

AUX BORDS DE LA DÉMOCRATIE

DROITS DE L'HOMME ET POLITIQUE CHEZ ÉTIENNE BALIBAR

Martin DELEIXHE¹ et Justine LACROIX²

35

Dans son ouvrage sur la philosophie en France au xx^e siècle, Frédéric Worms articule le dernier chapitre (« Le moment présent ») autour de deux débats dont le premier est celui, né vers la fin des années 1970, autour de la notion des droits de l'homme. Et il souligne que cette discussion mérite toute notre attention car il ne s'agit pas d'une controverse parmi d'autres mais d'une polémique portant sur les « principes mêmes de la politique ou plutôt sur la question de savoir si on doit mettre les droits de l'homme au principe de la politique³. » En ce sens, il serait réducteur, voire faux, de considérer le « tournant » philosophique français vers les droits comme le simple décalque des débats anglo-américains. Il existe une spécificité française liée notamment à l'attention portée à l'ontologie sociale sous-jacente aux discours des droits⁴ ou, autrement dit, à la tension entre les prémisses individualistes des droits et les implications de la vie collective. C'est pourquoi nous commençons par replacer la réflexion d'Étienne Balibar dans ce contexte intellectuel particulier, celui d'une interrogation sur la portée *politique* des droits

1. Martin Deleixhe prépare une thèse de philosophie à l'université libre de Bruxelles.

2. Justine Lacroix est professeur de théorie politique à l'université libre de Bruxelles.



3. F. Worms, *La philosophie en France au xx^e siècle*, Paris, Gallimard, Folio, 2009, p. 557.

4. S. Moyn, "The Politics of Individual Rights. Marcel Gauchet and Claude Lefort" dans *French Liberalism from Montesquieu to the Present Day* (dir. R. Geenens and H. Rosenblatt), Cambridge, Cambridge University Press, 2012, p. 292.

de l'homme, avant d'élucider la signification et la singularité de la « politique des droits de l'homme » ainsi défendue.

36

Certains, au souvenir de la célèbre critique du jeune Marx, pourraient trouver quelque ironie dans le fait que ce soit un penseur de formation et d'inspiration marxistes qui ait fourni certaines des analyses les plus soutenues de la portée émancipatrice des droits. C'est d'ailleurs une remarque qui vaut pour une bonne part de l'œuvre récente de Balibar dont les thèmes de prédilection peuvent se lire comme une sorte de « catalogue » des « angles morts » de la doctrine marxiste traditionnelle, qu'il s'agisse des enjeux liés à l'avenir de l'État-nation, des questions relatives aux identités, aux frontières, à l'exclusion et surtout de ces grandes contributions « bourgeoises » à l'émancipation que sont la démocratie politique et les déclarations de droits⁵. Mais le paradoxe n'est qu'apparent. À l'époque de la mondialisation capitaliste, la revendication des droits de l'homme s'impose, chez Étienne Balibar, comme l'instrument privilégié du combat démocratique, dans la mesure où elle inclut à la fois la défense contre la violence sociale et la critique des limites de l'État de droit. D'autant que si cette « politique des droits de l'homme » présente, c'est vrai, certaines affinités libérales, l'ombre de Marx continue de planer sur son envers et de la rappeler aux contraintes structurelles de l'économie qui délimitent l'espace des possibles dans la sphère politique⁶.

LES DROITS DE L'HOMME SONT-ILS UNE POLITIQUE?

En France, les écrits théoriques sur les droits de l'homme se sont multipliés depuis le début des années 1980 après une longue période de discrédit dans les discours dominants et notamment (mais pas seulement⁷) ceux situés dans la mouvance marxiste. Les différents éléments du contexte français qui ont suscité ce renouveau d'intérêt pour les droits de l'homme sont bien connus. La réhabilitation de l'individu et de ses droits est d'abord un héritage de Mai 1968, qui a conduit à l'émergence d'une pléthore de mouvement sociaux qui vont des droits des femmes aux droits des homosexuels, en passant par les droits des prisonniers, et qui va conduire une nouvelle génération d'intellectuels à considérer que l'attaque structuraliste et post-structuraliste contre le « sujet » comme contre-

5. J. Ingram, "Democracy and its Conditions: Étienne Balibar and the Contribution of Marxism to Radical Democracy", manuscrit.

6. E. Balibar, "Trois concepts de la politique. Emancipation, transformation, civilité" dans E. Balibar, *La crainte des masses. Politique et philosophie avant et après Marx*, Paris, Galilée, 1997, p. 26-39.

7. Comme en témoigne la critique acerbe développée contre l'idée même de droits de l'homme par M. Villey, *Le droit et les droits de l'homme*, Paris, PUF, 1983.

productive. Ensuite, nulle part ailleurs sans doute qu'en France la traduction, en 1974, de *L'archipel du Goulag* d'Alexander Soljenitsyne n'a eu un tel impact et n'a provoqué une telle identification aux figures de la dissidence. Combinés à plusieurs événements internationaux – la découverte des charniers cambodgiens, l'exode des *boat people* vietnamiens, l'invasion soviétique de l'Afghanistan – ces différents éléments expliquent que, pour une génération d'intellectuels engagés, les droits de l'homme deviennent à la fin des années 1970 « l'alpha et l'oméga » de toute forme d'engagement politique⁸.

C'est notamment le moment où surgissent, sur les écrans de télévision et dans les colonnes des hebdomadaires, de jeunes penseurs – incluant des personnalités comme Bernard-Henri Lévy ou André Glucksmann – rapidement baptisés les « nouveaux philosophes ». Portés par la vague de l'intérêt pour la dissidence d'Europe centrale, la « nouvelle philosophie » incarne ce que Julian Bourg a décrit comme le « tournant éthique des années 1970 » ou « le virage dépolitisant vers la dissidence éthique⁹. » Attachés à cultiver la figure du rebelle opposé à l'État, ces auteurs (très différents en maints aspects) convergent sur un certain nombre de thèmes tels que la défense des droits de l'homme, la réhabilitation de l'individu, voire le « rejet de la politique en tant que telle¹⁰ » dans la mesure où ils identifient toute forme de pouvoir avec une volonté de domination qui culminerait logiquement dans le monde administré du Goulag¹¹.

Or, c'est justement cette lecture « morale » des droits fondamentaux que bat en brèche, à la fin des années 1970, l'article séminal de Claude Lefort, « Droits de l'homme et politique¹² ». Plus précisément, Lefort souligne que la défense inconditionnelle des droits de l'homme au nom d'une religion de la résistance à tous les pouvoirs partage avec le marxisme « un refus pur et simple de penser le politique¹³ ». En dépit de leurs divergences radicales, ces deux interprétations ont en commun de faire des droits de l'homme une sphère distincte du politique – une sorte de sanctuaire de la morale dont l'individu serait le dépositaire. C'est donc bien *contre* l'oubli du politique auquel risque de conduire la revalorisation des droits de l'homme que Lefort entend montrer que les luttes de droits ouvrent vers un nouveau rapport au politique.

8. R. Wolin, *The Frankfurt School Revisted*, New York, London, Routledge, 2006, p. 178.

9. J. Bourg, *From Revolution to Ethics: May 1968 and Contemporary French Thought*, Montreal, Mc Gill Queen's University Press, 2007, p. 237.

10. *Ibid.*, p. 252.

11. Richard Wolin, *op. cit.*, p. 179.

12. Cl. Lefort, « Droits de l'homme et politique » (1980) dans Cl. Lefort, *L'invention démocratique*, Paris, Fayard, 1981, p. 45.

13. *Ibid.*, p. 51.

C'est cette ligne argumentative que radicalise Balibar en y insufflant plusieurs infléchissements interprétatifs qui visent à montrer que non seulement les droits de l'homme ont des implications politiques mais qu'ils sont de part en part politiques et donc indiscernables des droits du citoyen.

L'identification des droits de l'homme et des droits du citoyen

38

Au-delà du cas des nouveaux philosophes, on sait que, dans « Droits de l'homme et politique », Lefort visait la critique du jeune Marx qui pourfendait dans *Sur la question juive* (1844) les droits de l'homme « égoïste » qui le réduisent à une monade coupée des autres hommes et de la collectivité. Pour Lefort, par son impuissance à concevoir les droits de l'homme autrement que comme les droits de l'individu isolé, Marx s'est rendu prisonnier de la version idéologique des droits sans saisir ce qu'ils signifient dans la pratique, quels bouleversements ils représentent dans la vie sociale et comment ils lient nécessairement le sujet à d'autres sujets. L'argument de Lefort ne consistait pas seulement à dire, ce qui n'irait guère plus loin qu'une position libérale classique, que des droits, conçus de façon individuelle dans une première étape, peuvent avoir des implications collectives dans un deuxième temps¹⁴. Il s'agissait plutôt de montrer que les droits sont eux-mêmes constitutifs de la société politique puisqu'il n'y a pas de droits qui n'impliquent d'emblée une mutuelle reconnaissance dans l'espace social. En ce sens, Samuel Moyn a raison de noter que le supposé tournant « libéral » de Lefort, loin d'opérer un simple ralliement aux thèses anglo-américaines, s'opérait sur des prémisses qui entendent continuer à « prendre Marx au sérieux¹⁵. » Ce que Lefort reprochait à Marx, en effet, ce n'est pas tant ce qu'il lisait dans les droits de l'homme que ce qu'il était impuissant à découvrir, à savoir une dimension symbolique par laquelle le politique se fonde sur la reconnaissance d'un conflit inextinguible.

Cependant, en soulignant que Marx est resté « aveugle » à ce qui apparaît « en marge » de l'idéologie¹⁶, Lefort ne niait pas que la formulation des droits soit en elle-même individualiste. Si les droits de l'homme font découvrir une « dimension transversale des rapports sociaux », il n'en reste pas moins qu'ils « apparaissent comme ceux des individus [...] comme autant de petits souverains indépendants, régissant chacun sur son monde privé, comme autant de micro-

14. S. Moyn, *op. cit.*, p. 298.

15. *Ibid.*, p. 299.

16. Cl. Lefort, *Droits de l'homme et politique*, *op. cit.*, p. 56.

unités défaites de l'ensemble social¹⁷ ». D'où le danger, sur lequel les critiques de Lefort s'empresseront de broder, que la vitalité de la société pluraliste mise en évidence dans *L'invention démocratique* n'estompe les repères qui ont donné corps au processus démocratique moderne. Un risque que résumait l'article de Marcel Gauchet – dont le titre est devenu une sorte de mantra de la pensée néo-républicaine française – « Les droits de l'homme ne sont pas une politique¹⁸. »

Au sein de ce débat, l'apport de Balibar peut se lire à la fois comme une réponse à la crainte de Gauchet et comme une radicalisation de l'intuition de Lefort. Non seulement les droits dits de l'homme ont des implications politiques, mais « elle (la Déclaration) identifie intégralement les droits de l'homme à des droits politiques [...] elle identifie l'homme individuel ou collectif au membre de la société politique¹⁹ ». Autrement dit, l'idée, accréditée par le libéralisme et reprise par Marx dans son texte de jeunesse, que la Déclaration aurait institué la séparation entre social et politique, elle-même fondée sur la distinction d'une sphère publique et d'une sphère privée est fondamentalement un contre-sens par rapport à la lettre, à la matérialité des énoncés²⁰. » À relire la Déclaration, on constate qu'entre « droits de l'homme » et « droits du citoyen », il n'existe en réalité aucun écart, aucune différence de contenu : « ce sont exactement les mêmes²¹ ». Non seulement, comme l'avait déjà souligné Lefort²², la Déclaration, nonobstant sa phraséologie, rompt avec la conception naturaliste du droit car elle n'installe aucune nature de l'homme qui serait indépendante de la société, mais elle identifie intégralement les droits de l'homme à des droits politiques²³.

C'est précisément cette équation entre homme et citoyen qui ouvre la voie à la définition d'un droit « universel à la politique » que Balibar formule à partir d'une interprétation de la célèbre formule du « droit à avoir des droits » avancée par Hannah Arendt.

17. *Ibid.*, p. 66.

18. M. Gauchet, « Les droits de l'homme ne sont pas une politique », *Le Débat* n° 3, Paris, Gallimard, p. 3-21.

19. E. Balibar, « Droits de l'homme et droits du citoyen. La dialectique moderne de l'égalité et de la liberté » dans E. Balibar, *Les frontières de la démocratie*, Paris, La Découverte, 1992, p. 132.

20. *Ibid.*, p. 133.

21. *Ibid.*, p. 132.

22. « L'idée d'une nature de l'homme, si vigoureusement proclamée à la fin du XVIII^e siècle, n'a jamais donné le sens de l'ouvrage qu'inauguraient les deux grandes Déclarations, américaine et française. » Cl. Lefort, « Les droits de l'homme et l'Etat-Providence » dans *Essais sur le politique*, *op. cit.*, p. 55.

23. E. Balibar, « Droits de l'homme et droits du citoyen », *op. cit.*, p. 137.

Le droit de l'homme à la politique

Une telle lecture du « droit d'avoir des droits » supposait une rupture préalable avec la captation conservatrice dont a fait l'objet la pensée d'Arendt dans certains pans de la pensée française. Le célèbre chapitre situé à la fin du deuxième tome des *Origines*, « Le déclin de l'État-nation et la fin des droits de l'homme », s'est trouvé régulièrement réduit en France à une dénonciation du caractère abstrait et formel des droits de l'homme. Selon cette interprétation, le texte d'Arendt conforterait « le primat d'une conception communautariste de la politique sur une compréhension publiciste »²⁴ qui peut sembler cautionner la fameuse argumentation d'Edmund Burke sur l'ineffectivité des droits de l'homme abstraction faite des appartenances nationales et des allégeances étatiques.

40

Cette assimilation des arguments d'Arendt relatifs aux droits de l'homme à ceux développés dans les *Réflexions sur la Révolution de France* de 1790 n'épargne d'ailleurs pas un auteur aussi averti que Claude Lefort quand il signale que « pour H. Arendt comme pour Burke, ne sont réels que les droits des citoyens et que les droits de l'homme sont une fiction »²⁵. C'est sans doute cette particularité de la réception française d'Arendt qui permet de rendre compte de la célèbre interprétation de Jacques Rancière selon laquelle Arendt nous laisse aux prises avec un dilemme paralysant entre les droits de l'homme (qui ne seraient qu'un vide, une illusion, car ils sont les droits de l'homme nu et donc sans droits) et les droits du citoyen (qui seraient les droits de celui qui a déjà des droits et donc une tautologie)²⁶.

Pourtant, à lire l'interprétation proposée par Balibar, les conceptions respectives de Lefort et de Rancière sur les droits semblent bel et bien entrer en résonance avec celles esquissées par l'auteure des *Origines du totalitarisme*. Car ceux qui voient dans Arendt une confirmation du fait que les droits de l'homme sont toujours ceux des nationaux ou qui, à l'inverse, déplorent son incapacité à « penser » les droits de l'homme, manquent le caractère aporétique de sa démarche. Loin de nous paralyser, la pensée Arendt dessine un espace paradoxal qui ouvre vers une conception « politique »²⁷ des droits de l'homme. Le premier paradoxe

24. E. Tassin, « La signification politique des droits de l'homme : lectures de Hannah Arendt » dans *L'énigme de l'humanité en l'homme* (dir. L. Couloubaritsis et M. Legros) Bruxelles, Ousia, à paraître.

25. Cl. Lefort, « Hannah Arendt et la question du politique » dans Cl. Lefort, *Essais sur le politique*, Paris, Le Seuil, 1986, p. 74.

26. J. Rancière, « Who is the Subject of the Rights of Man? », *The South Atlantic Quarterly* n° 103, 2/3, 2004, p. 302.

27. Voir J. Ingram, « What is a Right to Have Rights? Three Images of the Politics of Human Rights », *American Political Science Review*, vol. 102, n° 4, nov. 2008.

– et la première source des malentendus invoqués plus haut – tient d’abord, écrit Balibar, à la combinaison qu’elle opère entre une critique radicale de tout fondement anthropologique des droits de l’homme et une défense intransigeante de leur caractère imprescriptible qui identifie leur mépris à une destruction de l’humain. Autrement dit, le paradoxe tient en cela qu’elle semble refuser d’un côté ce qu’elle veut mettre en pratique de l’autre²⁸. D’où une confusion possible entre sa condamnation du discours des droits naturels et celle des droits de l’homme en soi. Qu’Arendt ne croie plus possible de fonder les droits de l’homme sur l’idée que l’homme est une partie du cosmos est difficilement contestable. Pour autant, si elle refuse avec force une conception « essentialiste » des droits qui les lierait à une essence humaine universelle ou formelle logée en chaque individu, Arendt souligne :

La seule condition donnée pour l’établissement des droits est la pluralité des hommes ; des droits existent parce que nous habitons la terre avec d’autres hommes. Aucun commandement divin, provenant de la création de l’homme à l’image de Dieu, et aucune loi naturelle, provenant de la nature de l’homme, ne suffisent pour établir une nouvelle loi sur la terre, car les droits jaillissent de la pluralité humaine, alors que le commandement divin ou la loi naturelle seraient vrais même s’il n’existait qu’un seul être humain²⁹.

41

En d’autres termes, être humain, c’est s’inscrire dans une pluralité d’individus, tous uniques et tous susceptibles de s’engager dans une action commune. Ou, pour prendre le revers des formules constitutionnelles qui fondent les droits de l’homme sur les droits du citoyen, les droits de l’homme ne sont pas les fondements mais les produits de la politique³⁰. D’où, pour Balibar, le caractère *in-fondé* des droits de l’homme chez Arendt au sens où les droits de l’homme ne sont pas concevables comme une origine à retrouver (ou à restaurer) mais seulement comme une invention ou un commencement continué³¹. Les droits de l’homme ne sont pas naturels : ce sont des conventions, des formes de reconnaissance produites par des accords entre les hommes, les artefacts fragiles de la vie en commun.

En vertu de cette conceptualisation originale qui croise, en les radicalisant, les thèses de Lefort et d’Arendt, Balibar peut affirmer que, n’en déplaise à Marcel Gauchet, les droits de l’homme ont non seulement une portée politique mais plus radicalement encore qu’« il y a toujours déjà une politique des droits de

28. E. Balibar, « Arendt, le droit aux droits et la désobéissance civique » dans E. Balibar, *La proposition de l’égalité*, Paris, Presses Universitaires de France, 2010.

29. H. Arendt, *op. cit.*, p. 871.

30. A. Kesby, *The Rights to Have Rights. Citizenship, Humanity and International Law*, Oxford, Oxford University Press, 2012, p. 5.

31. E. Balibar, « Arendt, le droit aux droits et la désobéissance civique », *op. cit.*, p. 201.

l'homme³². » Plus précisément : la notion d'une politique des droits de l'homme est « quasi-tautologique » puisque sans politique non seulement aucune mise en œuvre des droits n'est possible, mais il « n'y a pas de droit au sein de ces droits³³ ». Cependant, démontrer le caractère politique des droits de l'homme ne suffit pas à nous éclairer sur ce qui caractériserait une politique des droits de l'homme. Quel contenu aurait cette dernière ? À quoi se reconnaîtrait-elle ?

QU'EST-CE QU'UNE POLITIQUE DES DROITS DE L'HOMME ?

42

Pour Balibar, si les droits de l'homme sont évoqués sans cesse et que pourtant les contours de leur politique propre demeurent flous, c'est en raison d'un double mouvement d'effacement. On tend soit à les draper dans le voile de l'évidence comme s'ils constituaient en eux-mêmes un programme politique bien défini, soit à les poser sur un piédestal qui les met à distance de toute réappropriation politique. Or, une politique des droits de l'homme ne peut être ni mécanique (dans le sens où il ne lui faudrait rien faire d'autre que d'appliquer les mesures politiques contenues dans les droits fondamentaux) ni inaccessible (les droits de l'homme étant un idéal moral absolu, ils se trouveraient hors d'atteinte de la politique)³⁴. Afin de naviguer entre ces deux écueils, Balibar pose que la politique des droits de l'homme a partie liée avec deux implications sous-jacentes de la logique intrinsèque des droits subjectifs telle qu'il la trouve exprimée dans la Déclaration de 1789 : la proposition de l'égaliberté et l'illimitation démocratique.

La vérité négative et indéterminée de la politique

Balibar voit dans la Déclaration de 1789 l'exposition la plus frappante de la « proposition de l'égaliberté ». Les énoncés fondateurs de *la Déclaration* sont, à ses yeux, porteurs d'une contradiction qui leur interdit de se stabiliser dans un ordre politique. Ils affirment, en rupture avec la pensée théologico-politique, que la souveraineté peut être *égalitaire*, c'est-à-dire que la verticalité de la sujétion à l'autorité doit ménager une place à l'horizontalité de la communautarisation du pouvoir³⁵. Logiquement, cette équation immédiate de l'égalité et de la liberté fait preuve d'une solidité remarquable (que l'on aurait cependant tort de confondre

32. E. Balibar, « Qu'est-ce qu'une politique des droits de l'homme ? » dans E. Balibar, *Les frontières de la démocratie*, op. cit., p. 245.

33. E. Balibar, « On the Politics of Human Rights », *Constellations*, vol. 20, n° 1, 2013.

34. E. Balibar, « Qu'est-ce qu'une politique des droits de l'homme ? » dans *Les frontières de la démocratie*, op. cit., p. 238-9.

35. E. Balibar, « Prolégomènes à la souveraineté » dans E. Balibar, *Nous, citoyens d'Europe ? Les frontières, l'État, le peuple*, Paris, La Découverte, 2001, p. 257-84.

avec une quelconque stabilité) dans la mesure où elle réfute systématiquement sa négation. Dès lors que l'égalité est contredite, la liberté est en souffrance et inversement. Balibar rapproche la forme logique de la proposition de l'égaliberté des « *self-evident truths* » évoquées dans la Constitution américaine : il ne s'agit pas de prétendre que leur vérité a le statut d'une évidence positive mais plutôt d'affirmer négativement que la dénégation de leur vérité sera toujours erronée³⁶. Pratiquement, il est inconcevable d'espérer garantir l'égalité de tous si une frange de la population n'est pas libre, tout comme il serait absurde de prétendre qu'une assemblée de citoyens puisse être libre si subsistent entre eux de profondes inégalités.

En ce sens, la proposition de l'égaliberté n'a rien d'une vérité d'essence mais tient plus de la découverte expérimentale. Toute la difficulté réside dans le fait que cette vérité négative ne dit rien des modalités de sa conversion positive. L'institutionnalisation d'une égalité concomitante de la liberté reste marquée du sceau indélébile de l'indétermination, ce dont témoigne la succession de *Déclarations* au rythme de l'échec de leur stabilisation (1789, 1793, 1795)³⁷. En somme, la politique des droits de l'homme est une politique de *négarion de la négation* de l'égaliberté. Il s'agit de faire échec à toute tentative de contestation de la parfaite identité de l'égalité et de la liberté. Il ne faudrait cependant pas enfermer cette dialectique dans une téléologie d'un optimisme béat : « cette opération d'invention des droits [...] est par définition une opération risquée³⁸ ». C'est la contrepartie d'une politique dépourvue de tout autre fondement que la simple reconnaissance immanente de droits subjectifs. Si elle est d'une volatilité qui rend sa progression incertaine, les aléas de sa réinvention permanente constituent cependant : « le risque hors duquel tout droit [...] peut être irrémédiablement perdu³⁹ ».

Droits de l'homme et illimitation démocratique

Ce qui conduit au second point. L'événement qui préside à l'intronisation des droits de l'homme au sein de la logique démocratique indique clairement que ces derniers outrepassent le rôle de rempart contre les abus politiques auxquels ils sont souvent confinés. Originellement, les droits de l'homme résultent de la proclamation publique, et donc éminemment politique, d'une reconnaissance de droits mutuels entre citoyens. Ils sont d'abord et avant tout un acte de lan-

36. *Ibid.*..., p. 134.

37. E. Balibar, « "Droits de l'homme" et "droits du citoyen". La dialectique moderne de l'égalité et de la liberté » *op. cit.*, p. 130-5.

38. E. Balibar, « Qu'est-ce qu'une politique des droits de l'homme? », *op. cit.*, p. 265.

39. E. Balibar, « Qu'est-ce qu'une politique des droits de l'homme? », *op. cit.*, p. 266.



gage performatif, dépourvu de tout autre fondement que celui de son effectivité. Loin de marquer les frontières de la démocratie, les droits de l'homme contribuent donc dès leur première énonciation à en repousser les limites. En somme, les droits de l'homme sont le *supplément intérieur* de la démocratie libérale : bien qu'indispensables à celle-ci, ils en sont néanmoins l'excès permanent, le surplus qui la déborde et la pousse à se porter au-delà d'elle-même.

44

Chez Balibar, il n'y a donc pas vraiment de place pour une distinction entre une politique défensive des droits de l'homme, qui ne viserait qu'à faire valoir ses acquis, et sa version plus offensive qui mettrait sans cesse la démocratie sur la brèche en l'ouvrant à la revendication de droits nouveaux. Car la lutte pour préserver la politique et la mettre à distance de l'action dissolvante de la cruauté passe par une politique active des droits. Raison pour laquelle Balibar dénonce le thème de la « préférence nationale » comme une grave mystification politique. À ses yeux, l'idée d'une régression sélective de la logique des droits (autrement dit d'une discrimination dans l'attribution des droits visant à conforter les droits subjectifs des seuls nationaux) ne met pas seulement en danger les acquis sociaux, elle met surtout en péril la possibilité même de la continuation d'une politique émancipatrice⁴⁰. Contre le discours selon lequel la meilleure défense que l'on puisse offrir à la démocratie est de la contraindre à faire l'aveu de ses limites, Balibar pose la thèse que la défense de la démocratie passe par l'affirmation de son illimitation de principe.

POURQUOI BALIBAR ?

L'ÉGALIBERTÉ ENTRE LIBÉRALISME ET DISSENSUS

La force d'attraction exercée par Étienne Balibar dans la pensée contemporaine, et ce bien au-delà de sa « famille » politique d'origine, tient sans doute pour partie à son caractère syncrétique. Sa volonté de combiner – sans prétendre d'ailleurs résoudre les tensions qui en résultent – des éléments habituellement disjoints lui permet d'entrer en résonance avec des courants de pensée aussi distincts que ceux inspirés (au sens large) par Jürgen Habermas, d'un côté, et Jacques Rancière, de l'autre. Pourtant, et si les points d'intersection sont réels, le concept d'égaliberté ne se laisse ni résorber au sein du paradigme libéral, fût-il infléchi en un sens résolument républicain, ni confondre avec une conception du politique entendue comme « forme dissensuelle de l'agir humain⁴¹. »

40. E. Balibar, « De la préférence nationale à l'invention de la politique » dans *Droit de cité*, Paris, PUF, 2002 (1998), p. 110-1.

41. J. Rancière, *Aux bords du politique*, Paris, Gallimard, 2012 (1992), p. 16.

Égale liberté et égaliberté

Dans son étude sur *L'extrême gauche plurielle*, Philippe Raynaud considérait la démarche de Balibar comme une des tentatives « les plus remarquables » d'une théorie de la démocratie qui « tout en intégrant l'apport de Marx, puisse aussi faire droit à une partie de l'héritage libéral⁴². » Raynaud soulignait à juste titre qu'on pouvait discerner dans l'ambition d'une « politique des droits de l'homme » l'acclimatation de nombre d'éléments inscrits au sein de la version « radicale » du libéralisme classique – notamment par la référence à la tradition anglo-américaine de la désobéissance civile⁴³. En outre, même les objectifs de cette politique des droits de l'homme se laisseraient « exprimer dans un langage parfaitement libéral »⁴⁴ puisque qu'il s'agit, d'une part, de créer de nouveaux contre-pouvoirs adaptés aux mutations de la globalisation et, d'autre part, d'élargir la représentation à ceux qui en sont exclus.

45

Doit-on en conclure que le principe d'égaliberté « n'est rien d'autre que le représentation « militante » des postulats modernes⁴⁵ » et qu'il ne se différencie guère, au bout du compte, de celui « d'égale liberté » défendu par des sociaux-démocrates, tels Ronald Dworkin ou Jeremy Waldron, soucieux de dissocier fermement le libéralisme politique de toute apologie du libre-échange? Les choses sont sans doute plus compliquées, plus complexes en tout cas que le vocable de « libéral révolutionnaire » initialement choisi par l'un de nous pour qualifier la démarche de Balibar⁴⁶ ne le laisse penser. En effet : dans la formule libérale « d'égale liberté », les deux concepts obéissent à des logiques différentes : le terme « d'égalité » précise la nature de notre engagement pour la liberté et celui de « liberté » désigne ce que nous voulons égaliser⁴⁷. Au sens strict, la seule forme d'égalité requise par la doctrine libérale est donc l'égalité dans la liberté.

Précisément, toute l'originalité de « l'égaliberté » tient à ce qu'elle ne fait de l'égalité ni la conséquence de la liberté, ni sa condition, ni son prédicat ou son développement. Elle n'est que le nom d'un conflit insistant qui se joue dans le huis clos d'une unité des contraires.⁴⁸ Le néologisme a pour mérite de mettre l'ac-

42. P. Raynaud, *L'extrême gauche plurielle*, Paris, Autrement, 2006, p. 171.

43. *Ibid*, p. 183.

44. *Ibid*, p. 183.

45. *Ibid*, p. 181.

46. J. Lacroix, *La pensée française à l'épreuve de l'Europe*, Paris, Grasset, coll. « Mondes vécus », 2008.

47. J. Waldron, « Theoretical Foundations of Liberalism », *The Philosophical Quarterly*, vol. 37, n°147, avril 1987, p. 129.

48. E. Balibar, « Ouverture : l'antinomie de la citoyenneté » dans *La proposition de l'égaliberté. Essais politiques 1989-2009*, Paris, PUF 2010, p. 15.

cent sur le fait que l'égalité et la liberté sont les deux pôles d'une même entité qui ne procède à aucune *ordination lexicale* de ses principes constitutifs dans le but d'apaiser la tension qui l'habite. En ce sens, l'égaliberté conteste évidemment la mise en opposition, d'inspiration néolibérale, de la logique de la liberté avec celle de l'égalité comme on la retrouve chez Friedrich Hayek ou chez Robert Nozick, mais elle récuse également la plus subtile subordination de l'égalité à la liberté au sein du principe de différence de John Rawls. Ce qui implique de substituer à la conception kantienne de droits limitatifs, mutuellement exclusifs et *in fine* érigés pour protéger la liberté négative de toute intrusion, une approche spinoziste dans laquelle les droits sont envisagés comme des puissances relationnelles qui interagissent, s'entrechoquent et s'opposent mais aussi qui, à l'occasion, se rencontrent et se cumulent pour conjuguer leurs effets⁴⁹.

46 Égaliberté et co-originarité

C'est pourquoi la « politique des droits de l'homme » ne se confond pas non plus – sans exclure plusieurs points de rencontre – avec la célèbre thèse de Jürgen Habermas relative à la co-originarité de l'autonomie privée (libertés individuelles) et de l'autonomie publique (droits politiques). Dans cette perspective, on sait que les droits de l'homme sont la pré-condition et la garantie de la délibération collective, laquelle est en retour seule à même de garantir le libre exercice de l'ensemble des libertés fondamentales⁵⁰. La difficulté, ici, c'est que le modèle dit « communicationnel » présuppose l'existence de « citoyens-sujets » reconnus comme interlocuteurs légitimes et d'un État constitutionnel délimité – en l'absence de laquelle on voit mal comment peut s'engendrer le cercle vertueux de l'autonomie privée et de l'autonomie publique⁵¹.

En ce sens, si elle la recoupe en maints endroits la dialectique de l'égaliberté se distingue de celle, habermassienne, entre égalité *de jure* et égalité *de facto* par au moins deux éléments. D'une part, la citoyenneté y est moins une donnée statutaire, tenue en quelque sorte pour acquise, que le produit d'actions politiques largement imprévisibles. Le cycle de l'universalisation ne connaît pas de fin, aucun « titre » ne peut jamais être prérequis pour participer à la vie politique ou, dit autrement, pour avoir « droit de cité⁵². » Car le droit universel à la politique qui crée l'espace public et instaure les acteurs, n'est jamais octroyé. Il est pris, on

49. E. Balibar, *Spinoza et la politique*, coll. « Philosophies », Paris, PUF, 1985, p. 48.

50. J. Habermas, *Droit et démocratie. Entre faits et normes*, Paris, Gallimard, 1992.

51. J. Ingram, "What is a Right to Have Rights? Three Images of the Politics of Human Rights", *American Political Science Review*, vol. 102, n° 4, 2008, p. 406.

52. Voir l'ouvrage éponyme : E. Balibar, *Droit de cité*, *op. cit.*

pourrait presque dire arraché, par ceux-ci. Les ouvriers, les femmes ou les sans-papiers qui font irruption sur la scène politique dont on leur avait pourtant interdit l'accès sont les emblèmes de cette volonté de participation qui transcende les discriminations légales. L'émancipation fait basculer la citoyenneté de sa définition statutaire vers sa description en termes d'activité et d'engagement⁵³. D'autre part, le concept d'égaliberté déplace l'attention de *la justification* des normes à celle de leur *engendrement* ce qui suppose de se porter au-delà de « l'actualisation » des droits reconnus pour se porter vers « l'invention » de droits nouveaux – le cas échéant par un recours à l'insurrection qui radicalise le caractère « sauvage » de la démocratie souligné par Lefort⁵⁴.

Lutte de droits et institutions

Néanmoins, si les droits de l'homme sont porteurs d'un germe de conflictualité, voire d'anarchisme puisqu'ils communiquent souterrainement par l'intermédiaire du premier d'entre eux (le droit à avoir des droits) avec la désobéissance civique, leur politique ne se tient pas pour autant à distance de toute réinscription dans un ordre institutionnel. Contrairement à Jacques Rancière pour qui la politique est rare et ne se fait jour qu'au cours de brèves explosions de spontanéité révolutionnaire qui ne tarderont pas à se corrompre et à être réintégrées dans la logique de la police, Balibar pense que la politique se joue plutôt dans le « *différentiel d'insurrection et de constitution*⁵⁵ » qui constitue la trace historique de l'égaliberté. L'élément de conflit qui perturbe l'égaliberté, cette tension irrésoluble qui habite l'unité des contraires, lui imprime un inarrêtable mouvement cyclique. À l'élan (diastolique) de revendication insurrectionnelle de nouveaux droits répond le moment (systolique) de la consolidation des acquis émancipateurs par leur réinscription dans l'ordre institutionnel. Il s'agit de *tenir ensemble* deux revendications inconciliables et de faire précisément de leur conflictualité le ressort d'une universalisation de l'égalitarisme des droits qui soit concomitante de son intensification.

Balibar échappe ainsi à la tentation, répandue chez nombre de penseurs de la gauche radicale, parfois dite « agonistique » de penser la citoyenneté politique exclusivement sous le registre de l'agir politique en négligeant les acquis légaux et les formes institutionnelles qui à la fois encadrent et résultent de ces « reven-

53. E. Balibar, « Une citoyenneté européenne est-elle possible ? » dans *Droit de cité, op. cit.*, p. 53-61.

54. Cl. Lefort, « La communication démocratique » (1979) dans *Le temps présent. Ecrits 1945-2005*, Paris, Belin, 2007.

55. E. Balibar, « Ouverture : l'antinomie de la citoyenneté » dans E. Balibar, *La proposition de l'égaliberté. Essais politiques 1989-2009*, Paris, PUF, 2010, p. 20.

dications de droits⁵⁶ ». Sa démarche assume résolument la tension entre un pôle égalitaire et un pôle statutaire qui fait « toute la mobilité historique de la citoyenneté⁵⁷. » Ces développements théoriques rejoignent d'ailleurs un certain nombre de constats issus de la sociologie politique qui montrent que « l'institutionnalisation de la participation démocratique n'aboutit pas nécessairement à l'éradication des conflits et à la production d'un consensus », voire, qu'elle peut, « sous certaines conditions », constituer « un point d'appui pour les revendications des plus faibles⁵⁸ ».

AMBIVALENCE DES DROITS DE L'HOMME

48

La place privilégiée conférée aux droits de l'homme au sein du combat démocratique inscrit Balibar en porte-à-faux avec certains penseurs de la gauche dite « radicale » dont il est par ailleurs intellectuellement proche. Nombre de ces derniers, en effet, mettent régulièrement l'accent sur la dimension idéologique et disciplinaire d'un discours des droits perçu comme un des symptômes les plus flagrants de notre renonciation aux promesses de l'émancipation. La plus élaborée de ces critiques est sans doute celle formulée par Wendy Brown quand elle pointe la confusion contemporaine opérée entre « légalisation » et « émancipation » et qu'elle insiste sur les phénomènes de victimisation engendrés par une politique de ressentiment moralisatrice. En outre, non content de favoriser des stratégies victimaire, le discours des droits de l'homme s'adapterait parfaitement, tout en les légitimant, aux réquisits de l'impérialisme néo-libéral et de l'économie de marché globalisée⁵⁹.

De ces possibles déviations du discours des droits de l'homme, Balibar a parfaitement conscience. D'où sa fréquente référence au slogan de l'Internationale : « L'émancipation des travailleurs doit être l'œuvre des travailleurs eux-mêmes. » Car à ses yeux, s'y exprime la quintessence de l'égaliberté : l'autonomie, si elle veut conjuguer liberté et égalité, ne peut être accordée par un acte de générosité condescendante de la part des dominants, elle doit être saisie par les dominés. Car la générosité, aussi sincère soit-elle, ne peut s'empêcher de reproduire l'asymétrie des positions qu'elle prétend corriger. D'où aussi sa condamnation de la

56. Voir notamment K. Zivi, *Making Rights Claim. A Practice of Democratic Citizenship*, Oxford, Oxford University Press, 2012.

57. E. Balibar, *Droit de cité*, op. cit., p. 54.

58. L. Blondiaux, « Démocratie délibérative vs. Démocratie agonistique. Le statut du conflit dans les théories et pratiques de participation contemporaines », *Raisons politiques* n° 30, 2008, p. 131-47.

59. W. Brown, « The Most We Can Hope For... Human Rights and the Politics of Fatalism », *The South Atlantic Quarterly*, 103, 2/3, 2004, p. 461.

combinaison simultanée, dans le chef des États occidentaux, d'interventions dites « humanitaires » et d'une « guerre latente » contre les réfugiés et les migrants⁶⁰ – qui illustrent l'hypocrisie et les manipulations auxquelles peut prêter le vocable des droits de l'homme.

Pour autant, Balibar refuse de s'en tenir à la position dénonciatrice de ceux qui, tel un Žižek⁶¹, ne voient plus dans l'appel aux droits de l'homme qu'une idéologie au service des puissances impériales. Il s'agit plutôt d'acter que la politique des droits de l'homme est irréductiblement ambivalente : liée, ici, à l'invention démocratique par des mouvements insurrectionnels et sujette, là, à une forme d'instrumentalisation assise sur une volonté de domination. Or, si cette antinomie suppose un choix éthique, elle ne peut être résolue par le seul appel à des critères moraux : accepter le caractère « politique » et « sans fond » des droits de l'homme, c'est se résoudre aussi à admettre qu'il n'y a nulle garantie que leur usage produira les résultats escomptés. En ce sens, « une politique des droits de l'homme doit aussi être une politique de “second ordre” ou une “politique de la politique”, qui réfléchisse sur les conséquences de ses insurrections et qui résiste les modalités de ses perversions⁶² ».

Au vu de ces ambiguïtés, la politique des droits de l'homme n'a pas la beauté dépouillée d'une épure. Elle n'est pas toute entière contenue dans l'acte héroïque de la désobéissance civile ou dans l'ordonnancement symbolique du social. À la fois plus brouillonne et plus complexe, elle doit ménager un espace à l'envers institutionnel de sa scène afin d'assurer tant son efficacité que sa temporaire stabilité. L'ensemble peut laisser persister un sentiment de frustration – comme si l'auteur des *Frontières de la démocratie* n'avait « que des apories à offrir⁶³ ». Loin de voir dans le désordre de cette dialectique un manque de précision analytique, il nous semble qu'il s'agit plutôt là de l'un des traits les plus féconds de son approche. Refusant d'arrêter la définition définitive de ce que serait une politique des droits de l'homme, Balibar nous invite à poursuivre et à renouveler la réflexion sur l'inscription institutionnelle impossible et pourtant nécessaire de cet inconditionné dans des conditions données.

60. E. Balibar, « On the Politics of Human Rights », *Constellations*, vol. 20, n° 1, 2013, p. 18.

61. S. Žižek, « Against Human Rights », *New Left Review*, 34, july-aug. 2005.

62. E. Balibar, « On the Politics of Human Rights », *op. cit.*, p. 20.

63. C. Aradau, « Only Aporias to Offer? Étienne Balibar's Politics and the Ambiguity of War », *New Formations*, 58, 2006, p. 39-46.