aspects d'Hannah Arendt, doit être « ipso facto » renvoyé au « modèle heideggerien », ¹⁹ incompatible selon Ferry et Renaut avec toute pensée cohérente des droits de l'homme. La réflexion de Lefort sur les droits de l'homme, si intéressante soit-elle, demeure encore « en attente de sa fondation philosophique ». ²⁰

Nous voudrions, dans la prochaine section, exposer succinctement la façon dont Lefort a cherché à penser la question des droits de l'homme. Nous montrerons que, loin d'être « baroque » ou « en excès » du cadre général de sa pensée, la réflexion de Lefort sur les droits procède, au contraire, de cette approche phénoménologique du politique que lui a inspirée l'ontologie du dernier Merleau-Ponty.

16 Ibid., 81.

17 Claude Lefort, *L'invention démocratique* (Paris : Fayard, 1981), 45-87.

18 Ferry et Renaut, « Penser les droits de l'homme », 83.

19 Ibid., 82.

20 Ibid., 83.

2. Le projet de Claude Lefort

Quel est le projet de Lefort, à quelles questions, à quelles exigences tente-t-il de répondre? Dans ses *Essais sur le politique*, Lefort écrit : « Mon propos est de contribuer à une restauration de la philosophie politique ». ²¹ Quelle est cette philosophie qu'il conviendrait de restaurer? Proche ici, via Leo Strauss, de Ferry et Renaut, Lefort rappelle que chez les Grecs la philosophie politique avait pour objet cette quête toujours renouvelée de la « différence d'essence entre régime libre et despotisme, ou bien tyrannie ». ²² Il écrit encore, dans l'avant-propos à ces *Essais* : « la philosophie politique s'est définie autour de cette recherche que suscite la différence des formes de société, celle des catégories qui permettent d'en rendre raison et de fonder le jugement politique ». ²³ En tant que telle, la philosophie politique interdit « de désigner la politique comme un secteur particulier de la vie sociale, elle implique au contraire la notion d'un principe ou d'un ensemble de principes générateurs des relations que les hommes entretiennent entre eux et avec le monde ». ²⁴ Lefort songe ici à ce que Platon pense à partir de la *Politeia*, notion comprenant à la fois ce que nous désignons par les termes de constitution et de style d'existence (pensons à tout ce que recouvre l'expression « Ancien Régime »). Ce rappel, par le détour de la tradition, de ce qui relève en propre de la philosophie politique permet à Lefort de la distinguer du savoir mis en oeuvre dans les sciences politiques. Épousant la différenciation des sphères d'activité propre à la société moderne occidentale, les sciences sociales se constituent chacune un domaine d'intérêt, un champ de recherche restreint, déterminé, qu'elles aménagent, écrit Lefort, « en fonction des impératifs de la connaissance positive ». ²⁵ Dans leur constitution même, ces disciplines reproduisent, sans les interroger, les divisions, les lignes de force propres à une société donnée, la nôtre. Il revient, au contraire, à une pensée du politique de rappeler qu'il n'y a pas « de dimensions de l'espace social qui préexisteraient à leur mise en forme » ²⁶ et, plus encore, de sonder cette mise en forme en tant que celle-ci représente à la fois une « mise en sens » et une « mise en scène » de l'espace social. « Mise en sens », car l'espace social nous devient intelligible par la différenciation qui se manifeste en lui entre le réel et l'imaginaire, le vrai et le faux, le juste et l'injuste, le licite et l'interdit, le normal et le pathologique (on voit là comment le travail de Michel Foucault—l'idée

21 Claude Lefort, « La question de la démocratie », dans *Essais sur le politique* (Paris : Seuil, 1986), 17.

22 Ibid., 18.

23 Ibid., avant-propos, 8.

24 Ibid.

25 Ibid.

26 Ibid., « La question de la démocratie », 20.

de généalogie—pourrait trouver sa place à l'intérieur du paradigme dessiné par Lefort). « Mise en scène », en ce que le social nous livre dans sa constitution, qu'elle soit aristocratique, monarchique ou despotique, la « quasi-représentation » de lui-même.

Dans son essai « La question de la démocratie », Claude Lefort explicite ce qu'il faut entendre par là. Il dégage la spécificité de la forme démocratique en l'opposant, du point de vue de la représentation symbolique, à la monarchie où le pouvoir est incorporé dans la personne du Prince, lieu de médiation entre l'origine transcendante du pouvoir et la hiérarchie des sujets. Lefort oppose à cette incarnation du pouvoir propre à monarchie, le lieu vide, infigurable, inappropriable par quiconque du pouvoir en démocratie. La souveraineté populaire s'exprimant dans le suffrage universel n'y change rien; le pouvoir, dans une société démocratique, « demeure l'instance par la vertu de laquelle [la société] s'appréhende en son unité, se rapporte à elle-même dans l'espace et le temps. Mais cette instance n'est plus référée à un pôle inconditionné [...] elle se fait tacitement reconnaître comme purement symbolique ».²⁷ On voit en quel sens il faut comprendre la référence de Lefort à l'objet traditionnel de la philosophie politique, soit la distinction des formes de régimes. Il ne s'agit pas pour lui de faire un simple relevé de telles distinctions, mais plutôt de mettre en lumière ce qui advient avec l'émergence et le développement de telles formes et nous permet de prendre, écrit-il, « la mesure du politique ».²⁸

Par conséquent, l'exigence au fondement de la réflexion de Lefort est d'abord une exigence de sens et d'élucidation. Lefort entend saisir ce qui fait la spécificité de la démocratie moderne en tant que forme de société, mais aussi ce que cette spécificité dit du politique tel que nous en faisons l'expérience. Il ne s'agit pas ici d'expliciter les conditions de possibilité théoriques d'un discours, mais d'élucider le sens de ce qui est.

Dans son avant-propos aux *Essais sur le politique*, Claude Lefort souligne l'importance de penser ce qui surgit du mouvement même de l'époque, de recueillir au travers de l'événement ce qu'il appelle les « signes du politique ».²⁹ Ainsi paraît se justifier l'intérêt porté à la question des droits de l'homme. À la faveur des revendications dissidentes du printemps polonais, ces droits se constituent comme un phénomène, comme un signe du politique qu'il convient d'éclaircir. Dans son article *Droits de l'homme et politique*, Lefort situe d'emblée l'analyse de ces droits dans le contexte de son projet philosophique en posant la question suivante : « les droits de l'homme relèvent-ils ou non du domaine du politique ? »³⁰ Sa réflexion se développe à partir de

27 Ibid., 27.

28 Ibid., avant-propos, 12.

29 Ibid., 7.

30 Lefort, « Droits de l'homme et politique », dans *L'invention démocratique*, 45-46.

l'invocation de ces droits par les dissidents, invocation qui prend un caractère éminemment politique puisqu'elle rend manifeste l'incompatibilité de ces droits avec les régimes totalitaires et qu'elle affirme, au contraire, leur lien à une forme de société qui implique leur reconnaissance et dont le totalitarisme est la négation.

Contre la tendance de la gauche française à ne voir dans ces droits que des droits individuels dont le non-respect par un État ne dirait rien d'essentiel sur la nature du régime, Lefort souligne—contre Marx—leur caractère proprement politique. De fait, l'émergence de ces droits est inséparable du développement de la démocratie moderne, dont nous avons vu qu'elle se distingue radicalement de la monarchie par la désincorporation du pouvoir, mais aussi par une « désintrinsication » du pouvoir et du droit.³¹ Si le corps du prince représentait le lieu où s'incarnerait la communauté et se médiatisait la justice, les droits de l'homme, à l'inverse, font signe, écrit Lefort, « en direction d'un foyer immaîtrisable; le droit en vient à figurer vis-à-vis du pouvoir une extériorité ineffaçable ».³²

Certes, le droit se réfère maintenant à un nouveau point d'attache, celui de l'homme comme tel. Mais ce point est profondément différent de ce qui l'a précédé et témoigne de la nouveauté radicale de ce qui advient dans la démocratie moderne. L'homme sans détermination—celui du droit naturel—n'est pas une fiction absurde, comme l'ont voulu tant Burke que Marx, mais nous ramène à ce qui fait la spécificité de la forme démocratique. Cette indétermination, dont Lefort trouve la représentation symbolique dans le lieu vide, infigurable du pouvoir, est la condition même de la liberté dans la démocratie moderne.

« Les droits de l'homme », écrit Lefort, « ramènent le droit à un fondement qui en dépit de sa dénomination est sans figure, se donne comme intérieur à lui et, en ceci, se dérobe à tout pouvoir qui prétendrait s'en emparer ».³³ Leur formulation est un procès infini en ce qu'elle contient chaque fois l'exigence de leur reformulation. Le « sans détermination » renvoie à l'« indéterminable ».³⁴ Les droits de l'homme s'affirment comme signes du politique en ce qu'ils nous livrent les traces du perpétuel « déchiffrement de la société par elle-même ».³⁵

Les concepts d'indétermination, d'absence de fondements, si essentiels au travail de Claude Lefort, témoignent de l'empreinte profonde qu'a laissée en lui l'œuvre de Merleau-Ponty. Ces notions participent, en effet, de cette pensée de la chair ébauchée par Merleau-Ponty dans *Le visible et l'invisible*. À l'opposé du concept de corps, dans le-

31 Ibid., 65.

32 Ibid., 66.

33 Ibid., 68.

34 Ibid.

35 Ibid., 71.

quel Merleau-Ponty voulait voir, selon Lefort, « un passage vers l'originnaire », ³⁶ la chair est cet élément sans lieu fixe, l'espace de la réversibilité, de la déhiscence, de l'indétermination, que Lefort, en suivant les traces de Merleau-Ponty, applique au champ du social et de l'histoire. Cette notion de chair transforme la philosophie elle-même, car elle lui interdit de se penser une origine, un fondement nécessaires. « Et il est donc vrai », écrit Lefort, « que le commencement est privé de nécessité, que la notion de chair justement l'exclut, qu'en ce sens le commencement se fait ici ou là ». ³⁷

Ainsi la référence à la pensée de Merleau-Ponty n'est pas extérieure à la philosophie politique de Lefort, mais en constitue l'un des fils conducteurs essentiels. Il ne peut, par conséquent, y avoir un bon Lefort—ami des droits de l'homme—et un mauvais Lefort, prisonnier via Merleau-Ponty d'un modèle ontologique heideggerien, défini en termes vagues et généraux. On voit là combien peu « baroques » sont les réflexions de Lefort sur les droits de l'homme par rapport à sa conception de la philosophie politique.

Ce jugement de Ferry et Renault provenait, pour une part, d'un malentendu que Renault lui-même devait plus tard clarifier dans *L'ère de l'individu*. Ferry et Renault, en effet, avaient cru d'abord retrouver dans le sens donné par Lefort à « l'homme comme tel » de la déclaration des droits une reconnaissance de la nécessité de l'humanisme abstrait. ³⁸ D'où l'impression d'un hiatus entre cette « reconnaissance » par Lefort de l'humanisme abstrait et son « incapacité » d'admettre qu'une telle inférence, pour être cohérente, suppose une adhésion au criticisme.

Mais voilà, Lefort n'a jamais pensé « reconnaître » l'humanisme abstrait et la nécessité de reconstruire la conception du sujet qui en procéderait. L'homme sans détermination de Lefort ne peut être ramené à l'humanisme de Ferry et Renault car ce qui séduit Lefort dans cette absence de détermination, c'est précisément l'indéterminabilité qu'elle désigne. En d'autres termes, l'humanisme abstrait n'intéresse pas Lefort en tant que discours pouvant seul fournir un fondement à l'idée de droits de l'homme, mais en ce qu'il révèle une signification profonde du phénomène des droits et de la démocratie moderne, soit leur « indétermination dernière ». ³⁹

Le projet de Ferry et Renault vise l'ancrage du discours des droits de l'homme dans la conception du sujet autonome ayant sa source dans

36 Claude Lefort, « Le corps, la chair », dans *Sur une colonne absente. Écrits autour de Merleau-Ponty* (Paris : Gallimard, 1978), 132.

37 Ibid.

38 Voir Ferry, « De la critique de l'historicisme », 35-37. Voir aussi Ferry et Renault, « Penser les droits de l'homme », 71.

39 Cité par Renault, *L'ère de l'individu*, 17.

la pensée de Kant et de Fichte. C'est là dessiner à ce discours un cadre précis qui en fixe les limites et c'est précisément ce que Lefort veut éviter en insistant sur le caractère indéterminable de ces droits. L'évolution de notre compréhension des droits, l'émergence d'exigences nouvelles témoignent de l'ouverture nécessaire du discours des droits. Chaque époque confère une détermination spécifique à l'idée de droits de l'homme, à travers laquelle on peut espérer déchiffrer l'évolution de la société démocratique. La subjectivité autonome d'inspiration criticiste que Ferry et Renaut veulent placer en référence ultime de ce discours désigne, quoi qu'on en ait, un moment historiquement situé de ce déchiffrement. Vouloir en faire le point d'ancrage de toute pensée des droits de l'homme, c'est, dans la perspective d'une phénoménologie du politique, courir le risque de ne pouvoir saisir ce qui advient aujourd'hui, ce qui adviendra demain à travers ce discours. En d'autres termes, c'est souhaiter fixer ce développement, en préjuger le sens.

Dans l'avant-propos à *L'ère de l'individu*, Alain Renaut se montre cette fois bien conscient de cette différence essentielle entre son projet et celui de Claude Lefort. Mais Renaut utilise ce constat de façon abusive dans la mesure où il lie le refus du fondement chez Lefort à la critique radicale de la subjectivité.⁴⁰ Ainsi, la pensée de Lefort est-elle à nouveau renvoyée au modèle ontologique heideggerien et ainsi disqualifiée. Il ne fait aucun doute que l'interprétation de Lefort du sens des droits de l'homme et de la démocratie soit liée à son propre refus de toute pensée des fondements. Mais ce refus n'implique pas nécessairement la dénonciation de la subjectivité comme volonté absolue de maîtrise. On peut vouloir célébrer « la mis[e] en question du statut du sujet, de la conscience, de la représentation, du concept » et « faire le procès du savoir absolu »⁴¹ sans pour autant adhérer à la condamnation sans appel prononcée par Heidegger. Désirer « mettre en question » le statut du sujet ne revient pas à décréter son abolition. Après tout, Ferry et Renaut eux-mêmes se défendent bien de vouloir un retour à une conception dogmatique du sujet, puisqu'il s'agit pour eux de conjuguer finitude et subjectivité. La notion de sujet autonome devient ainsi un principe régulateur et l'idée d'autonomie un « horizon de sens », ce qui n'exclut ni l'existence de l'inconscient, ni la réalité de l'hétéronomie.⁴² Sans doute, nous sommes là très loin de cette conception de la subjectivité absolue dont Lefort saluait la remise en cause.⁴³ Par conséquent, il

40 Ibid., 16-17.

41 Lefort, *Sur une colonne absente*, 9 et 10; passages cités par Ferry et Renaut, « Penser les droits de l'homme », 83.

42 Alain Renaut insiste sur ce point dans l'avant-propos de *L'ère de l'individu*, 19-20.

43 Tout comme Alain Renaut et Luc Ferry, Lefort salue la mise en cause du sujet absolu de type hégélien, ce qui tient aujourd'hui du lieu commun. D'où, parfois, l'utilisation de la majuscule pour caractériser cette démesure du sujet. Voir l'avant-propos aux *Essais sur le politique*, 12.

faudrait beaucoup plus pour lier de façon convaincante la pensée de Lefort à un modèle ontologique impliquant le refus de la notion même d'autonomie : la seule évocation du nom de Merleau-Ponty ne saurait y suffire.

3. Phénoménologie, histoire et normativité

Dans la mesure où le projet phénoménologique de Lefort se présente comme une tentative d'élucidation du réel, la critique de Ferry et Renault manque son objet. Plus précisément, les deux réquisits énoncés par Ferry et Renault, soit l'écart entre réel et idéal et la possibilité d'une discussion raisonnable des valeurs, ne sont pertinents que si la pensée à laquelle on veut les appliquer pose effectivement les droits de l'homme comme une norme. Dans ce cas, en effet, la pensée fait plus que mettre en lumière un phénomène du domaine politique; la norme qu'elle énonce, pour être acceptable, exige d'être justifiée. On peut alors vouloir montrer, c'est ce que font Ferry et Renault, qu'une telle justification implique un certain nombre de conditions et que ne pas les satisfaire condamne la pensée à l'incohérence. En d'autres termes, c'est en tant que l'approche phénoménologique est effectivement dénuée de dimension normative que les critiques du type de celles que formulent Ferry et Renault sont inadéquates. Mais l'inverse est également vrai : les deux réquisits énoncés par Ferry et Renault devraient être considérés plus sérieusement s'il s'avérait que le projet phénoménologique de Lefort contient une dimension normative. À ce titre, la pensée de Lefort est plus ambiguë que les textes cités dans la section précédente ne pourraient le laisser supposer.

Ainsi, dans l'avant-propos à ses *Essais sur le politique*, Lefort écrivait que la philosophie politique n'a jamais eu d'autre but que « de s'affranchir de la servitude des croyances collectives, de conquérir la liberté dans la société ». ⁴⁴ La tâche du philosophe politique aujourd'hui consiste ainsi à « découvrir la liberté dans la démocratie ». ⁴⁵ Le projet de Lefort se place, par conséquent, sous le signe d'un engagement pour la liberté, contre la servitude. En ce sens, Lefort fait plus que chercher « les signes du politique », il porte jugement sur eux, il tranche et prend parti.

Les droits de l'homme apparaissent dans ce contexte comme quelque chose de plus qu'un simple phénomène du politique; Lefort les considère aussi comme des signes de cette liberté qu'il recherche dans la démocratie. En d'autres termes, les droits de l'homme représentent un bien qu'il convient de défendre, pour lequel il vaut la peine de se battre. Plus encore, il doit être possible de dénoncer ce qui, du sein

44 Ibid., 18.

45 Ibid., 19.

même de l'expérience démocratique, pourrait mettre en cause la liberté dont le discours des droits est porteur. Mais au nom de quoi Lefort pourrait-il formuler une telle dénonciation? L'approche phénoménologique ne le condamne-t-elle pas à une forme d'historicisme qui rendrait incohérent tout appel à une norme au nom de laquelle une certaine réalité pourrait être désavouée? On voit ici de quelle manière la critique de Ferry et Renaut peut trouver une certaine pertinence. Du reste, Lefort aborde lui-même ce problème dans un texte de 1984 : « Les droits de l'homme et l'État-providence »⁴⁶ que nous analyserons brièvement.

Dans cet article, Lefort pose d'emblée la question cruciale :

Est-il seulement possible d'admettre la formule [de droits de l'homme] [...] sans faire référence à une nature de l'homme? Ou bien, si nous nous y refusons, sans céder à une vision téléologique de l'histoire? Car dire que l'homme va à la découverte de lui-même, qu'il se crée dans le mouvement de la découverte et de l'institution de ses droits, cela, le pouvons-nous, à défaut d'un principe qui ferait juger du vrai être de l'homme et de la conformité de son devenir à son essence?⁴⁷

Lefort entreprend de répondre à cette question à partir d'une réflexion d'abord historique sur l'émergence de la démocratie moderne et du discours des droits qui en est solidaire. Ce qu'il met ici en valeur c'est l'originalité et l'importance essentielle de la conception du droit qui se développe à partir de l'expérience démocratique. En effet, la Déclaration des droits de l'homme, en tant qu'auto-déclaration (l'homme édicte lui-même ce que sont ses droits), signifie le rejet d'un référent à partir duquel serait fondée la transcendance de la loi, mais aussi l'impossibilité d'identifier le droit à son expression positive et au pouvoir qui l'énonce.

Ce qui distingue la démocratie, c'est que si elle a inauguré une histoire dans laquelle s'abolit la place du référent d'où la loi gagnait sa transcendance, elle ne rend pas, pour autant, la loi immanente à l'ordre du monde ni, du même coup, ne confond son règne avec celui du pouvoir. [...] Le partage entre le légitime et l'illégitime ne se matérialise pas dans l'espace social, il est seulement soustrait à la certitude, dès lors que nul ne saurait occuper la place du grand juge, dès lors que ce vide maintient l'exigence de savoir.⁴⁸

Ainsi, la désincorporation du pouvoir et la perte des repères de certitude dont elle est garante permet à l'homme à la fois de dire ses droits et d'empêcher que ce processus soit clos par une instance quelconque, quelle que soit par ailleurs sa légitimité. Cela vaut pour la majorité po-

46 Lefort, « Les droits de l'homme et l'État-providence », dans *Essais sur le politique*, 31-59.

47 Ibid., 31.

48 Ibid., 52-53.

pulaire elle-même puisque la souveraineté du peuple n'implique pas que le peuple incarne le pouvoir ni qu'il puisse faire office de juge suprême par l'entremise de ses représentants.

Cette caractérisation du droit en démocratie permet à Lefort de rejeter tant le naturalisme que les critiques historicistes du discours des droits (Lefort se réfère de nouveau à Burke et à Marx). En effet, ces deux courants de pensée n'ont pas saisi le sens profond de l'événement de la Déclaration, qui est d'interdire toute clôture du processus d'énonciation du droit, en d'autres termes, de « ramene[r] le droit à l'interrogation du droit ». ⁴⁹ Le naturalisme trahit une telle méconnaissance en tentant de dégager une nature de l'homme d'où dériveraient les droits fondamentaux. De même, les critiques historicistes manquent l'essentiel en s'attachant elles aussi, mais cette fois pour la désavouer, à l'abstraction de l'homme posé comme sujet de la Déclaration. La dénonciation de l'universalisme abstrait procède alors de ce que l'universalité de l'homme porteur des droits paraît fictive en regard de la réalité des inégalités et des données historiques propres à chaque peuple. Mais c'est là, pour Lefort, se méprendre sur l'universalité dont la Déclaration est effectivement porteuse et qui tient à la conception du droit qu'elle implique.

Il y a quelque chose de surprenant à voir Lefort découvrir « dans l'institution des premiers droits une fondation, l'émergence d'un principe d'universalité », ⁵⁰ d'autant plus qu'il n'explique pas le sens de cette affirmation, en apparence peu compatible avec son projet phénoménologique. Cela dit, il nous semble qu'en parlant ici de « fondation » Lefort veut simplement insister sur la nouveauté radicale de cette conception du droit issue de la Déclaration et marquant le début d'un processus que toutes les tentatives de restauration ne sauraient inverser. Par ailleurs, la notion d'universalité désigne le caractère universalisable du principe considéré. Or ce caractère ne peut appartenir qu'à un principe formel n'impliquant pas de contenu particulier. La conception du droit qui renvoie le droit à son interrogation constitue un tel principe formel puisque ne sont présumés ni le sens de cette interrogation, ni le contenu des réponses qui lui seront apportées par des cultures et des temps différents. Ainsi, cette conception du droit apparaît-elle comme un principe dont la validité dépasse les limites restreintes d'une société et d'une époque déterminées. Cela semble beaucoup moins vrai d'une interprétation de la Déclaration qui trouverait son fondement dans une certaine vision de l'homme, puisque celle-ci, aussi épurée soit-elle, implique nécessairement un certain contenu.

Mais Lefort veut aussi montrer comment sa propre pensée des droits de l'homme échappe au piège de l'historicisme, bien qu'il se refuse à faire appel à une quelconque « essence » ou « nature » de

49 Ibid., 51.

50 Ibid., 52.

l'homme. En s'interdisant un tel recours, Lefort ne nous condamne-t-il pas à accepter la légitimité de tout contenu donné à ces droits en vertu du critère de la majorité? Lefort répond à cette inquiétude en nous référant, encore une fois, à sa détermination du sens de la révolution démocratique.

Nous l'avons vu, « le droit ne saurait apparaître comme immanent à l'ordre social, sans que déchoie l'idée même du droit ».⁵¹ Par conséquent, la volonté d'une majorité à incarner totalement le droit et à réduire au silence toute dissidence au nom de cette prétention signifierait, si cette volonté devait être réalisée, la fin du régime démocratique. Précisons : on conçoit aisément que, dans une société donnée, une certaine interprétation des droits soit décidée par la majorité et suscite une opposition. Cela n'a en soi rien de rédhibitoire dans la mesure où l'espace de discussion et de critique est maintenu. L'individu, les groupes minoritaires, doivent toujours conserver la possibilité de dénoncer le droit dicté par la majorité au nom de la conscience du droit. « La dégradation du droit », écrit Lefort dans un passage-clef, « ne réside pas dans les erreurs de la majorité, elle résulterait de celle de l'espace public lui-même ».⁵² De fait, une telle dégradation de l'espace public annoncerait la fin de l'expérience démocratique elle-même.

Par conséquent, si la pensée de Lefort ne saurait fournir de critère permettant de dénoncer telle réponse donnée à la question de ce que sont nos droits, elle nous engage à mettre en cause tout ce qui viserait la clôture du débat sur les droits, tout ce qui pourrait conduire à la disparition de l'espace public qui en demeure la condition essentielle. La pensée de Lefort justifie un tel exercice critique non pas en référence à une vision déterminée de l'homme, mais à partir de sa définition même de la démocratie moderne, ressaisie à travers la lecture de l'histoire des faits et des idées. En ce sens, la portée normative de la pensée de Lefort demeure ancrée dans son approche phénoménologique.

La mise en cause par Ferry et Renaut du projet phénoménologique de Claude Lefort nous aura permis d'en clarifier la nature. Nous l'avons vu, une telle phénoménologie a pour objectif d'élucider le sens de ce qui est. Sa tâche première n'en est pas une de justification mais plutôt de quête du sens à travers le matériau de l'histoire. Mais le regard du phénoménologue n'est jamais neutre et il serait absurde de nier la visée normative qui guide sa recherche. Si Lefort tente de recueillir ce qu'il appelle les « signes du politique », cette quête s'ordonne autour de son engagement en faveur de la liberté. Cet engagement le conduit à prendre fait et cause pour la démocratie en tant qu'elle s'est avérée historiquement porteuse de liberté. L'analyse des conditions permettant l'ouverture de cet espace démocratique en esquisse simultanément les

51 Ibid., 54.

52 Ibid., 55.

limites et fournit ainsi au philosophe un critère lui permettant de désavouer ce qui nierait la possibilité même de la liberté. Ainsi, la phénoménologie politique de Claude Lefort ne saurait être renvoyée ni à un historicisme ni à un décisionnisme mal assumé. Elle nous engage à replacer la philosophie politique à l'écoute de l'histoire, mais sans toutefois la condamner à sa servitude.