

DROITS DE L'HOMME ET CONFLIT DES ÉGALITÉS : PENSER AVEC RANCIÈRE CONTRE HABERMAS ?

Gervais Désiré Yamb

Université de Douala (Cameroun)
CSPRP/ Université Paris 7, France
Courriel : geryamb@yahoo.fr

Revue ASPECTS, n° 3 - 2009, pages 45-66

Résumé : Déterminer le sens des relations entre les droits de l'Homme et le conflit des égalités en contextes démocratiques par le truchement d'une analyse des catégories de leur élaboration, telle est l'ambition de cette étude qui prétend être une relecture de quelques ouvrages de deux philosophes contemporains : Jürgen Habermas et Jacques Rancière. Ce projet se déploie au travers d'une analyse comparative et critique de leurs approches des concepts de « droits de l'Homme », de « conflit » et d' « égalité ». Plus précisément, il est question de penser les lieux communs, c'est-à-dire quelques points décisifs de convergence et de divergence des théories juridique et politique de ces auteurs.

Mots-clés : Droits de l'Homme, conflit, égalité, politique, système des droits, autolégislation, partage du Logos, principe de discussion, démocratie, dèmos.

■ INTRODUCTION

« [...] le principe démocratique ne peut se manifester que comme le cœur d'un système des droits. La genèse logique de ces droits forme un processus circulaire dans lequel le code du droit et le mécanisme destiné à produire le droit légitime, donc le principe démocratique, se constituent co-originativement. », Jürgen Habermas, *Droit et démocratie*, p. 139.

« La démocratie n'est ni l'autorégulation consensuelle des passions plurielles de la multitude des individus ni le règne de la collectivité unifiée par la loi à l'ombre des déclarations des Droits. Il y a démocratie dans une société pour autant que le dèmos y existe comme pouvoir de division de l'oklos. », Jacques Rancière, *Aux bords du politique*, pp. 49-50.

Déterminer le sens des relations entre les droits de l'homme et le conflit des égalités en contextes démocratiques par le truchement d'une analyse des catégories de

leur élaboration telle est l'ambition de ce modeste essai, qui emprunte principalement son argumentation de *Droit et démocratie* de Jürgen Habermas¹, de *La Mé-sentente : Politique et philosophie* et de *Aux bords du politique* de Jacques Rancière.² Ce projet suscite ces questions décisives: quelles sont, chez Habermas et Rancière, les catégories de compréhension des concepts de « droits de l'homme » et d'« égalité » ? Quels en sont les principes ? Ne voit-on pas, chez ces philosophes, apparaître un conflit de compréhension des « égalités » en contextes démocratiques ? Quelle serait donc la nature de ce conflit ? Comment, en définitive, penser les *lieux communs*, c'est-à-dire les points de convergence et de divergence chez ces auteurs ? Pour répondre à ces questions, je m'efforcerai de faire une *analyse comparative* et critique de leurs approches des concepts de « droits de l'homme » et d'« égalité » en trois moments. J'essayerai, tout d'abord, d'analyser les justifications habermassiennes et ranciériennes de ces concepts. Il s'agit, plus précisément, de définir l'idée des droits de l'homme et de l'égalité en précisant les catégories de leur intelligibilité (I). Cette position, somme toute avantageuse, facilitera une lecture comparative de leurs approches. L'enjeu décisif ici sera de déterminer, autant que faire se peut, quelques *lieux communs* entre ces deux théoriciens du politique : il s'agira, essentiellement, d'analyser quelques convergences et divergences de leur compréhension des droits de l'homme et de l'égalité en contexte démocratique (II).

■ LES CONCEPTS DES DROITS DE L'HOMME ET D'ÉGALITÉ CHEZ HABERMAS ET RANCIÈRE

Comment comprendre les justifications habermassiennes et ranciériennes des droits de l'homme ? Quelle est la nature des relations entre ces justifications et leurs conceptions de la démocratie ? Les droits de l'homme n'ont-ils de sens que dans un contexte de « post-démocratie », qui caractérise « la pratique gouvernementale et la légitimation conceptuelle d'une démocratie *d'après le démos*, d'une démocratie ayant liquidé l'apparence, le mécompte et le litige du peuple, réductible donc au seul jeu des dispositifs étatiques et des compositions d'énergies et d'intérêts sociaux » ?³

■ Les droits de l'Homme chez Habermas

Comprendre la logique habermassienne de justification des droits de l'homme dans une démocratie « délibérative » suppose une analyse du contexte d'émergence, c'est-à-dire la « genèse » du concept des droits de l'homme (1). Il va sans dire que c'est à partir d'un tel contexte que le « système des droits » pourrait trouver son sens plénier (2), tout en étant foncièrement enraciné dans une théorie de la démocratie délibérative (3).

¹ Habermas, J., *Droit et démocratie : Entre faits et normes*, trad. Rainer Rochlitz et Christian Bouchindhomme, Paris, Gallimard, 1997. En abréviation dans la suite du texte : *DD*.

² Rancière, J., *La Mé-sentente : Politique et philosophie*, Paris, Gallilée, 1995. En abréviation : *MPP* ; *Aux bords du politique*, Mayenne, éditions La fabrique, 1998, en abréviation : *ABP*. Il va sans dire que nous allons aussi, dans la mesure du possible, nous référer à d'autres ouvrages de ces auteurs.

³ *MPP*, p. 142. C'est l'auteur qui souligne.

• **Genèse du concept**

Une compréhension de la genèse du concept des droits humains exige de réinvestir la théorie habermassienne du droit. Il s'agit, dans une certaine mesure, de clarifier les influences exercées par une conception du droit objectif sur l'approche à la fois sociologique et philosophique du droit. C'est au travers des concepts de « fait », de « norme », de « légitimité » et de « légalité », qu'il convient de déterminer les prémisses d'une compréhension du concept des droits humains chez Habermas. En effet, Habermas fonde sa théorie des droits humains sur l'*idée de discussion*, comprise du point de vue de la théorie des « systèmes ». Dans cette perspective, les argumentations juridiques occupent une place centrale. Elles sont, plus précisément, des communications spécifiques qui, d'après Habermas, tranchent par l'échange d'arguments, les différends surgis à propos de la distribution des valeurs de code que sont le *légal* et l'*illégal*.⁴ Quel est le sens de ces concepts ? Quels liens existent-ils entre eux ? C'est par le biais du *concept de raison communicationnelle* que Habermas tente de répondre à ces questions. Son objectif réside dans le possible croisement entre *le légal et l'illégal, le fait et la norme*. Comme le rappelle Yves Sintomer, « d'une part, la raison communicationnelle est de ce monde, elle gouverne une part essentielle des actions humaines ».⁵ Elle est d'emblée mêlée au processus de la vie sociale par le fait que les actes d'intercompréhension jouent le rôle d'un mécanisme qui a pour but de coordonner l'action.⁶ Ces actes d'intercompréhension partiels, pris dans des limites contingentes, présupposent nécessairement l'idéal régulateur d'une « communauté idéale de communication », qui ne se réduit pas à la dimension cognitive, c'est-à-dire celle de la connaissance de tous les faits pertinents pour l'objet du discours. Toutefois, sa définition implique une dimension expressive, c'est-à-dire l'authenticité des partenaires du dialogue et surtout une dimension normative : chacun se voit reconnaître l'égale capacité principielle d'avancer des arguments et de répondre par oui ou par non à ceux des autres, chacun raisonne publiquement sans autre contrainte que la force du meilleur argument.⁷ Concrètement, la situation idéale de communication n'est donc pas simplement un idéal régulateur de « fait » ; elle recèle une portée normative. Par conséquent, la notion de « communication libre de domination » vise dès lors à rendre compte de cette dimension spécifique. Mais quelle est la place réservée aux droits de l'homme dans cette logique ?

C'est au croisement du *fait* et de la *norme* que se pose le problème des droits de l'homme compris ici au sens des libertés individuelles. La situation idéale de communication intègre en son sein le concept de loi. En effet, « le concept de loi explicite l'idée, déjà contenue dans le concept de droit, d'égalité de traitement [car] dans la forme des lois universelles et abstraites, tous les sujets bénéficient des mêmes droits ».⁸ La norme est par nature ancrée dans la socialité humaine. Elle

⁴ Cf. *DD*, p. 65.

⁵ Sintomer, Y., *La démocratie impossible ? Politique et modernité chez Weber et Habermas*, Paris, La Découverte, Coll. « armillaire », 1999, p. 173.

⁶ Cf. Habermas, J., *Le discours philosophique de la modernité. Douze conférences*, traduction et préface de Christian Bouchindhomme et Rainer Rochlitz, Paris, Gallimard, 1988, p. 373.

⁷ Cf. Sintomer, Y., *Op. cit.*, p. 173-174.

⁸ *DD*, p. 98.

ne s'expose pas au reproche hégélien contre l'idéalisme kantien. L'éthique du discours se conçoit alors comme une branche autonome de la théorie de l'agir communicationnel. Même si les conflits sociaux restent permanents et latents, il y a toujours, selon Habermas, une cohésion difficile entre l'*idéal* et le *réel*,⁹ une différence entre la valeur sociale et la moralité historique (*Sittlichkeit*). C'est donc dans une telle perspective que la validité des normes d'une morale (*Moralität*) universaliste doit être considérée comme principielle. Si la seconde est inconditionnée, la première constitue un « mixte » où se croisent la validité idéale et les motifs contingents, parce que, « en général, l'adhésion rationnellement motivée s'associera à une acceptation d'origine empirique (qu'elle soit issue de la crainte du « bâton » ou du désir de la « carotte ») pour se fonder dans une foi en la légitimité de ce à quoi on adhère »¹⁰. D'où cette question : comment penser les relations entre le système des droits et la validité d'une norme morale ? Au fait, qu'est-ce que le système des droits ?

• **Le système des droits**

Un système des droits est, selon Habermas, cet ensemble de principes qui doit concrètement contenir les droits que les citoyens doivent se reconnaître les uns aux autres s'ils veulent régler légitimement leur vie en commun par les moyens du droit positif.¹¹ Yves Sintomer pense en effet que c'est la notion sur laquelle culmine la synthèse que Habermas propose des droits humains et des droits de participation démocratique.¹² Comprendre dès lors la logique de cette notion suppose l'analyse des principes qui la constituent et déterminent, à savoir : 1) la catégorisation des droits ; 2) les relations entre autonomie privée et autonomie publique ; et 3) l'idée d'autolégislation.

La catégorisation des droits : partant d'un raisonnement normatif, c'est-à-dire du postulat selon lequel « on doit pouvoir obéir aux normes juridiques par l'exercice de son discernement »,¹³ Habermas distingue trois types de droits fondamentaux.

i) Le premier type de droits inclut les droits à l'égalité autonome privée des citoyens en tant qu'ils doivent mutuellement respecter l'ordre légal. Il s'agit, plus précisément, « des droits fondamentaux qui résultent du développement, politiquement autonome, du droit à l'étendue la plus grande possible de libertés subjectives d'action égales pour tous »,¹⁴ et qui requiert comme corrélats nécessaires, « des droits fondamentaux résultant du développement, politiquement autonome, du statut de membre dans une association volontaire de sociétés juridiques »¹⁵ ; et « des droits fondamentaux résultant de manière immédiate de l'exigibilité des

⁹ Habermas, J., *Morale et communication. Conscience morale et activité communicationnelle*, Paris, Cerf, Coll. « Passages », 1996, pp. 127-128 ; *Le discours philosophique de la modernité*, Op. cit., pp. 382-383.

¹⁰ Habermas, J., *Morale et Communication*, Op. cit., pp. 82-83 et Jürgen Habermas, *De l'éthique de la discussion*, trad. Mark Hunyadi, Paris, Cerf, Coll. « Passages », 1992, p. 15.

¹¹ *DD*, p. 139.

¹² Cf. Sintomer, Y., *Op. cit.*, p. 309.

¹³ *DD*, p. 138.

¹⁴ *DD*, p. 139.

¹⁵ *Ibidem*.

droits et du développement, politiquement autonome, de la protection juridique individuelle ». ¹⁶

Ce faisant, Habermas souligne le fait que ce premier type de droits, qui fait des individus des *sujets de droits à part entière*, ne résultent que d'une application du principe de discussion au médium du droit en tant que tel, c'est-à-dire, aux conditions de juridicité d'une socialisation horizontale en général. A la différence par exemple de la vision libérale classique, ces droits ne doivent pas être conçus comme des droits prépolitiques, puisqu'ils impliquent intrinsèquement un certain mode d'association politico-juridique. Ils concernent la dimension privée de personnes qui sont toujours déjà citoyens. ¹⁷ Plus concrètement, « ces droits fondamentaux ne font que garantir l'autonomie privée de sujets juridiques, dans la mesure où ceux-ci, s'étant réciproquement reconnus dans leur rôle de destinataires des lois, se dotent par là même d'un statut sur la base duquel ils peuvent exiger des droits et les faire valoir les uns contre les autres » ¹⁸.

ii) Le deuxième type de droits s'articule nécessairement au premier : ils concernent l'autonomie politique des citoyens en tant qu'ils sont les auteurs de l'ordre légal. Ils tournent autour de l'égalité de participation au processus de formation de la volonté et de l'opinion. Ce sont, concrètement, « des droits fondamentaux à participer à chances égales aux processus de formation de l'opinion et de la volonté constituant le cadre dans lequel les citoyens exercent leur autonomie politique et à travers lequel ils instaurent un droit légitime » ¹⁹. L'égalité de participation au processus de formation de la volonté et de l'opinion doit, selon Habermas, être comprise comme purement procédurale. C'est, entre autres, une participation politique qui s'applique réflexivement à l'interprétation constitutionnelle et au développement politique des droits fondamentaux. Ils deviennent, de ce fait, des droits politiques qui fondent le statut de citoyens égaux et libres, lequel est autoréférentiel dans la mesure où il permet aux citoyens de transformer leur position juridique matérielle en fonction du but que représentent l'interprétation et le développement concret d'une autonomie publique et privée. ²⁰

iii) Enfin, le troisième type de droits fondamentaux : Ils concernent essentiellement la préservation des conditions de vie qui sont nécessaires pour permettre l'égalité des chances dans la jouissance des deux premiers types de droits.

Autonomie privée et autonomie publique : bien qu'il y ait lieu de noter certaines différences entre ces deux concepts dans la perspective habermassienne de compréhension du « système des droits », il convient cependant de remarquer qu'ils restent très liés. Si l'autonomie privée semble davantage se comprendre comme cette « liberté négative » qui se rapporte au premier type de droits fondamentaux, liés aux libertés subjectives d'action égales pour tous, l'autonomie publique quant à elle se rapporte davantage au deuxième type de droits fondamentaux, liés à l'exercice des droits politiques. Dans le processus démocratique, il y a une certaine

¹⁶ DD, p. 140.

¹⁷ Sintomer, Y., *Op. cit.*, pp. 309-310.

¹⁸ *Ibid.*, p. 140.

¹⁹ DD, p. 140.

²⁰ *Ibidem.*

complémentarité entre ces deux concepts, une cohésion solidaire garantie par le système des droits.

L'idée d'autolégislation : pour Habermas, l'idée d'autolégislation fait des citoyens *des auteurs ou sujets de droits*. Elle n'est pas une autolégislation morale, c'est-à-dire une contrainte que s'imposent des personnes individuelles. L'autolégislation recèle en elle-même une certaine conception de l'autonomie « conçue d'une manière plus universelle et plus neutre »²¹. Mais que serait une autolégislation en dehors du principe de discussion et des principes de l'Etat de droit démocratique ? Pour Habermas, il n'est pas possible d'envisager une autolégislation qui fasse l'économie d'un principe de discussion parce que « ce n'est qu'une fois engagé sur la voie d'une institutionnalisation ayant une forme juridique que le principe de la discussion doit prendre la forme d'un principe démocratique, lequel, quant à lui, confère alors une force légitimante au processus d'instauration du droit »²². D'où la question des relations entre les droits de l'homme et ce principe dans une démocratie délibérative.

• **Droits de l'homme et démocratie délibérative**

Comprendre le sens des relations entre les droits de l'homme et la démocratie délibérative chez Habermas implique : i) une analyse du « paradigme délibératif » et ii) une compréhension du rôle du concept de communication en rapport avec ce même paradigme et les droits de l'homme. Qu'est-ce à dire ?

Paradigme délibératif, droits de l'homme et démocratie délibérative : les relations entre les droits de l'homme et la démocratie délibérative s'articulent autour du *paradigme délibératif*. Face au libéralisme et au républicanisme, la théorie délibérative de la démocratie que propose Habermas entend réconcilier le plein respect des droits de l'homme et le plein exercice de la souveraineté populaire. Elle s'appuie, au niveau socio-culturel, sur les acquis de la théorie de l'agir communicationnel. L'originalité du *paradigme délibératif* de Habermas réside dans la synthèse qui vise à procéduraliser le concept rousseauiste de volonté populaire et à reformuler, dans une perspective dialogique, la constitution de l'individu et de ses droits. D'où le rôle déterminant de la communication dans ce processus. Quel est-il ?

Paradigme délibératif, droits de l'homme et communication : Habermas pense que les droits de l'homme et les droits démocratiques sont co-originaires et s'impliquent mutuellement. Ils surgissent de la même source : la pratique communicationnelle, avec les procédures qui en constituent l'ossature. En effet, le paradigme délibératif se déploie de façon dynamique dans le cercle de la communication où autonomie individuelle et autodétermination démocratique se renforcent l'une l'autre. La tension normative entre égalité et liberté disparaît dès que l'on renonce à une interprétation concrète du principe de souveraineté populaire au profit d'un paradigme procédural. De même, le paradigme délibératif de la démocratie prétend mieux cerner le libre développement de l'individu et le plein respect de ses droits que ne le fait le libéralisme. Dans l'optique communicationnelle, les

²¹ Habermas, J., *DD*, p. 138.

²² *DD*, pp. 138-139.

personnes privées sont toujours déjà socialisées, prises dans une culture, dans une langue, dans des dialogues d'opinion. Elles sont, de ce fait, toujours déjà « publiques ». Leurs droits individuels sont certes fondamentaux, mais ils ne peuvent être compris comme « prépolitiques ». Il en découle que l'autonomie individuelle, dans son implication la plus profonde, ne ressort plus du libre arbitre : elle est de nature communicationnelle.

En définitive, Habermas souligne le fait que les théories délibératives de la démocratie constituent une variante particulière des problématiques procéduralistes en ce que la valeur des procédures démocratiques n'est pas renvoyée au droit positif ou à une théorie des droits naturels mais à la capacité d'institutionnaliser la délibération des citoyens. Une telle conception de la démocratie n'entre-t-elle pas en conflit avec celle de Jacques Rancière ? Au vrai, comment se déploie la justification des droits de l'homme chez Rancière ?

■ Rancière et les droits des « sans part »

La justification ranciérienne des droits de l'homme pourrait être comprise à l'intérieur d'une compréhension globale du politique (1). Cette dernière suppose la détermination du sens des rapports qu'entretiennent « la politique » (différente du politique) avec les concepts de communauté et des droits de l'homme (2), rapports qui ne peuvent mettre entre parenthèses les relations problématiques entre le *Logos*, le « partage du sensible » et les droits de l'homme (3). Il va sans dire que ces différentes étapes de l'argumentation ranciérienne supposent une reconsidération de « la démocratie à présent » en proposant non seulement quelques orientations pour la repenser mais également en se focalisant sur le seul universel qui soit : l'égalité²³ (4).

• Qu'est-ce que le politique ?

Jacques Rancière pense que le politique doit être compris au travers du sens qu'il donne aux concepts de gouvernement et d'égalité (i). Ces derniers posent, entre autres, le problème de la distinction entre la police et l'émancipation (ii) tout en déterminant le caractère fondamentalement « conflictuel » du politique (iii).

i) Gouvernement et égalité : La réponse que Rancière donne au sens du politique est celle de « la rencontre de deux processus hétérogènes »²⁴ : le gouvernement et l'égalité. Qu'est-ce à dire ?

Pour Rancière, le *gouvernement* apparaît comme lieu de fondation d'une communauté dont le rôle principal est la (re) distribution hiérarchique des *arkhai* (*charges*) et fonctions. Il doit, entre autres, « organiser le rassemblement des hommes en communauté »²⁵. Et c'est pourquoi ce processus « gouvernemental » a pour nom la « police »²⁶.

²³ MPP, p. 64.

²⁴ ABP, p. 83.

²⁵ *Ibidem*.

²⁶ *Ibidem*.

L'égalité quant à elle « consiste dans le jeu des pratiques guidées par la présupposition de l'égalité de n'importe qui avec n'importe qui et par le souci de la vérification »²⁷. Ce jeu prend la forme d'une certaine émancipation parce que celle-ci implique « le traitement d'un tort »²⁸ qui apparaît comme « la forme universelle de la rencontre entre le processus policier et le processus égalitaire »²⁹. On le voit, il existe donc un lien étroit entre la loi de la police, « la police de la loi » et la loi d'égalité, en ce sens que la loi de la police crée ou provoque un tort à l'égalité et, de ce fait, porte atteinte aux droits de l'homme en tant que droits à l'égalité. C'est pourquoi, « au lieu de dire que toute police dénie l'égalité, nous dirons que toute police *fait tort* à l'égalité. Nous dirons alors que le politique est la scène sur laquelle la vérification de l'égalité doit prendre la forme du traitement d'un tort »³⁰. D'où le problème des relations entre la police, l'émancipation et le politique.

ii) Police, émancipation et politique: Rancière comprend le procès d'émancipation à l'intérieur du concept de la politique. C'est au travers de celle-ci que se dessinent les relations étroites entre ces trois concepts. C'est pourquoi Rancière commencera par distinguer *le politique, la politique et la police*.

Le politique apparaît ainsi comme le lieu ou le « terrain de la rencontre entre la politique et la police dans le traitement d'un tort »³¹, alors que *la politique* « est, au sens strict, anarchique »,³² en ce sens qu'elle n'a pas d'*arkhè*.³³

La police quant à elle se présente « comme l'actualisation du propre de la communauté »³⁴. Cette actualisation apparaît comme le principe de transformation des règles du gouvernement en lois naturelles de la société. Soulignant l'impasse ou l'aporie actuelle de la réflexion et de *l'action politique* articulée autour de « l'identification de la politique à la manifestation du propre d'une communauté »³⁵, Rancière précise que c'est au travers du concept d'auto-émancipation qu'il y a lieu de trouver une « sortie ». Identifiée à la lutte contre « l'égoïsme », l'auto-émancipation « n'est pas seulement une affaire de morale - le dévouement de l'individu à la communauté. C'est aussi une affaire de logique : la politique de l'émancipation est la politique d'un propre impropre. La logique de l'émancipation est une *hétérologie* »³⁶. On comprend alors pourquoi la question de l'égalité se pose dans un tel contexte. En effet, l'émancipation est liée à l'égalité tout simplement parce qu'elle « est la vérification de l'égalité de n'importe quel être parlant avec n'importe quel autre »³⁷. Mais une telle vérification n'est-elle pas source de conflit ? Égalité et émancipation ne révèlent-elles pas l'aspect foncièrement conflictuel de la politique en tant que lieu de manifestation de *l'anarkhè* ? Au vrai, que serait la politique en dehors du conflit qui détermine sa nature et son essence ?

²⁷ *Ibidem*.

²⁸ *Ibidem*.

²⁹ *Ibidem*.

³⁰ ABP, p. 84.

³¹ *Ibidem*.

³² *Ibidem*.

³³ *Ibidem*. C'est l'auteur qui souligne.

³⁴ *Ibidem*, p. 85.

³⁵ ABP, p. 84.

³⁶ *Ibidem*, p. 85. C'est l'auteur qui souligne.

³⁷ *Ibidem*.

iii) Politique et conflit : c'est au travers de la notion de « para-politique » que Rancière analyse les relations qu'entretiennent la politique et le conflit. La para-politique dont il est question essaie de (re) concilier le « commandement du meilleur » et le « meilleur en matière d'égalité ». ³⁸ C'est dans une telle perspective que le *dèmos*, par lequel existe la spécificité de la politique, devient l'une des parties d'un conflit politique identifié au conflit pour l'occupation des postes de commandement, des *arkhai* de la cité.

« C'est pour cela, précise Rancière, qu'Aristote opère une fixation de la 'philosophie politique' sur un centre qui apparaîtra après lui tout naturel bien qu'il ne le soit nullement. Ce centre, c'est le dispositif institutionnel des *arkhai* et le rapport de maîtrise qui s'y joue, ce que les modernes appelleront pouvoir et pour quoi Aristote n'a pas de nom, un adjectif seulement : '*kurion*', l'élément dominant, celui qui, en exerçant sa domination sur l'autre, donne à la communauté sa dominante, son style propre » ³⁹.

On le voit, la para-politique veut d'abord et avant tout être cette centration de la pensée politique sur le lieu et le mode de la répartition des *arkhai* par quoi se définit un régime dans l'exercice d'un certain *kurion*. C'est dire qu'une telle centration est foncièrement conflictuelle d'une part, parce que « la question du politique est tout naturellement celle du pouvoir, des principes qui le légitiment, des formes dans lesquelles il se distribue et des types qui le spécifient » ⁴⁰ et, d'autre part, parce « qu'elle est d'abord une réponse singulière au paradoxe spécifique de la politique, à l'affrontement de la logique policière de la distribution des parts et de la logique politique de la part des sans-part. [...] Le conflit des deux logiques y devient alors le conflit des deux parties qui se battent pour occuper les *arkhai* et conquérir le *kurion* de la cité » ⁴¹. C'est dire, en définitive, que « l'essence de la politique « est la manifestation du dissensus, comme présence de deux mondes en un seul » ⁴². Mais si le dissensus apparaît comme le mode ou critère de reconnaissabilité de la vitalité du politique, il n'en demeure pas que les relations entre la communauté, la politique et les droits de l'homme doivent être analysées.

• **Politique, communauté et droits de l'homme**

Comment comprendre la nature des relations entre la politique, la communauté et les droits de l'homme ? Existe-t-il une complémentarité entre ces trois concepts ? Rancière analyse le concept de communauté au travers de l'idée d'égalité. Il s'agit, plus précisément, de penser une « communauté des égaux » ⁴³ dans ou à partir de laquelle « une certaine configuration de l'être ensemble sans laquelle la pensée et l'action se trouvent dépourvues de cette vertu de générosité qui sépare la chose politique de la simple gestion affairiste » ⁴⁴. Analysée d'un point de vue normatif, c'est-à-dire en rapport avec les droits de l'homme, la communauté ranciérienne

³⁸ MPP, p. 107.

³⁹ Rancière, J., MPP, p. 108.

⁴⁰ *Ibidem*.

⁴¹ *Ibidem*.

⁴² ABP, p. 177.

⁴³ Cf. ABP, p. 94.

⁴⁴ *Ibidem*.

apparaît donc comme ce « grand compte du Tout » qui inclut les comptes de l'égalité qu'accompagnent certaines pertes. Dès lors, les droits de l'homme apparaissent comme le respect de l'égalité entre les individus, respect qui ressort d'un partage équitable des *arkhai* et du *kurion*. C'est dire qu'il existe un lien étroit entre l'idée de communauté, les droits de l'homme, l'égalité et l'idée de perte. D'où la considération du « grand compte du Tout » qui, avec la notion de perte, « se monnaie en effet en une série de petits comptes, les comptes de l'égalité, qui ne se laissent pas ramener sans violence à ceux de la règle et du niveau ; des manières de compter, de se compter et d'être comptés, de définir des intérêts également irréductibles au calcul simple des plaisirs et des peines : des profits qui sont en même temps des manières d'être ensemble »⁴⁵. Les liens entre l'idée de communauté et la perte posent, entre autres, le problème du « corps communautaire »⁴⁶ en se sens qu'il fait du concept de l'égalité le principe même du « corps communautaire », parce que comprendre les comptes de l'égalité avec la communauté, « c'est, écrit Rancière, voir se fragmenter l'image du grand corps, rencontrer le déficit ou le discord qui fait que la communauté des égaux ne peut jamais se donner corps sans quelque plâtrage, sans quelque obligation de recompter les membres et les rangs, de boucher les fissures de l'image, de retraduire les énoncés de la formule ».⁴⁷ On le voit, ces rapports foncièrement conflictuels nous introduisent d'emblée dans une analyse des relations qu'entretiennent la politique et la communauté. Les droits de l'homme se focalisent ainsi sur cette approche égalitaire (égalitariste ?) dont l'enjeu décisif est une re-distribution de la part des sans-part au travers des pratiques guidées par la supposition de l'égalité de n'importe quel être parlant avec n'importe quel autre être parlant et le souci de vérifier cette égalité. Mais la question que l'on peut se poser ici est le sens à donner à la parole, au *Logos* dans ses rapports avec les droits des « sans-part ». Autrement dit : quel est le statut de l'égalité chez Rancière ?

• **Logos, conflits et droits de l'homme**

Comprendre le sens que Rancière donne aux relations entre le *logos* et les droits de l'homme suppose, tout d'abord, une réinvestigation des rapports qu'entretiennent les droits de l'homme et le compte des parties (i). Un tel examen nous incite ensuite à analyser la nature des liens entre la politique, le tort, le litige et le mécompte des parties (ii).

i) Droits de l'homme et compte des parties : Rancière se réfère aux concepts aristotéliens de *sumpheron* (qui désigne essentiellement un rapport à soi, l'avantage qu'un individu ou une collectivité obtient ou compte obtenir d'une action) et de *blaberon* (qui a deux acceptions : a) il renvoie tout d'abord à la part de désagrément qui échoit à un individu pour quelque raison que ce soit, catastrophe naturelle ou humanitaire ; et b) il apparaît ensuite comme la conséquence négative qu'un individu reçoit de son acte ou, le plus souvent, de l'action d'autrui. En ce sens il désigne, au sens judiciaire, le tort objectivement déterminable fait par un individu à un autre. L'enjeu de ces références est « la suppression préalable d'un

⁴⁵ *Ibidem*.

⁴⁶ *ABP*, p. 96.

⁴⁷ *Ibidem*.

certain régime du tort ». ⁴⁸ Il est donc question de rétablir la justice, une certaine justice. La question de *Théétète* selon laquelle « Quel tort m'as-tu fait, quel tort t'ai-je fait ? » ⁴⁹ justifie cette exigence de justice « qui fonde la cité ». ⁵⁰ Cette justice est essentiellement une vertu qui n'est pas le simple équilibre des intérêts entre les individus ou la réparation des dommages que les uns font aux autres. Elle est, plus précisément, « le choix de la mesure même selon laquelle chaque partie ne prend que la part qui lui revient. [...] Elle est l'ordre qui détermine le partage du commun » ⁵¹. Mais cette justice pose problème : comment opérer le passage entre l'ordre du juste et celui de l'utile, de l'avantageux et du désavantageux ? La communauté ne devient-elle pas le lieu d'un contrat d'échanges de biens et de services ?

ii) Politique, tort et (mé) compte des parties : pour répondre aux questions posées dans les lignes qui précèdent, il s'avère, tout d'abord, important de préciser que, pour Rancière, « la politique commence là où l'on cesse d'équilibrer des profits et des pertes, où l'on s'occupe de répartir les parts du commun, d'harmoniser selon la proportion géométrique les parts de la communauté et les titres à obtenir ces parts, les *axiai* qui donnent droit à communauté » ⁵². Qu'est-ce à dire ? Il est question ici de concevoir une communauté politique qui ne soit plus fondée sur un quelconque contrat, mais sur l'égalité. Il faut en effet que « l'égalité qui y règne soit radicalement différente de celle selon laquelle les marchandises s'échangent et les dommages se réparent », ⁵³ parce qu'il y a de la politique que grâce à un seul universel : l'égalité. Ce dernier prend la figure spécifique d'un tort, fondateur de la politique. ⁵⁴

« 'Démos', précise Rancière, est le sujet de l'identité de la partie et du tout. 'Prolétaire' au contraire subjective cette part des sans-part qui rend le tout différent de lui-même. Platon s'insurgeait contre ce démos qui est le compte de l'incomptable. La politique en général est faite de ces mé-comptes, elle est l'œuvre de classes qui ne sont pas des classes, qui inscrivent sous le nom particulier d'une partie exceptionnelle ou d'un tout de la communauté (les pauvres, le prolétariat, le peuple) le tort qui sépare et réunit deux logiques hétérogènes de la communauté. Le concept de tort ne se lie donc à aucune dramaturgie de 'victimisation'. Il appartient à la structure originelle de toute politique. Le tort est simplement le mode de subjectivation dans lequel la vérification de l'égalité prend figure politique. [...] Le tort institue un universel singulier, un universel polémique, en nouant la présentation de l'égalité, comme part des sans-part, au conflit des parties sociales » ⁵⁵.

⁴⁸ MPP, p. 23.

⁴⁹ *Ibidem*.

⁵⁰ *Ibidem*.

⁵¹ *Ibidem*.

⁵² MPP, p. 24.

⁵³ *Ibidem*.

⁵⁴ *Ibidem*, p. 64.

⁵⁵ *Ibidem*.

D'où la question du rapport entre le tort et le mécompte des parties. Le tort fondamental en tant que « nœud originel » du *blaberon* et de l'*adikon* dont la manifestation vient couper toute déduction de l'utile au juste apporté à la communauté le litige. En d'autres termes, il s'agit d'un litige qui recèle un sens double parce ce que : 1) « le titre qu'il apporte est une propriété litigieuse puisqu'il ne lui appartient pas en propre »⁵⁶ ; et que 2) « c'est au nom du tort qui lui est fait par les autres parties que le peuple s'identifie au tout de la communauté. Ce qui est sans part – les pauvres antiques, le tiers état ou le prolétariat moderne – ne peut en effet avoir d'autre part que le rien ou le tout. Mais aussi c'est par l'existence de cette part des sans-part, de ce rien qui est tout, que la communauté existe comme communauté politique, c'est-à-dire comme divisée par un litige fondamental, par un litige qui porte sur le compte de ses parties avant même de porter sur leurs 'droits'. Le peuple n'est pas une classe parmi d'autres. Il est la classe du tort qui fait tort à la communauté et l'institue comme 'communauté' du juste et de l'injuste »⁵⁷. En réalité, ce double sens pose le problème fondamental du mécompte en démocratie qui apparaît comme le « mécompte fondateur de la politique »⁵⁸ en ce sens qu'« il y a de la politique – et pas simplement de la domination – parce qu'il y a un mauvais compte dans les parties du tout ». ⁵⁹ On le voit, ce mécompte fondateur de la politique ne peut faire l'économie d'une critique du concept de démocratie, parce que « la politique existe lorsque l'ordre naturel de la domination est interrompu par l'institution d'une part des sans-part »⁶⁰, et qu'« il y a de la politique quand il y a une part des sans-part »⁶¹. D'où cette question : la démocratie est-elle, selon Rancière, le régime politique idoine pour le partage équitable des *arkhai* et de l'*arkhè* de la cité ?

• Repenser la démocratie

Réfléchir sur le partage équitable des *arkhai* et de l'*arkhè* suppose de repenser la démocratie en termes de « ce qu'elle est à présent, c'est-à-dire ses usages actuels » (i). Une telle analyse ne peut que poser, selon Rancière, le problème du sens du « concept de post-démocratie » (ii).

i) Ce qu'est la démocratie : pour exposer quelques idées directrices de son approche du concept de démocratie, Rancière commence par s'insurger contre certains « usages actuels » de la démocratie et contre ce qu'il considère comme la « post-démocratie ». Parmi ces usages, le « pouvoir du *dèmos* » occupe une place importante, en ce sens qu'il « n'avait jamais été la présence à soi d'un sujet totalisant et que les formes ou apparences de la démocratie n'étaient ni le voile jeté sur l'exploitation ni les formes juridiques de la gestion raisonnable des intérêts communs »⁶². On le voit, une telle approche supposerait que le *dèmos* soit effectivement constitué comme sujet présent à lui-même sur toute la surface du corps social. Il va sans dire que « la figure empirique de l'homme démocratique semble

⁵⁶ MPP, p. 28.

⁵⁷ *Ibidem*.

⁵⁸ *Ibidem*, p. 29.

⁵⁹ *Ibidem*.

⁶⁰ MPP, p. 31.

⁶¹ *Ibidem*.

⁶² ABP, p. 9.

contredire l'idée pleine de la communauté démocratique »⁶³. D'où l'exigence de redéfinition de la démocratie « en prenant une double distance » : 1) d'abord « à l'égard de ceux qui se félicitaient du cours nouveau de la démocratie raisonnable, enterrant les folles utopies égalitaires et les déchirements de la lutte des classes »⁶⁴ ; 2) ensuite « à l'égard de ceux qui y voyaient une preuve renouvelée du mensonge de la forme démocratique et de la rhétorique égalitaire, couvrant les réalités de l'exploitation de classe »⁶⁵. Une telle redéfinition s'articule, entre autres, autour du concept de *l'émancipation* et d'une « nouvelle » approche de la *participation*. En effet, « l'égalité et la liberté sont des puissances qui s'engendrent et s'accroissent par leur acte propre. Et c'est cela qu'implique l'idée d'émancipation en affirmant qu'il n' y a pas de liberté ou d'égalité illusoire [...] qu'il n' y a pas de puissance du groupe indépendante de la puissance par laquelle des individus s'arrachent à l'infra-monde des bruits obscurs, s'affirment comme co-partageants d'un monde commun »⁶⁶. *La participation*, quant à elle, renvoie à deux idées d'origine différentes : 1) l'idée réformatrice des médiations nécessaires entre le centre et la périphérie ; et 2) l'idée révolutionnaire de l'activité permanente des sujets citoyens dans tous les domaines. Le mélange de ces deux idées donne lieu au concept de *permanence démocratique*. En effet, « la véritable participation, c'est l'invention de ce sujet imprévisible qui aujourd'hui occupe la rue, de ce mouvement qui ne naît de rien sinon de la démocratie elle-même. La garantie de la permanence démocratique, ce n'est pas le remplissage de tous les temps morts et les espaces vides par les formes de la participation ou du contre-pouvoir ; c'est le renouvellement des acteurs et des formes de leurs actions, c'est la possibilité toujours ouverte d'émergence nouvelle de ce sujet à éclipses »⁶⁷.

ii) Le concept de post-démocratie : toute compréhension de la post-démocratie suppose tout d'abord une idée de ce que doit être la démocratie. Celle-ci n'est pas un régime ou un mode de vie sociale. Elle est, plus précisément, « l'institution de la politique elle-même, le système des formes de subjectivation par lesquelles se trouve remis en cause, rendu à sa contingence, tout ordre de la distribution des corps en fonctions correspondant à leur 'nature' et en places correspondant à leurs fonctions »⁶⁸. C'est dans une telle perspective qu'on peut comprendre le sens que Rancière donne à la post-démocratie. Elle désigne « le paradoxe qui fait valoir sous le nom de démocratie la pratique consensuelle d'effacement des formes de l'agir démocratique [...] c'est la pratique gouvernementale et la légitimation conceptuelle d'une démocratie d'après le démos, d'une démocratie ayant liquidé l'apparence, le mécompte et le litige du peuple, réductible donc au seul jeu des dispositifs étatiques et des compositions d'énergies et d'intérêts sociaux [...]. C'est un mode d'identification entre les dispositifs institutionnels et la disposition des parties et des parts de la société propre à faire disparaître le sujet et l'agir propre de la démocratie. C'est la pratique et la pensée d'une adéquation sans reste entre les formes de l'Etat et l'état des relations sociales »⁶⁹. Une telle compréhension de

⁶³ *Ibid.*, p. 55.

⁶⁴ *Ibid.*, p. 8.

⁶⁵ *Ibidem*.

⁶⁶ *ABP*, p. 69.

⁶⁷ *Ibid.*, p. 82.

⁶⁸ *MPP*, p. 142.

⁶⁹ *MPP*, pp. 142-143.

la démocratie fait extension de l'Etat de droit et du domaine du droit comme caractéristique de son régime⁷⁰. Mais jusqu'où cette extension peut-elle être valide ? Quels peuvent être les lieux communs (points de convergence et de divergence) entre Habermas et Rancière ?

■ PENSER LES LIEUX COMMUNS

Les théories des droits humains et de la démocratie de Habermas et Rancière mettent en évidence ce que je considère comme des lieux communs, c'est-à-dire de possibles fondements de la conflictualité définissant l'essence même de la politique. C'est dire que les points de convergence et de divergence entre ces auteurs se situent au plan théorique et pratique. Du point de vue *théorique*, on retiendra surtout *la méthode* et les *instruments conceptuels* de compréhension ou d'exposition de leurs idées. Du point de vue *pratique*, on s'attellera à mettre en perspective les *conséquences* philosophiques, c'est-à-dire le *telos* des principes théoriques énoncées.

■ Points de convergence : cadre théorique

Qu'est-ce qui, méthodologiquement, rapproche Habermas et Rancière ? Quels sont les instruments conceptuels qu'ils utilisent en commun ?

• De la méthode

D'un point de vue formel, la méthode utilisée par chacun de ces auteurs est d'ordre *axiologique* en ce sens qu'elle permet, dans une certaine mesure, de déceler critiquement, la « théorie » des valeurs qui sous-tend la compréhension du social et du politique. Aussi, la double investigation de *reconstruction/déconstruction* définit-elle l'essence de cette compréhension du social et du politique. Habermas et Rancière s'attellent, chacun à sa manière, à une activité de reconstruction des « mythes » qui entourent la compréhension des droits de l'homme et de la démocratie. Il s'agit, plus précisément, de déconstruire, c'est-à-dire de démasquer, de dé-voiler toutes formes d'aliénation qui s'érigent en obstacles pour l'émancipation ou la libération du *démós* (peuple). Une telle investigation se veut foncièrement herméneutique parce qu'elle prétend réinterpréter certains concepts majeurs de compréhension du politique tels que l'égalité, les droits, la participation politique, la justice, le peuple.

Dans la perspective habermassienne, reconstruire consiste à entreprendre une « nouvelle » lecture des relations entre les droits subjectifs et le droit objectif, le légal et l'illégal, le fait et la norme. Cette lecture qui se veut critique, a pour ambition d'établir ou, mieux encore, d'affirmer la « cooriginarité des droits subjectifs et du droit objectif »⁷¹. C'est en ce sens que Habermas rappelle, dans le chapitre 3 de *Droit et démocratie* intitulé « Reconstruction du droit. 1. Le système des droits », qu'il y a, entre libertés subjectives privées et autonomie du citoyen, un lien problématique à clarifier en recourant au concept de droit, qui peut être fondé

⁷⁰ *Ibid.*, p. 149.

⁷¹ *DD*, p. 104.

sur le principe de discussion.⁷² En réinterprétant, comme on l'a souligné dans les développements précédents, le concept de droit à la lumière des théories juridiques de certains juristes et philosophes allemands [Puchta, Windschield, Ihering, Kelsen, Kant et Raiser], Habermas élabore un « système des droits » compris comme cadre à la fois théorique et pratique justifiant la légitimité, grâce au principe démocratique, des droits de l'homme. Plus précisément, les communications spécifiques, au travers de sa théorie de la communication tranchent, par l'échange d'arguments, les différends surgis à propos de la distribution des valeurs que sont le *légal* et l'*illégal*, le permis et l'interdit.⁷³ Cette reconstruction habermassienne vise à montrer que c'est au croisement du *fait* et de la *norme* que se pose le problème des droits de l'homme. Dans une telle perspective, la situation idéale de communication intègre en son sein le concept de loi. En effet, « le concept de loi explicite l'idée, déjà contenue dans le concept de droit, d'égalité de traitement [car] dans la forme des lois universelles et abstraites, tous les sujets bénéficient des mêmes droits ».⁷⁴

La reconstruction rancérienne se focalise, quant à elle, sur le concept de politique comme lieu par excellence de compréhension du « vivre-ensemble » compris essentiellement comme *lieu* de conflits, de dissensions. C'est dans une telle optique que le *démos* qui caractérise et définit la spécificité de la politique devient l'une des parties d'un conflit politique identifié au conflit pour l'occupation non seulement des *arkhai* (postes de commandement), mais également pour le partage équitable de l'*arkhé* (du pouvoir) dans la cité. L'approche rancérienne dévoile ainsi les conflits inhérents au « partage du sensible » dans la « gestion » de la communauté. Il s'agit d'un conflit de logiques entre ceux qui partagent le *Logos* (ou les « ayant droit ») et ceux qui en sont écartés, c'est-à-dire les « sans-part » parce que « ce qui fait le caractère politique d'une action, ce n'est pas son objet ou le lieu où elle s'exerce mais uniquement sa forme, celle qui inscrit la vérification de l'égalité dans l'institution d'un litige, d'une communauté n'existant que par la division »⁷⁵. C'est dire que chez Rancière les droits de l'homme se résumeraient en un seul concept: *l'égalité*. C'est le seul universel qui mérite d'être pris en compte. Mais la question que nous nous posons est le sens des relations entre l'égalité et les concepts de libération, d'émancipation et de domination chez ces philosophes.

• *Du telos : à propos des instruments conceptuels*

Les concepts d'*égalité*, de *libération*, d'*émancipation* et de *domination* sont, chez Habermas et Rancière, très liées les uns aux autres. Ils apparaissent, d'une certaine façon, comme *des instruments de représentation* de la démocratie. De ce fait, ils permettent de comprendre le rôle et la place que ces auteurs octroient au concept de « droits de l'homme » dans leur démarche philosophique. Ils indiquent, entre autres, le *telos* du « système des droits » habermassien en ce sens qu'ils impliquent une participation politique des citoyens qui, en principe, sont (ou doivent être) égaux en droits et devoirs. Ils justifient de ce fait la considération de la dignité

⁷² DD, p. 99.

⁷³ Cf. DD, p. 65.

⁷⁴ DD, p. 98.

⁷⁵ MPP, p. 55.

humaine comme ce droit de l'homme « originel », antérieure à toutes justifications des « droits subjectifs ». Toutefois, Rancière considère que l'égalité et l'émancipation sont des catégories fondamentales essentielles pour comprendre la thématique de la « permanence démocratique ». Si de part et d'autre, on note un certain souci de reconstruction du politique et du social, les concepts utilisés pour « donner sens » et « corps » à cette reconstruction ne sont pas les mêmes. Aussi remarquons-nous, comme nous l'avons souligné précédemment, de possibles convergences du point de vue méthodologique. Mais ces derniers loin de rapprocher ces philosophes, apparaissent, du point de vue *pratique*, c'est-à-dire de l'engagement dans le vécu socio-politique, comme le lieu concret d'une certaine « mésentente ». Il convient donc de réinvestir quelques concepts-clés susceptibles de *mettre en sens* leurs divergences

■ Points de divergence : cadre pratique

Laisant de côté certaines approches théoriques propres à ces auteurs - qui ne sont pas directement liées aux droits de l'homme -, j'ai jugé nécessaire de me focaliser sur quelques concepts-clés que Habermas et Rancière semblent partager en commun : le peuple : *démos* (i), le pouvoir : *arkhé* (ii) ; et la démocratie (iii).

• *Le peuple*

Quel est le sens du concept de peuple chez Habermas et Rancière ? On l'a plus ou moins souligné : la compréhension de ce concept apparaît comme un lieu de « mésentente » entre ces philosophes. Habermas ne définit pas, avec rigueur, le concept de peuple. Son idée de peuple ne se comprend qu'en rapport avec la notion de souveraineté populaire. C'est dire que, dans la perspective habermasienne, les frontières entre le peuple, le gouvernement, et la souveraineté ne sont pas clairement définies. C'est pourquoi Habermas n'utilise, généralement, que l'adjectif « populaire » qui caractérise l'exercice de la souveraineté. A ces yeux le peuple est cette « communauté » in-forme qui jouit de ses droits fondamentaux et qui se reconnaît comme « dépositaire légal et légitime » de la souveraineté. D'où la question des rapports entre les « droits de l'homme » et « la souveraineté populaire ». Habermas clarifie ces relations en coordonnant ces concepts dans les deux dimensions de l'autodétermination et de la réalisation de soi, idées somme toute modernes, qui renvoient non seulement à d'autres termes mais encore à deux types différents de discussions dont les contours sont dessinés par le caractère chaque fois propre des problématiques éthiques et morales.⁷⁶ Pourtant, le problème d'une certaine cohérence entre droits humains et souveraineté populaire, se pose toujours avec acuité. En effet, « la cohérence interne recherchée entre la souveraineté du peuple et les droits de l'homme réside donc dans le contenu normatif d'un mode d'exercice de l'autonomie politique, dont on ne peut encore savoir à travers la forme seule des lois universelles s'il est assuré, cela n'est à dire vrai discernable qu'à travers la forme communicationnelle qui est celle des discussions concourant à la formation de la volonté et de l'opinion »⁷⁷. C'est au travers des traditions politiques libérale et républicaine que cet effort de cohérence interne

⁷⁶ *DD*, p. 111.

⁷⁷ *DD*, p. 119.

apparaît. En effet, dans la tradition libérale, les droits humains apparaissent comme l'expression d'une autodétermination morale et, dans la tradition républicaine, la souveraineté du peuple apparaît, quant à elle, comme l'expression d'une réalisation éthique de soi. Toutefois, Habermas lui-même reconnaît que ces deux principes, loin d'entretenir une complémentarité réciproque dans leur relation, mettent plutôt en évidence une certaine concurrence inavouée.⁷⁸

Tel n'est pas, par contre, le sens que Rancière donne au concept de peuple. Pour Rancière, le *dèmos* est au centre de toute compréhension de la démocratie. Il est même le « sujet matriciel de la politique ». ⁷⁹ Plus concrètement, le peuple n'est pas la collection des membres de la communauté comme semble le suggérer Habermas. Il apparaît comme « la partie supplémentaire par rapport à tout compte des parties de la population, qui permet d'identifier au tout de la communauté le compte des in comptés »⁸⁰. Le peuple est le lieu d'une disjonction de « la population, d'une rupture de la logique de *l'arkhè*, rupture de la logique du commandement/commencement⁸¹ et non « l'instrument » ni la « justification » de ce même commandement.

• **Le pouvoir**

Comment se déploie le concept de pouvoir dans les logiques argumentatives de Habermas et Rancière ? Selon Habermas, le pouvoir doit « appartenir » au peuple, parce qu'il est, en principe, le lieu concret de son exercice. Mais vouloir confier le pouvoir à une réalité ou catégorie pas très bien définie, n'est-ce pas justifier, d'une certaine façon, la domination ? La domination d'une certaine « communauté », « classe » ou « catégorie » d'individus supposés exercer le pouvoir dans le respect de certaines normes éthiques ? Quoiqu'il en soit, la théorie politique de l'émancipation habermassienne ne semble pas du tout être pertinente dans un tel contexte. Tout porterait à penser que le transfert de la compétence législative à la totalité des citoyens qui, seuls, peuvent générer, à partir d'eux-mêmes, le pouvoir fondé sur la communication inhérent à leurs convictions communes, reste un principe difficilement applicable dans un contexte de « flou » conceptuel au sujet du peuple, malgré la prise en compte du médium de la communication que Habermas expose en ces termes :

« Dans la version qu'en donne la théorie de la discussion, le principe de la souveraineté populaire énonce que tout pouvoir politique se déduit du pouvoir des citoyens fondé sur la communication. L'exercice du pouvoir politique à la fois obéit aux lois que les citoyens se donnent eux-mêmes au moyen d'une formation de l'opinion et de la volonté structurée par la discussion, et se légitime en fonction de ces lois. »⁸²

Mais au nom de quels principes ces citoyens se donnent-ils des lois ? Le « peuple » habermassien est-il une communauté de citoyens ? Qu'est-ce qu'un

⁷⁸ *DD*, p. 115.

⁷⁹ *ABP*, p. 171.

⁸⁰ *Ibidem*, pp. 171-172.

⁸¹ *Ibid.*, p. 172.

⁸² Habermas, J., *DD*, p. 189.

citoyen chez Habermas ? Voici des questions qui mériteraient d'être abordées en profondeur. Mais tel n'est pas vraiment notre propos ici.

Cependant, Il convient de souligner que Rancière comprend le pouvoir (*arkhé*) qu'en rapport avec la politique. C'est dire que le pouvoir en lui-même ne veut absolument rien dire s'il n'est pas compris comme catégorie décisive de la politique qui, à son tour, « n'est pas l'exercice du pouvoir ». ⁸³ La politique est dès lors « une rupture spécifique de la logique de *l'arkhé*. Elle ne suppose pas en effet simplement la rupture de la distribution 'normale' des positions entre celui qui exerce une puissance et celui qui la subit, mais une rupture dans l'idée des dispositions qui rendent 'propre' à ces positions » ⁸⁴. Contrairement à Habermas, qui justifie la logique de *l'arkhé* au travers de la souveraineté du « peuple », Rancière préconise une rupture radicale de cette logique parce qu'elle suppose une certaine « supériorité déterminée qui s'exerce sur une infériorité déterminée ». ⁸⁵

• **La démocratie**

Quels peuvent être les lieux de divergences de la démocratie habermassienne et ranciérienne ? Selon la théorie délibérative et procédurale de la démocratie habermassienne, la volonté générale démocratique ne saurait se réduire à la somme des intérêts particuliers ou à un compromis entre ceux-ci. Pour Habermas, la force de la démocratie réside dans le fait que les citoyens qui participent au débat public vont devoir justifier leurs prétentions au nom de l'intérêt général pour pouvoir gagner l'accord de leurs concitoyens. Dans ce débat, leurs convictions et leurs objectifs vont être modifiés, non par une contrainte externe ou par la force, mais de façon interne, en vertu des arguments échangés. La communication démocratique fait sortir les citoyens de leur perspective monologique et fait évoluer le regard qu'ils portent sur eux-mêmes. Dans cette perspective, l'accent n'est plus mis sur les désaccords qui opposent les citoyens à chaque moment donné mais sur le processus qui les porte à s'entendre. C'est pourquoi Habermas pense que la formation discursive de la volonté est tendanciellement consensuelle. Ce schéma peut s'appliquer à des groupes restreints comme à des unités plus larges. Sur le plan proprement politique, toute discussion démocratique concrète court le risque de *dissensus*. Cependant, dans son principe, la délibération démocratique rend possible l'accord raisonné des citoyens et tend vers lui. ⁸⁶ Le résultat est que l'intérêt général tire une force contraignante de son caractère impersonnel et impartial. Cette impartialité est irréductible à l'idée d'équilibre des pouvoirs en ce qu'elle l'englobe dans une dynamique plus vaste et qu'elle ne repose pas sur une neutralisation des forces contradictoires en présence par leur division institutionnelle. ⁸⁷

Pour paraphraser Rancière, « l'essence de la démocratie est le dissensus ». En effet, le dissensus n'est pas, dans la perspective ranciérienne de la démocratie, « la confrontation des intérêts ou des opinions. Il est la manifestation d'un écart du

⁸³ *ABP*, p. 164.

⁸⁴ *Ibid.*, p. 168.

⁸⁵ *Ibidem*.

⁸⁶ Habermas, J., *Théorie de l'Agir communicationnel. Tome II*, trad. De Jean-Louis Schlegel, Paris, Fayard, Coll. « L'espace du Politique », 1987, p. 93.

⁸⁷ Habermas, J., *TAC II, Op. cit.*, p. 92; *Morale et Communication, Op. cit.*, p. 93.

sensible à lui-même »⁸⁸. Plus précisément, « la démocratie n'est pas un régime politique au sens d'une constitution particulière parmi différentes manières d'assembler des hommes sous une autorité commune. La démocratie apparaît comme l'institution même de la politique, l'institution de son sujet et de sa forme de relation, l'institution du multiple au détriment de l'Un. Elle est, entre autres, rupture de la logique de *l'arkhê*, c'est-à-dire de « l'anticipation du commandement dans sa disposition, le régime même de la politique comme forme de relation définissant un sujet spécifique. Contrairement à la « postdémocratie » habermassienne qui, d'une certaine manière, écarte le litige, le conflit, et le mécompte des « parties », la démocratie rancière prend en compte ces catégories du politique parce que « avant d'être le nom de la communauté, *dêmos* est le nom d'une partie de la communauté : les pauvres. Mais précisément 'les pauvres' ne désigne pas la partie économiquement défavorisée de la population. Cela désigne simplement les gens qui ne comptent pas, ceux qui n'ont pas de titre à exercer la puissance de *l'arkhê*, pas de titre à être comptés »⁸⁹.

On le voit, ces différents concepts ont mis en évidence quelques lieux de « mésentente » entre Habermas et Rancière. Mais il est tout de même intéressant de se rendre compte qu'ils posent des questions ou ouvrent d'autres perspectives sur le sens des droits de l'homme qui mériteraient d'être explorées à partir d'autres approches théoriques.

■ EN GUISE DE CONCLUSION : PISTES DE RÉFLEXION

Somme toute, les concepts de droits de l'homme, de conflit et d'égalité chez Habermas s'articulent autour du « système des droits » en tant que cadre théorique de justification de l'autonomie privée et publique des sujets de droits dans un Etat de droit démocratique qui privilégie le consensus. C'est dire que « le principe démocratique ne peut se manifester que comme le cœur d'un système des droits. La genèse logique de ces droits forme un processus circulaire dans lequel le code du droit et le mécanisme destiné à produire le droit légitime, donc le principe démocratique, se constituent co-originaires »⁹⁰. Rancière, quant à lui, comprend les droits de l'homme, comme « droits à l'égalité », droits à une « redistribution équitable » des *arkhai* et de *l'arkhê*. Dans ce cas de figure, « la démocratie n'est ni l'autorégulation consensuelle des passions plurielles de la multitude des individus ni le règne de la collectivité unifiée par la loi à l'ombre des déclarations des Droits. Il y a démocratie dans une société pour autant que le *dêmos* y existe comme pouvoir de division de *l'oklos* »⁹¹. Assurément, les théories des droits de l'homme de Habermas et de Rancière recèlent, sur les plans théorique et pratique, quelques points de convergence qui s'articulent autour de la méthode utilisée par ces auteurs. Pourtant, le sens donné aux concepts de peuple, pouvoir et démocratie dévoile d'importants points de divergence qui les séparent. Quoiqu'il en soit, il y a lieu

⁸⁸ Rancière, J., *ABP*, p. 179.

⁸⁹ *ABP*, p. 171.

⁹⁰ *DD*, p. 139.

⁹¹ *ABP*, pp. 49-50.

de se rendre compte que le concept d'égaliberté chez Balibar⁹² par exemple et le concept des droits de l'homme chez Michel Foucault,⁹³ permettent non seulement de compléter les approches de Habermas et de Rancière, mais surtout d'explorer d'autres pistes de réflexion intéressantes sur les relations qu'entretiennent les droits de l'homme, les conflits et la démocratie.

■ BIBLIOGRAPHIE

OUVRAGES DE BASE

Habermas, J., *Droit et démocratie : Entre faits et normes*, trad. Rainer Rochlitz et Christian Bouchindhomme, Paris, Gallimard, 1997.

Rancière, J., *Aux bords du politique*, Mayenne, Editions La fabrique, 1998

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

AUTRES OUVRAGES ET RÉFÉRENCES

Balibar, E., *Les frontières de la démocratie*, Paris, La Découverte/Essais, 1992, p. 247.

Foucault, M., « Face aux gouvernements, les droits de l'homme », in *Dits et Ecrits. 1954-1988*. Vol II. 1976-1998, Paris, Gallimard, 2001, p. 1526.

Habermas, J., *De l'éthique de la discussion*, trad. Mark Hunyadi, Paris, Cerf, Coll. « Passages », 1992, p. 15.

Le discours philosophique de la modernité. Douze conférences, traduction et préface de Christian Bouchindhomme et Rainer Rochlitz, Paris, Gallimard, 1988, p. 373.

Morale et communication. Conscience morale et activité communicationnelle, Paris, Cerf, Coll. « Passages », 1996, pp. 127-128

Théorie de l'agir communicationnel. Tome I. Rationalité de l'agir et Rationalisation de la société, trad. de Jean-Marc Ferry, Paris, Fayard, Coll. « L'espace du Politique », 1987.

Théorie de l'agir communicationnel. Tome II, trad. de Jean-Louis Schlegel, Paris, Fayard, Coll. « L'espace du Politique », 1987.

Sintomer, Y., *La démocratie impossible ? Politique et modernité chez Weber et Habermas*, Paris, La Découverte, Coll. « armillaire », 1999, p. 173.

⁹² Balibar, E., *Les frontières de la démocratie*, Paris, La Découverte/Essais, 1992, p. 247.

⁹³ Foucault, M., « Face aux gouvernements, les droits de l'homme », in *Dits et Ecrits. 1954-1988*. Vol II. 1976-1998, Paris, Gallimard, 2001, p. 1526.

■ RÉSUMÉS

[Anglais]

HUMAN RIGHTS AND THE CONFLICT OF EQUALITIES: THINKING WITH RANCIÈRE AGAINST HABERMAS?

Abstract: The ambition of this study is to determine the sense of relations between human rights and the conflict of equalities in democratic contexts through the analysis of their elaboration categories, this study claiming to be a re-reading of some works authored by two contemporary philosophers: Jürgen Habermas and Jacques Rancière. This project unfolds with a comparative and critical analysis of their approaches to 'human rights', 'conflict' and 'equality'. More precisely, we deal with the commonplaces, i.e. some decisive convergence and divergence points in these authors' political and juridical theories.

[Espagnol]

DERECHOS DEL HOMBRE Y CONFLICTO DE LAS IGUALDADES: ¿PENSAR CON RANCIERE CONTRA HABERMAS?

Resumen: Determinar el sentido de las relaciones entre los derechos del Hombre y el conflicto de las igualdades en contextos democráticos, por intermedio de un análisis de las categorías de su elaboración, tal es la ambición de este estudio que pretende ser una relectura de algunas obras de dos filósofos contemporáneos: Jürgen Habermas y Jacques Rancière. Este proyecto se desarrolla a través del análisis comparativo y crítico de las aproximaciones de estos filósofos a los conceptos de "derechos del Hombre", de "conflicto" y de "igualdad". Más específicamente, se trata de pensar los lugares comunes, es decir, algunos puntos decisivos de convergencia y de divergencia de las teorías jurídicas y políticas de estos autores.

[Roumain]

DREPTURILE OMULUI ȘI CONFLICTUL EGALITĂȚILOR: GÂNDIND CU RANCIERE ÎMPOTRIVA LUI HABERMAS?

Rezumat: Ambiția acestui studiu este de a determina sensul relațiilor între drepturile omului și conflictul egalităților în contexte democratice printr-o analiză a categoriilor elaborării lor, acest studiu pretinzând că este o recitare a unor lucrări a doi filosofi contemporani: Jürgen Habermas și Jacques Rancière. Acest proiect se desfășoară prin intermediul unei analize critice comparative a abordărilor conceptelor de „drepturile omului”, de „conflict” și „de egalitate” de către cei doi. Mai precis, ne vom ocupa de locurile comune, adică de punctele decisive de convergență și divergență ale teoriilor juridice și politice ale acestor autori.

[Russe]

Права человека и конфликт равенств: Думать с Рансьером против Хабермаса?

Резюме на французском языке: Определение сущности соотношения прав человека и конфликта равенств в демократических контекстах посредством анализа категорий их составления – является амбицией этого изучения, которое намеревается стать повторным чтением некоторых трудов двух современных философов: Юргена Хабермаса и Жака Рансьера. Этот проект применяется используя сравнительный и критический анализ подходов к понятиям "права человека", "конфликт" и "равенство". Точнее, размышляется об общих качествах, то есть рассматриваются несколько окончательных совпадений и различий юридической и политической теорий этих авторов.

[Serbe]

Ljudska prava i sukob jednakosti : Misliti s Ransijerom protiv Habermasa?

Određiti smisao odnosa između ljudskih prava i sukoba jednakosti u demokratskim kontekstima posredstvom analize kategorija njihove izrade, takva je težnja ove studije koja pretenduje da bude ponovno čitanje nekih dela dva savremena filozofa : Jirgena Habermasa (Jürgen Habermas) i Žaka Ransijera (Jacques Rancière). Ovaj projekat se širi preko uporedne analize i kritike njihovih pristupa pojmovima «ljudskih prava», «sukoba» i «jednakosti». Preciznije, pitanje je da se promisle zajednička mesta, što će reći nekoliko odlučujućih tačaka slaganja i razilaženja pravnih i političkih teorija ovih autora.

[Vietnamien]

Nhân quyền và sự xung đột về các quyền bình đẳng : Tư duy cùng với Rancière chống lại Habermas ?

Tóm tắt : Xác định ý nghĩa của các mối quan hệ giữa nhân quyền và sự xung đột về quyền bình đẳng trong các bối cảnh dân chủ thông qua việc phân tích các phạm trù hình thành nên các khái niệm này, đó chính là tham vọng của bài nghiên cứu này: nhằm xem lại một số tác phẩm của hai nhà triết gia đương đại : Jürgen Habermas và Jacques Rancière. Đề án này được tiến hành qua việc nghiên cứu so sánh và phê bình các phương pháp tiếp cận các quan niệm về « nhân quyền », về « xung đột » và về « quyền bình đẳng ». Chính xác hơn việc suy nghĩ về các thành kiến, tức là một số điểm chủ chốt về vấn đề đồng quan điểm hay bất đồng quan điểm đối với các lý thuyết pháp lý và chính trị của các tác giả này.