

**Les ambivalences et les paradoxes de la révolution des droits :  
une histoire philosophique et politique**

Francesco Fistetti  
Université de Bari Aldo Moro  
fistetti49@gmail.com

**Résumé :** L'objet de cet essai est le paradoxe de l'histoire philosophique et politique qui a émergé à partir de mai 1968. Les instances de libération, nées sous la pression de ce tournant historique visant à la destruction de la morale autoritaire traditionnelle (divorce, avortement, féminisme, mouvements LGBT\*, etc.), ont été vidées de leur contenu émancipateur originel et rattrapées par la logique abstraite du marché. Pour une sorte d'ironie de l'histoire, la révolution des droits subjectifs a été bouleversée par de nouvelles formes d'assujettissement et de hiérarchie. L'ambivalence de ce processus historico-politique se reflète dans la constellation philosophique post-structuraliste et post-moderniste de la soi-disant "French Theory" (Derrida, Foucault, Baudrillard, Deleuze, Lyotard, Barthes), dans laquelle s'inscrivent les "études" anglo-américaines (*women studies, queer studies, postcolonial studies, etc.*) pendant les décennies 1980/1990.

**1. L'année 68 et la traduisibilité des langages scientifiques et philosophiques**

Pour souligner les ambivalences et les contradictions de mai 68, je voudrais partir, dans cette brève réflexion, de la définition qu'Edgard Morin a proposée dix ans plus tard dans les colonnes du *Monde* en parlant d'"événement-sphinx" et en confirmant la clé d'interprétation qu'il avait offerte avec Claude Lefort et Cornelius Castoriadis en 1968 avec la publication, presque instantanée, de *La Brèche*. Pour ces auteurs, soutient Morin, une *brèche qui ne pouvait être fermée s'était ouverte* sous la ligne de flottaison de notre ordre social [Morin 2008]. Mais le paradoxe sur lequel je voudrais me concentrer est le renversement des demandes d'émancipation et de libération sous des formes d'assujettissement et de subordination survenues dans l'histoire des sociétés démocratiques libérales. Le paradoxe apparaît d'autant plus singulier lorsqu'on le regarde sous l'angle visuel du présent historique dans lequel nous vivons, connoté par les effets durables que cette "brèche" n'a jamais cessé de provoquer dans les États nationaux façonnés par le "siècle socialdémocrate" ou par les soi-disant trente glorieuses. Mais puisque l'Europe est aujourd'hui secouée par une vague toujours plus menaçante de néo-nationalismes, de racismes et de

mouvements qui, avec une abréviation hâtive, sont désignés comme populistes, il est légitime de se demander si et dans quelle mesure cette "brèche" ouverte en 1968 - et que, pour paraphraser Claude Lefort, j'appellerai ici la *révolution des droits de l'homme sans détermination* [Lefort 1981, ch. I]- a quelque chose à voir avec notre présent. Le corollaire de ce processus, non seulement politique, mais, comme je vais essayer de le montrer, également intellectuel et philosophique, inauguré en 1968, est une grammaire des droits qui contient en elle-même la tendance à l'*hubris* (comme l'appelaient les Grecs), la tendance à l'illimitation, générant des conséquences collatérales imprévues qui iront ironiquement dans le sens contraire de celui souhaité. Je vais essayer de défendre une thèse qui, bien qu'apparemment provocatrice, me semble trouver un appui, direct ou indirect, chez certains auteurs très éloignés les uns des autres en termes d'approche analytique ou de traditions de recherche. La thèse peut être formulée de la manière suivante : la tendance à l'illimitation inhérente à la grammaire incrémentale des droits de l'homme fait que les conquêtes émancipatrices, c'est-à-dire celles qui renforcent l'autonomie du sujet (cette autonomie que Kant a invoquée comme une caractéristique de l'individu moderne dans sa célèbre *Réponse à la question: «qu'est-ce que les Lumières?»*), tournent à l'opposé. En bref, l'autonomie, séparée de la conscience de sa propre vulnérabilité et de sa finitude, se détruit elle-même, dans le sens où elle se transforme en fermeture égoïste et où, évoquant la célèbre dialectique du maître et de l'esclave dans la *Phénoménologie de l'Esprit* de Hegel, elle produit de nouvelles formes de domination et de hiérarchie. L'hégémonie du capitalisme mondial néo-libéral s'est construite grâce à ce processus qui a frappé les États-nations bien avant la crise financière de 2007/2008 avec le démantèlement progressif de toutes les institutions de protection sociale établies par le *welfare State*. La tendance à l'illimitation, typique de la révolution des droits, est allée de pair, sur le plan anthropologique, avec l'affirmation de ce que Lefort appelait "l'homme sans détermination", que nous pouvons interpréter comme la dissimulation ou la suppression de la finitude de la condition humaine, de ses "ancres d'affectivité" (J. Le Goff), de ses limites naturelles, historiques, culturelles, écologiques. Pour mieux comprendre cet aspect central, qui est l'effet pervers de la révolution des droits subjectifs - et qui connaît un processus tumultueux de dissolution des liens paternalistes et autoritaires des sociétés traditionnelles par l'expansion des droits des femmes, des gays, des handicapés, des *queers*, des minorités en général -, il est nécessaire de revenir sur la révolution philosophique qui se cache derrière ce processus. Elle fait corps avec la *critique de la raison et du sujet* qui traverse le XXe siècle comme un fleuve karstique, et qui depuis la

*Généalogie de la morale* de Nietzsche - en passant par une histoire intellectuelle ramifiée reliant des auteurs aussi divers que Mach, Bergson, James, Wittgenstein, etc. - va jusqu'à Heidegger et à l'heideggérianisme de la seconde moitié du 20<sup>ème</sup> siècle [Fistetti 2013]. Elle s'inscrit dans l'histoire du mouvement ouvrier qui, comme l'a expliqué Karl Polanyi, a endigué, au sein des différents Etats-nations européens, un marché autorégulé dont la logique tendait à envahir tous les mondes de la vie [Polanyi 1983]. De ce point de vue, il faut rappeler que pour Gramsci ce "contre-mouvement", dont parlait Polanyi, est porteur d'une culture de liberté sociale et politique. "Quelle est - écrit-il - la caractéristique du XIX<sup>e</sup> siècle en Europe? Non pas d'être l'histoire de la liberté, mais d'être l'histoire de la liberté ayant conscience d'être l'histoire de la liberté ; au XIX<sup>e</sup> siècle en Europe, il y avait une conscience critique qui n'existait pas auparavant, on fait l'histoire en sachant ce qu'on fait, en sachant que l'histoire est l'histoire de la liberté "[Gramsci 1975, 1229]. Par conséquent, la culture de la liberté sociale et politique, dont le mouvement ouvrier a été une expression, et à laquelle Gramsci donne le nom de "philosophie de la praxis", est le tronc historico-politique sur lequel s'est greffée la révolution des droits commencée en 1968, bien que, comme nous le verrons, elle ait perdu de vue la connotation collective de ce "contre-mouvement" indiqué par Polanyi, en s'enfermant dans une dimension corporatiste.

Ainsi se dessine un lien organique d'interdépendance entre trois moments distincts: 1) l'histoire de la liberté consciente d'elle-même, dont le mouvement ouvrier a été le porteur au cours du XX<sup>e</sup> siècle (y compris les révolutions socialistes et anticoloniales) ; 2) la révolution des droits subjectifs promue depuis 1968 ; 3) la longue vague de cette constellation philosophique et intellectuelle, composée d'orientations souvent dissonantes et conflictuelles, dont l'enjeu est proprement la "destruction" ou, en termes heideggériens, la *Destruktion* de toute conception rationaliste et cartésienne de la raison et du sujet. Ce sont trois moments ayant chacun une temporalité autonome, un ordre de parole propre et des formes de réalisation spécifiques. Mais, pour reprendre une suggestion de Gramsci, il s'agit de sonder la "traduisibilité" mutuelle de ces trois moments de l'histoire intellectuelle européenne. Comme on le sait, pour le Gramsci des *Quaderni*, la philosophie, l'économie et la politique sont des "éléments" constitutifs de toute conception du monde, de sorte que, pour en saisir pleinement la portée particulière, il faut identifier la "convertibilité" de chaque langage spécifique de l'un dans celui de l'autre, ou, ce qui est la même chose, d'entreprendre un travail de "traduction mutuelle"[Gramsci 1975, 1492]. Gramsci utilise cette

hypothèse - la "traduisibilité des langages scientifiques et philosophiques" - dans le Cahier 22, *Américanisme et fordisme*, où il met ces trois "éléments" constitutifs en "cercle" et pose la question de l'hégémonie de la nouvelle forme de capitalisme à partir de la formation d'un "nouveau type humain, conforme au nouveau type de travail et de processus de production" [Gramsci 1975, 2146]. Or, qu'est-ce que la révolution des droits sinon la *Weltanschauung* élaborée sur de multiples registres par des cultures qui se placent explicitement ou implicitement dans la "brèche" de 68 et tracent le profil d'un "nouveau type humain" qui, comme nous le verrons, correspondra de plus en plus à un "nouveau type de travail et de processus de production" ?

## 2. Heidegger et ses alentours

Je ne vais pas discuter ici du texte de 1985 de Luc Ferry et Alain Renaut, *La pensée 68*, un livre qui en son temps rencontra un succès remarquable [Ferry et Renaut, 1985], non pas tant parce qu'il est inévitablement daté dans la comparaison étroite qu'il établissait avec les deux pôles de référence (marxisme français et heideggerianisme), mais parce que, paradoxalement, ce que les deux auteurs appellent "la pensée 68" a façonné radicalement le monde et l'histoire qui ont suivi, du moins le monde et l'histoire de l'Occident. Ils ne se rendent pas compte non plus que la "pensée 68" faisait partie intégrante, pour les développements qu'elle était destinée à avoir dans les contre-cultures de la jeunesse, de ce courant dionysiaque représenté par la culture situationniste et, en particulier, par Guy Debord (*La Société du Spectacle* était sorti en 1967). C'est une forme de marxisme qui mettra l'accent, en renouant avec Bataille et Blanchot, sur la "*jouissance*", sur "tout et tout de suite", sur l'Art et en même temps sur la Politique qui culminera dans le Mouvement de 1977<sup>1</sup>. En d'autres termes, la

---

<sup>1</sup> Cf. A. Cortellessa, *Volevamo la Luna*, in N. Balestrini (dir.), *Quindici. Una rivista e il Sessantotto*, Feltrinelli, Milano 2008, 451-467. De plus, il ne faut pas oublier que 1968 est l'année de parution du livre de Gilles Deleuze, *Différence et répétition*, et que en 1972 sortit l'*Anti-Edipe* de G. Deleuze et F. Guattari, deux auteurs éponymes du Mouvement 1977. Ce dernier texte dénonçait le caractère normatif et la fonction normalisatrice de la psychanalyse freudienne. Que la réflexion de Deleuze et Guattari s'inscrive dans la constellation de la *Destruktion* de la raison et du sujet, il n'y a aucun doute. La "schizo-analyse" vise à démanteler tous les dualismes psychanalytiques au profit de mouvements de déterritorialisation. Elle exalte les interruptions, les discontinuités, les disjonctions, les objets partiels, puisque la production désirée est la "multiplicité pure". Dans un autre texte, quatre ans plus tard, devenu lui aussi un classique, *Rhizome* (1976), dans lequel le modèle de la connaissance-arbre ou connaissance-racine est opposé à la connaissance rhizomatique, fondée sur le principe de la

révolution des droits subjectifs a été le résultat de la révolution antimétaphysique de la *Destruktion*, une formule synthétique par laquelle nous pourrions résumer la constellation intellectuelle et philosophique qui est devenue progressivement hégémonique dans la culture occidentale et qui s'est caractérisée de plus en plus comme une critique de la métaphysique dans toutes ses variantes. Nous constatons en passant qu'on trouve un chapitre de cette constellation intellectuelle et philosophique en Italie dans *Il pensiero debole* de G. Vattimo et P. A. Rovatti (1983), qui, à sa manière, faisait écho à Lyotard de *La condition postmoderne* (publié en France en 1979). Si Lyotard décrit les changements survenus dans la société capitaliste, qui peuvent se résumer dans le "principe de performativité" et dans les formes de vie et de conscience des soi-disant "nouveaux sujets" qui ne se réfèrent plus aux "grands récits" de la modernité (y compris le marxisme dans ses versions alors dominantes), les auteurs de *Il pensiero debole*, et Vattimo en particulier, interprètent le besoin profond de modernisation mûri dans les sociétés occidentales depuis 1968, en se heurtant à la morale patriarcale et autoritaire enracinée dans les coutumes et la mentalité collectives. C'était un chapitre de la dissolution progressive de ce que Heidegger appelle la métaphysique, selon laquelle il existe une vérité de la "nature humaine" et avec elle des "structures objectives du monde", et qui en Italie selon Vattimo – mais aussi dans beaucoup de Pays européens – constitue le monopole de la théologie dogmatique et autoritaire des Églises officielles [Vattimo 2005]. C'est une modalité philosophique préconisée par Vattimo que, paraphrasant une expression de Habermas se référant à Gadamer, on pourrait définir comme une "urbanisation de l'heideggérianisme" pour indiquer une position philosophique visant à "refonder, dans les limites et avec les moyens disponibles, (...) toutes les règles de la vie collective sur le principe de la négociation et du consensus" [Vattimo 2005].

Mais le vrai cœur battant de la constellation antimétaphysique de la *Destruktion* a été la France, où l'heideggérianisme est devenu avec Derrida et son école un phénomène pas seulement philosophique, mais aussi intellectuel et politique d'envergure mondiale. On a expliqué l'expansion continue de la réception de

---

multiplicité ("une multiplicité qui n'a ni sujet ni objet, mais seulement des déterminations, des quantités, des dimensions qui ne peuvent croître sans changer la nature"), ils affirmeront explicitement que leur principal objectif polémique est la pensée dichotomique. "La logique binaire et les relations binivoques dominent encore la psychanalyse (...), la linguistique et le structuralisme, l'informatique elle-même" (Deleuze, Guattari 1976). "Un jour, peut-être, le siècle sera deleuzien", avait écrit Foucault à l'occasion de la parution de *Différence et répétition* (1968) et de *Logique du sens* (1969) de Deleuze (Foucault 1970).

Heidegger en France (et, après, en Amérique) comme un fait concernant l'histoire interne de la philosophie (Peeters 2010; Janicaud 2001). Il s'agit cependant d'un phénomène dans lequel se croisent et fusionnent deux histoires, chacune avec sa propre temporalité relative : une histoire intra-philosophique ou intra-théorique, et une histoire politique ou idéologique des sociétés démocratiques occidentales. À cet égard, l'approche de Gramsci, fondée sur la focalisation de l'histoire des intellectuels dans leurs relations avec la société civile et l'État, est très instructive. D'autant que cette approche permet de lier le niveau de la production des théories et des idéologies avec les formes de la subjectivation individuelle et de la conscience collective et, donc, avec les acteurs sociaux et leurs instances éthico-politiques.

En élargissant le regard à l'histoire des intellectuels et de la fonction qu'ils jouent dans la construction de l'hégémonie culturelle dans un moment historique donné, on peut comprendre mieux ce que cette constellation post-métaphysique de la *Destruktion* a signifié par rapport aux transformations des démocraties occidentales. Projetée dans cet horizon, la critique que Derrida, radicalisant le Heidegger de la *Lettre sur l'Humanisme* (1947), avait adressée depuis le début des années 1970 au concept d'*humanitas* hérité de l'histoire de la métaphysique occidentale, apparaît exemplaire. En fait, l'histoire de la métaphysique n'est autre chose que l'histoire même de la "pensée de la vérité de l'homme", dans laquelle la téléologie (le *telos* de l'homme) et l'eschatologie (l'*eskhaton* de l'histoire humaine), la théologie et l'ontologie sont intimement entrelacées [Derrida 1972, 144]. Si le Heidegger d'après-guerre s'efforçait encore de trouver, au-delà des déterminations de la métaphysique, une "essence" de l'homme - à conquérir par la réponse du *Dasein* à l'appel de l'Être -, Derrida, de son côté, décrétait la *fin de la vérité de l'homme* et l'"im-propriété" de ce dernier, c'est-à-dire la multiplication/diffusion de l'identité du sujet. Est-ce qu'on peut dire qu'il s'agit ici de l'"essence" de l'homme occidental et, en particulier, de l'*homo democraticus*? Dans cette perspective, la déconstruction du sujet-substance de la tradition métaphysique est l'autre face (la face cachée) de la révolution des droits, dont le résultat est la notion d'un homme sans aucune détermination essentialiste. D'où la centralité du rapport entre le droit et les droits de l'homme, qui déclenche une dynamique incrémentale, de nature à générer des paradoxes et des conflits, et dont le protagoniste est un sujet, pour ainsi dire, sans un "propre", sans une "essence" ou sans une "origine" susceptible d'être réappropriée, et sans une "destination" préétablie. Comme l'observe Lefort:

Or, l'idée de l'homme sans détermination ne se dissocie pas de celle de l'*indéterminable*. Les droits de l'homme ramènent le droit à un fondement qui, en dépit de sa dénomination, est sans figure, se donne comme intérieur à lui et, en ceci, se dérobe à tout pouvoir qui prétendrait s'en emparer - religieux ou mythique, monarchique ou populaire. Ils sont, en conséquence, en excès sur toute formulation advenue: ce qui signifie encore que leur formulation contient l'exigence de leur reformulation ou que les droits acquis sont nécessairement appelés à soutenir des droits nouveaux<sup>2</sup>.

L'idée d'un droit "sans figure", c'est-à-dire caractérisé par un universalisme qui ne peut être rattaché à aucune hypostase théologico-politique ni à aucune essence supra-historique ou méta-historique, et l'idée d'un surplus de droits par rapport à toute limitation ou "incorporation" en termes de classe, d'idéologie, de religion, etc. ramènent à une conception de la démocratie dépourvue de tout fondement métaphysique (*grundlos*). Sur ce terrain, la soudure entre la radicalisation de la forme démocratique et la dissolution de toutes les hypostases métaphysiques connote conjointement, quoique sur des registres différents, toute l'histoire de la culture occidentale. On peut aussi dire que l'"homme sans détermination" de Lefort - ou, pour reprendre une formule similaire de Jean-Luc Nancy, l'"homme mondialisé" [Nancy 1991] - nous apparaît aujourd'hui plus clairement comme l'aboutissement final de la forme démocratique telle qu'elle a été métamorphosée par les processus de la "crise organique" (Gramsci) liés à la globalisation - qui étaient aussi des processus de sécularisation et de démythisation - qui ont suivi 68 : tout d'abord l'effondrement du communisme soviétique et des régimes orientaux. Ce n'est pas un hasard si l'"homme sans détermination" de l'universalisme démocratique a rencontré ce que Georges Bataille avait défini comme l'"homme indifférencié", produit ultime de l'expérience soviétique, qui est devenu, comme il l'a écrit, "une machine à supprimer la différence entre les hommes" [Bataille 1976, chap. 2]. Soit dit en passant, le retour dans les démocraties contemporaines des communautarismes, des néonationalismes et des traditionalismes religieux est la réponse réactive à l'hégémonie de l'"homme sans détermination" et à la pensée uniformisante de la globalisation.

### 3. Une nouvelle *koiné* culturelle: la *French Theory*

---

<sup>2</sup> C. Lefort, *Droits de l'homme et politique* [1980], in Id., *L'invention démocratique. Les limites de la domination totalitaire*, Fayard, Paris 1981, 66-67.

Affirmer que la "brèche" de 1968 a donné naissance à la révolution des droits de "l'homme sans détermination" signifie que le monde inauguré par elle - le monde dans lequel nous vivons aujourd'hui - a été, dans une large mesure, le produit convergent d'une part de la *Destruktion* déclenchée au niveau de la conscience réflexive par la critique anti-métaphysique de la raison et du sujet, et d'autre part de la reconfiguration de la rationalité et de la subjectivité par le marché ou, mieux, des transformations qui se sont produites progressivement dans le capitalisme mondialisé. En utilisant le concept de *Destruktion*, il est évident que l'on se réfère d'abord au Heidegger d'*Être et Temps* qui redéfinit le sujet comme *Dasein* et comme être-dans-le-monde, mais aussi au Heidegger qui, à la lumière de l'Histoire de l'Être, interprète la Modernité comme Technique (*Machenschaft* ou *Gestell* dans le lexique heideggérien)<sup>3</sup>, c'est-à-dire comme le point culminant de l'histoire de la métaphysique occidentale qui a oublié/effacé la différence entre l'être et l'étant (la *Seinsfrage*). La révolution des droits subjectifs a sa matrice philosophique dans la constellation intellectuelle multiforme que le concept de *Destruktion* irrigue tout au long du XXe siècle : à partir de la notion de déconstruction de Jacques Derrida ou de la méthode critico-généalogique de Michel Foucault, et, dans le sillage de cette dernière, de ce qu'on a appelé la *French Theory*, un mélange de poststructuralisme et de postmodernisme qui, dans les années 1980/1990, est devenu une *koiné* théorique et culturelle dans les départements de sciences humaines des universités américaines. Dans ce sillage, de nouveaux problèmes de recherche et de nouveaux champs de connaissance sont apparus, le continent sans fin des *Studies*, qui étaient en fait une réponse académique, pour ainsi dire, à la crise du marxisme occidental

---

<sup>3</sup> La conception heideggérienne de la modernité comme *Machenschaft* (nous dirions, comme Mégamachine) est l'un des *leitmotiv* de la réflexion philosophique tout au long du XXe siècle, et que l'on retrouve chez les auteurs qui se déclarent fort éloignés de Heidegger. Parmi les exemples les plus frappants, on peut citer Günther Anders qui, pour comprendre l'époque contemporaine, utilise le concept de "machine totale", dans le sens où les machines ont maintenant complètement conquis le monde humain, et où les sujets ne seraient rien d'autre que des parties de machines d'une seule et même «machine totale» gigantesque (G.Anders, *Nous, fils d'Eichmann*, trad. fr. par S. Camille, Rivages, Paris 2003). Ce n'est pas un hasard si Anders parle de "totalitarisme technique", à côté duquel le "totalitarisme politique" n'est qu'un phénomène secondaire : une thèse qui, peut-être au-delà des intentions d'Anders, sonne *toto coelo* heideggérienne. Aujourd'hui Serge Latouche, le théoricien de la décroissance heureuse, parle aussi de Mégamachine: cfr. *La mégamachine. Raison technoscientifique, raison économique et mythe du progrès* (La Découverte/MAUSS, Paris 1995), qui, tout en se rattachant à des auteurs aussi éloignés de Heidegger comme I. Illich et J. Ellul, présente des consonances indéniables avec le concept heideggérien de *Machenschaft*.

[Cusset 2003; Fistetti 2013, 114-119]. La prolifération des *Studies* - des *Gender Studies* aux *Subaltern Studies*, des *Postcolonial Studies* aux *Women Studies*, etc. -, qui avait été historiquement précédée par les *Cultural Studies* de l'école de Birmingham, peut être considérée comme le symptôme le plus visible de la crise de la gauche et du marxisme occidental, ou, pour le dire avec Gramsci, comme le signe d'un profond fossé entre la réflexion théorique et la pratique politique, entre l'économie et la politique, ou entre les intellectuels et le peuple [Caillé, Vandenberghe 2016, chap. IV]. D'autre part, un philosophe comme Richard Rorty avait dénoncé la déconnexion entre théorie et politique non seulement chez les post-structuralistes français comme Derrida, Foucault ou Lyotard, mais aussi chez leurs épigones américains qui à l'analyse des pathologies du présent en vue de la lutte contre les inégalités et la souffrance sociale, préféraient la critique culturelle de la rationalité occidentale, comme s'il y avait un point archimédien sur lequel s'appuyer pour sortir de son univers catégoriel [Rorty 1999]. Dans sa défense passionnée des valeurs du libéralisme et de l'*Aufklärung* - valeurs qu'il entendait " déthéoriser ", c'est-à-dire libérer de toutes les incrustations métaphysiques traditionnelles - son objectif polémique était la fétichisation de la critique culturelle sur laquelle les intellectuels américains, fascinés par Lyotard, Derrida et Foucault, concentraient leurs énergies. Ils ont oublié la grande leçon du pragmatiste J. Dewey qui, tout en admettant que la démocratie libérale et l'Etat de droit sont des institutions qui ne correspondent pas à la "nature humaine" et ne sont pas dotées de critères de justification méta-historiques, favorisent, s'ils sont mobilisées par la participation des classes populaires, un progrès social (et moral) capable d'éliminer progressivement la souffrance sociale et de modifier raisonnablement nos croyances au profit de la solidarité [Rorty 1989]. Par cette voie Rorty - avec une intonation proche du Habermas de la *Théorie de l'agir communicationnel* (1981) - partageait la conviction derridienne qu'il n'y a aucun *nous* métaphysique au sens d'un *sujet* ou d'une *conscience* trans-historique qui informerait le processus social et humain, à la recherche d'un Soi authentique. Le seul "nous" - écrit-il - dont nous avons besoin est un "nous" situé et temporel (*local and temporary one*). "Nous" signifie par exemple : "Nous autres intellectuels sociaux-démocrates du 20e siècle («we» means something like «us twentieth-century Western social democrats»)". En fait, en renonçant à la recherche métaphysique d'un "vrai soi" (*true self*) de l'homme, " nous pouvons continuer à parler comme les êtres contingents et historiques que nous nous trouvons à être (*we can continue to speak as the contingent historical selves we find ourselves to be*)"[Rorty 1989-1991, 214]. Il est évident que la critique de la

recherche métaphysique d'un 'true self' se réfère à l'herméneutique du sujet de Foucault, en particulier aux textes de son *Histoire de la Sexualité* publiés dans ces années-là (1976/1984). Cependant, Rorty ne se rend pas compte que les recherches foucauldienne sur "l'herméneutique du sujet" - ainsi que, à travers d différentes déclinaisons philosophiques, la critique antimétaphysique du sujet et de la raison par Lyotard, Derrida et Vattimo – rencontrent, dans une circularité dialectique entre l'histoire des intellectuels et l'histoire de la société, le passage d'une phase qui a son point focal dans la révolution des droits, et que, en empruntant une expression heureuse de Nancy Fraser, nous pouvons désigner comme le passage des politiques de la "redistribution" aux politiques de la "reconnaissance". Conrrélativement à cette tendance coïncidant avec l'épuisement du cycle social-démocrate, s'imposait un capitalisme financier globalisé et sans freins qui a plus que jamais besoin de la figure de "l'homme sans détermination", c'est-à-dire d'une figure renouvelée de l'*homo oeconomicus*. Autrement dit, l'épuisement du cycle social-democrate soustrayait toute sa force critique à la catégorie de la reconnaissance, élaborée par Axel Honneth comme la grille fondamentale de déchiffrement du présent (Honneth 1992-2013). Le sujet de la révolution des droits est désormais devenu dans la culture dominante un calculateur avisé de ses ressources cognitives et émotionnelles, un véritable entrepreneur de lui-même, qui en tant que tel est à la fois son propre capital, son propre producteur et la source de ses revenus [Foucault 2004].

#### **4. L'explosion des demandes de reconnaissance et le nouvel esprit du capitalisme**

Le paradoxe que ce passage de phase historique signale est que l'individu visant à "prendre soin de soi-même" – c'est-à-dire un sujet tourné à une relation positive avec lui-même et à la reconnaissance par les autres de ses capacités morales et de son rôle social - sur lequel Foucault met l'accent dans ces années-là, est exactement le sujet que la théorie du capital humain des néolibéraux américains (Th. Schultz, G. Becker, etc.) va traiter et qui sera au centre de la renaissance du néolibéralisme d'un von Hayek. C'est un "nouvel esprit du capitalisme", selon la définition de Luc Boltanski et Ève Chiapello, qui, ayant besoin d'une force de travail flexible et polyvalente, tend à incorporer les exigences émancipatrices d'une subjectivité qui, dans le sillage de la révolution des droits, n'est plus disposée à renoncer à sa propre identité culturelle ou de genre: en bref, à l'aptitude anthropologique que Foucault qualifiait de "souci de soi"

[Boltanski, Chiapello 1999]. À cet égard, ce n'est pas un hasard si deux des principaux protagonistes du débat philosophique contemporain tels que Axel Honneth et Nancy Fraser, qui ont mené une importante "controverse politico-philosophique" sur la relation entre la redistribution et la reconnaissance dans le cadre des sociétés capitalistes actuelles [Fraser, Honneth 2004], convergent sur un aspect essentiel concernant la nouvelle subjectivité liée à la révolution des droits. Honneth observe que les besoins de l'épanouissement individuel, mûris en Occident depuis les années 1960/1970, tels qu'ils ont amené des chercheurs comme U. Beck et A. Giddens à signaler l'émergence d'une nouvelle phase postmoderne d'individualisme réflexif [Beck 1986-2001; Giddens 1991], ont été progressivement assimilés par les organisations clés de la société capitaliste en vue d'accroître leur efficacité et leur légitimité. Nous avons donc été témoins du paradoxe selon lequel les conquêtes culturelles qui ont élargi l'éventail des chances de vie des individus et les possibilités de choisir son propre style de comportement (l'"esthétique de l'existence" foucauldienne) ont été inversées en une force productive de l'économie capitaliste. Elles ont, pourrait-on dire, été réabsorbées et réajustées par la logique abstraite de la marchandisation. Honneth écrit :

Avec les transformations institutionnelles qui ont affecté le capitalisme occidental au cours des vingt dernières années, l'aspiration pratique et vitale à un idéal de réalisation de soi s'est transformée en idéologie et en force productive d'un système économique déréglementé : les besoins que les sujets avaient formés auparavant, commençant à interpréter leur vie comme un processus expérimental de découverte de soi, ont maintenant des répercussions étendues sur ces mêmes sujets en tant que prétentions extérieures, de sorte que ceux-ci, de manière cachée ou ouverte, sont poussés à garder toujours ouverts leurs objectifs et leurs décisions biographiques<sup>4</sup>.

Honneth voit bien que de ce renversement de l'idéal d'authenticité en "assujettissement" des individus, sont nées "des formes de douleur et de malaise social jusqu'alors inconnues". Ces dernières - il faut l'ajouter - ont alimenté, notamment après la crise économique-financière de 2007/2008, la révolte populiste contre les *élites* politiques des États libéraux-démocrates et, plus généralement, contre le modèle social-démocrate européen, qui s'est révélé incapable de faire face à la révolution capitaliste en cours, qui a progressivement déplacé le centre de gravité des institutions de la protection sociale vers la remarchandisation de tous les mondes de la vie. De même, Fraser, soulignant une fois de

---

<sup>4</sup> Honneth (2005, 42).

plus l'urgence de construire un paradigme de justice "unifié", de manière à conjuguer ensemble les exigences de la "redistribution" et celles de la "reconnaissance", propose aux féministes de "penser grand", de prendre garde à "l'attaque néolibérale qui exploite nos meilleures idées" et, par conséquent, de veiller à "tendre l'arc de la grande transformation imminente dans le sens de la justice - et pas seulement en référence au genre" [Fraser 2012]. Cette référence de Fraser à la catégorie hégélienne de l' " ruse de la raison ", qu'elle utilise pour décrire les " *liaisons dangereuses* " qu'un certain féminisme a resserrées, souvent sans s'en rendre compte, avec le néolibéralisme, surtout lorsqu'il identifie l'émancipation à la libération de la domination patriarcale, alors que le "nouvel esprit du capitalisme" se l'approprie dans le sens de la flexibilité de la force de travail et d'une différenciation des rôles *difference-friendly*<sup>5</sup>. Honneth et Fraser, bien que dans des perspectives théoriques différentes, confirment donc un phénomène culturel qui caractérise toute l'histoire des intellectuels occidentaux à partir des années 1960/1970, à savoir la croyance de plus en plus répandue dans les sciences sociales et la philosophie politique, au point de devenir hégémonique dans les institutions et les *élites* gouvernementales, selon laquelle le modèle utilitariste de l'*homo oeconomicus*, fondé sur l'axiome que l'être humain est par nature un calculateur rationnel visant à maximiser son propre intérêt, devrait être généralisé à tous les domaines de la connaissance (mariage, amour, religion, éducation, santé, bonheur individuel et collectif, etc.). Non seulement la théorie de l'action rationnelle (RAT) dans la version de Gary Becker ou de Friedrich von Hayek, mais aussi l'"individualisme méthodologique" de R. Boudon, l'"analyse stratégique" de M. Crozier et l'"économie générale de la pratique" de P. Bourdieu sont autant de déclinaisons du modèle utilitariste, que dénoncent Alain Caillé et les chercheurs du MAUSS depuis le début des années 1980. Vu sous cet angle, "l'homme sans détermination" de Lefort semble coïncider ou se superposer à l'*homo oeconomicus*, en l'occurrence à une subjectivité qui a dissous tout lien avec l'altérité - avec l'autre et avec la nature - et qui, enfermée dans sa propre "introspection", se retire de l'espace public et du monde commun pour n'obéir qu'au principe d'utilité (ou, en termes freudiens, au principe de plaisir) : un résultat qui avait été lucidement diagnostiqué par Hannah Arendt dans *Human Condition*. Ce tournant economiciste et utilitariste dans les sciences humaines a d'abord incubé, pour ainsi dire, la révolution néoconservatrice de Thatcher et Reagan dans les années 1980, puis, avec l'épuisement du cycle social-démocrate après 1989, a ouvert la voie au populisme au XXI<sup>e</sup> siècle. Mais dans quel sens peut-on dire

---

<sup>5</sup> Sur cette lecture du féminisme par Fraser, cf. Bernstein (2017).

qu'il croise la révolution philosophique de la déconstruction - ou de la *Destruktion* - qui se déroule, dans le même laps de temps, comme une critique du sujet autocentré et de la raison monologique occidentale ?

### **5. Destruction de la métaphysique occidentale et la "ruse de la raison".**

Esquisser une réponse à cette question nous ramène au début de notre argumentation, à savoir que la grammaire des droits subjectifs, laissés à eux-mêmes, renverse l'émancipation en de nouvelles formes de subordination. Il ne serait probablement pas tout à fait erroné d'utiliser la catégorie hégélienne de la "ruse de la raison", proposée par Nancy Fraser pour décrire les conséquences imprévues produites par l'explosion des demandes de reconnaissance déclenchée par la "brèche" de 68, pour mieux comprendre également les relations que la révolution des droits entretient avec cette constellation philosophique et intellectuelle ramifiée qui, comme nous l'avons évoqué plus haut, se trouve derrière elle comme une sorte de soubassement théorique et idéologique. Il ne fait aucun doute que l'immense travail critique que cette constellation philosophique et intellectuelle a réalisé à l'égard de la rationalité occidentale, en démasquant ses falsifications, ses contradictions et même les mensonges qui l'ont accompagnée tout au long de son évolution, ne peut être sous-estimé. De ce point de vue, la déconstruction de Derrida, la méthode généalogique de Foucault, l'imbrication du logos et de la domination décrite par Horkheimer et Adorno dans la *Dialectique de la Raison*, tout en appartenant à des traditions théoriques différentes, s'inscrivent dans le sillage de la *Destruktion* de la métaphysique occidentale qui, à partir de la seconde moitié du XXe siècle, a contribué à changer radicalement l'image de la modernité. Si Adorno et Horkheimer ont montré l'enchevêtrement du Mythe et des Lumières comme constitutifs de la raison moderne, rejoignant à bien des égards la critique par Heidegger de la Technique vue comme Mégamachine (*Machenschaft* ou *Gestell* dans le langage heideggérien), Derrida, pour sa part, mais avec lui tout le continent des *Studies* inauguré par la *French Theory*, ont progressivement soumis au crible de la critique la totalité des catégories à travers lesquelles la modernité s'est construite au cours de son histoire, souvent dans une fonction d'auto-célébration. Les catégories du "rationalisme occidental" wébérien - à la fois politiques (État, peuple, citoyenneté, obligation politique, etc.), économiques (modernisation, grande industrie, marché, etc.) et culturelles (se référant à un humanisme souvent rhétorique et

servant de feuille de vigne à une volonté de puissance mal dissimulée et à des intérêts cachés) - ont été démantelées de l'intérieur et ont montré leur partialité et leur détermination historique. Il est superflu de rappeler nombre de textes du dernier Derrida - inspirés par l'éthique du visage de Levinas - sur la logique des "Etats voyous" (*rogue States*), sur le fétichisme de la souveraineté, sur la marchandisation de l'université, sur la démocratie à venir, et surtout sur l'impératif de l'hospitalité inconditionnelle à l'époque des migrations. Le décentrement de la conscience de soi de l'Occident et, par conséquent, la relativisation de ses catégories herméneutiques constituent l'héritage le plus précieux de cette constellation philosophique, qui a irrigué les études sur la condition postcoloniale qui ont fleuries avec l'effondrement des empires coloniaux européens après la Seconde Guerre mondiale. Deux noms parmi beaucoup<sup>^</sup>: Edward Said d'*Orientalism* (1977) et Paul Gilroy d'*After Empire: Melancholia or Convivial Culture?* (2004) [Fistetti 2017, chap. IV]. Cependant, cet héritage de la constellation philosophique de la *Destruktion* reste prisonnier des mailles d'une approche purement "négative", qui insiste en termes très souvent complaisants sur le geste critique et polémique, sans jamais prendre le chemin d'une redéfinition "positive" des catégories visées. De cette façon, le geste critique reste une fin en soi au point de ressembler à ce que Marx et Engels dans la *Sainte Famille* appelaient sarcastiquement la "critique critique", c'est-à-dire une attitude qui méprise tout ce qui a trait à l'expérience "réelle", "sensible", "vivante" ou, comme on pourrait dire, au monde de la vie quotidienne. Sur cette voie, la critique post-métaphysique de la raison et du sujet a nourri une herméneutique de suspicion généralisée et une pensée négative non moins dogmatique que celle contre laquelle elle s'est dirigée. Il n'est donc pas étonnant qu'à un moment donné elle soit devenu, pour reprendre l'heureuse expression de Frédéric Vandenberghe, un "Nouveau Consensus Orthodoxe" [Vandenberghe 2018]. Et que ce "Nouveau Consensus Orthodoxe" apparaisse, en fin de compte, comme l'image symétriquement renversée de "l'homme sans détermination" ou de l'*homo oeconomicus* exalté par le tournant économiciste et utilitariste des années 1970/1980, ne suscite plus d'étonnement.

## 6. Reproblématiser le sujet

Sur la base de ces considérations, nous pouvons mieux comprendre l'angle mort dans lequel la révolution des droits et l'explosion des demandes de reconnaissance restent captives. C'est plus évident si

on le place dans le contexte de l'épuisement du *paradigme social-démocrate* qui s'accroît avec l'entrée dans le 21<sup>ème</sup> siècle et de plus en plus depuis la crise financière 2007/2008. Je ne mentionnerai que deux points sur ce dernier thème qui, d'ailleurs, nous amène immédiatement au cœur du présent et nous en révèle quelques traits essentiels. Tout d'abord, quel est l'enjeu de la politique réformatrice des sociaux-démocrates européens? En utilisant les catégories de Fraser, nous dirons que les marges pour continuer à mettre en œuvre le grand projet philosophico-politique de la redistribution, dont les paramètres fondamentaux étaient : "a) l'élargissement du marché intérieur par des formes de redistribution directe ou indirecte des revenus, *en faveur des groupes sociaux les moins favorisés*; b) l'inclusion du mouvement ouvrier dans les processus de décision politique, avec l'extension conséquente, formelle et matérielle, de toutes les libertés civiles" [Paggi 1989, VII]. Le paradigme social-démocrate s'enraye au fur et à mesure que devient hégémonique le nouveau modèle de développement capitaliste, de type post-fordiste, dans lequel sont prédominants les aspects financiers et spéculatifs. Cette gigantesque métamorphose du capitalisme mondial signale que la solution - qui, pour Polanyi, avait représenté une sorte de domestication ("*embeddedness*") de la "bête sauvage" de l'économie capitaliste grâce au "contre-mouvement" mis en œuvre par les luttes des classes ouvrières et populaires - n'était plus en mesure de garantir la protection sociale. Ainsi, la pierre angulaire des politiques sociales-démocrates, basée sur la "clause anti-sacrificielle" que J. Rawls avait placée au centre de sa *Théorie de la Justice* (1971) s'effondre, et avec elle le principe d'équité de l'Etat-Providence postulant la nécessité d'une correction progressive des inégalités sociales et politiques. Mais le paradigme social-démocrate avait subordonné la correction des inégalités à la croyance (illusoire) en un développement illimité des forces productives, ce qui a conduit les gouvernements de gauche à s'allier avec les oligarchies financières, en réduisant les salaires, en diminuant le secteur public et en confiant au marché la quasi-totalité des services collectifs et des biens communs. Ce véritable *mythe de la croissance* - qui identifie le développement à l'inépuisabilité des ressources matérielles et aux indicateurs de la richesse monétaire - contient en lui la dynamique perverse de l'illimitation (l'*hubris* des Grecs). Il ne connaît aucune limite sur le

chemin de son propre déploiement, et il est clair qu'il a provoqué d'énormes catastrophes environnementales au point de mettre en danger la survie de l'homme sur la Terre. C'est le processus bien connu qui a vu le triomphe des politiques néolibérales fondées sur l'utopie de la construction d'une société entièrement marchande. Le problème sans précédent qui découle de la reconnaissance de la finitude de la planète et de la nécessité d'une culture post-néolibérale est celui de la construction de nouvelles formes de redistribution et de reconnaissance basées, plus que sur la richesse monétaire, sur ce qu'Amartya Sen qualifie de "développement humain" (*Human Development*), et telles qu'elles incluent les "exclus" - c'est-à-dire les masses de ceux qui ont été précarisés, méprisés dans leur activité professionnelle ou jetés à l'écart de la société. C'est le grand thème d'une *démocratie post-développementiste*. Dans cette perspective, les demandes de reconnaissance des groupes sociaux ou culturels, quelle que soit leur formulation, ne peuvent être séparées des demandes de redistribution qui sont à la base de l'exercice de la citoyenneté politique (la question du revenu minimum prend ici ses racines), tout comme elles ne peuvent être séparées des formes de vie sobres ou conviviales, tendanciellement démarchandisées, de nature à permettre une nouvelle approche du problème des limites du développement. Mais c'est aussi le grand thème d'une démocratie qui met au centre une considération renouvelée du sujet, éloigné de la pensée négative de la *Destruktion* et rendu à ses racines dans un territoire (dans l'acception grecque de *physis*), dans une tradition, dans des contextes de valeurs historiquement déterminés. C'est Simone Weil qui nous a rappelé que "le besoin d'enracinement est peut-être le besoin le plus important et le plus méconnu de l'âme humaine", et que "un être humain a une racine par sa participation réelle, active et naturelle à l'existence d'une collectivité qui conserve vivants certains trésors du passé et certains pressentiments d'avenir" [1949-1990]. Le besoin d'avoir une place dans le monde est donc un besoin irrépressible, qu'il ne faut pas confondre avec la réappropriation d'un "propre" (d'une origine ou d'une essence) métaphysiquement compris: un phénomène qui s'est produit avec les identités communautaristes et fondamentalistes de nos jours. Ici, la critique de Derrida et des auteurs des *Studies* représente un point de non-retour, mais elle ne peut pas supprimer le fait que les sujets, pour reprendre les termes de Charles Taylor, sont des

"évaluateurs forts" (ou des "animaux qui s'auto-interprètent"), parce qu'ils vivent dans un "espace moral", historiquement et culturellement stratifié, à l'intérieur duquel ils forment leur propre identité, comprennent leur position dans le monde et structurent leurs relations avec les autres [Taylor 1988]. C'est pourquoi la gauche mondialiste (de A. Negri à G. Agamben), qui croit dépasser le paradigme social-démocrate en ignorant la nécessité de l'enracinement, finit par proposer à nouveau la figure de l'"homme sans détermination", puisqu'elle supprime la dialectique entre le global et le local, le national et l'international, l'État national et l'ordre mondial<sup>6</sup>. Le monde de la globalisation est encore le "monde des nations" dont parlait G. Vico, dans lequel le plus grand défi est celui de la coexistence, c'est-à-dire de la construction de formes de vie collective où, comme en avait averti Marcel Mauss, il serait possible de "s'opposer sans se massacrer". Sachant bien que "les sociétés ont progressé dans la mesure où elles-mêmes, leurs sous-groupes et enfin leurs individus, ont su stabiliser leurs rapports, donner, recevoir, et enfin, rendre" [Mauss 1925-2007, p. 239-240].

## 7. Prendre au sérieux les droits de l'homme

En conclusion, je voudrais reprendre la thèse de la "ruse de la raison" que j'ai défendue à propos de la catégorie lefortienne de l'"homme sans détermination" qui, remodelé par les processus de transformations du capitalisme globalisé et financiarisé, a vu résorber les nouveaux droits dans la figure de l'*homo oeconomicus*. La mise au point est nécessaire pour élucider le paradoxe du renversement en son contraire de la dimension émancipatrice des droits de l'homme, sur laquelle Lefort n'a jamais cessé d'insister. Beaucoup de ces droits ont été gagnés par les luttes sociales dans la "brèche" de 68 en recouvrant chaque fois la dialectique entre le pôle

---

<sup>6</sup> Une telle orientation théorique est invoquée par Michael Sandel dans sa critique de ce qu'il appelle le "libéralisme procédural" ou le libéralisme neutre. "L'effet paradoxal, écrit-il, est que le libéralisme de la neutralité vient avant tout de l'intention d'éviter le risque d'autoritarisme, il crée la condition d'une politique autoritaire parce qu'il génère une réaction contre les élites libérales qui a pris deux formes: le fondamentalisme religieux qui remplit le vide avec son moralisme intolérant et le nationalisme populiste de droite, qui est une autre façon d'habiller une sphère publique nue" (Sandel 2017).

des droits existants et le pôle des nouvelles revendications. Mais, si Lefort décrit clairement la dynamique incrémentale des conflits et des droits comme spécifique des sociétés démocratiques modernes, c'est parce qu'il est intéressé en premier lieu à souligner le procès de division et d'irréductibilité à l'Un comme constitutif de la démocratie. Cette dernière est toujours "en excès" dans le sens où elle maintient un caractère intrinsèquement "sauvage" [Lefort 1979-2007, 389]. Il n'y a pas, et il ne peut y avoir de point fixe ou de limite dans la dynamique de la lutte pour la reconnaissance des droits. "A partir du moment où les droits de l'homme sont posés comme ultime référence, le droit établi est voué au questionnement" [Lefort 1980-1981, 67]. Et encore : "Puisque nous parlons de la société démocratique, observons que la dimension symbolique du droit se manifeste à la fois dans l'irréductibilité de la conscience du droit à toute objectivation juridique, qui signifierait sa pétrification dans un corps de lois, et dans l'instauration d'un registre public où l'écriture des lois – comme écriture sans auteur – n'a d'autre guide que l'impératif d'un déchiffrement de la société par elle-même" [Lefort 1980-1981, 69-70]. C'est sur ce terrain que s'est produite la convergence objective, historiquement déterminée, entre la constellation post-métaphysique de la *Destruktion* et l'histoire de l'État démocratique devenu le "théâtre d'une contestation, dont l'objet ne se réduit pas à la conservation d'un pacte tacitement établi, mais qui se forme depuis des foyers que le pouvoir ne peut entièrement maîtriser" [Lefort 1980-1981, 67].

Il ne s'agit donc pas de sous-estimer l'importance de la lecture lefortienne des droits de l'homme, mais de détecter le cône d'ombre de son approche, que, par ailleurs, nous pouvons de manière empirique observer aujourd'hui à la lumière des métamorphoses majeures du capitalisme globalisé et financiarisé. Sans doute, Justine Lacroix et Jean-Yves Pranchère ont-ils raison de prôner une conception "politique" des droits de l'homme dans le sillage d'Hannah Arendt, en invitant à "sortir de l'alternative entre fondamentalisme de droits, d'un côté, et détachement sceptique, de l'autre", [J. Lacroix, J.-Y Pranchère 2016]. Ce qui signifie, comme ils le font observer avec vigueur, que les droits de l'homme s'inscrivent toujours dans des contextes historiques particulières et à la fois jouent une fonction critique à l'égard des institutions et des

formes de vie existantes. Mais le cône d'ombre de l'approche lefortienne demeure également, parce que l'"indétermination" des sociétés démocratiques a, comme son effet secondaire structural (*by product*), la perversion de l'illimitation (l'*hubris* des Grecs). En bref, ce ne sont pas seulement "les frontières dans lesquelles l'État prétendait se définir" qui sont transgressées (Lefort 1980-1981, 68), mais aussi la dimension d'autonomie individuelle et la promesse d'émancipation des formes de vie que la culture des droits laissait espérer. La perversion relève du fait même que les droits de l'homme sont posés comme l'"ultime référence" de l'agir individuel et collectif. Emmanuel Levinas aurait dit que la responsabilité envers autrui doit précéder l'exercice de tout droit personnel et, donc, orienter la lutte pour les droits de l'homme : alors seulement les droits de l'homme deviennent "droits de l'autre homme" (Levinas 1987 ; Fistetti 1992). En plus, la dynamique incrémentale des droits de l'homme, telle que s'est déployée dans la "brèche" de 68 dans les démocraties libérales, renvoyait implicitement à un modèle sociétale *développementiste* et, pour ainsi dire, *prométhéen*, fondé sur l'illusion d'une croissance illimitée des forces productives et d'une manipulabilité *ad libitum* de la nature (la nature humaine y compris). C'était l'idéologie de la social-démocratie postulant un progrès indéfini de la Technique capable d'éliminer les pathologies sociales et de renforcer l'autonomie individuelle. Sans rien dire du fait que cette conception incrémentale des droits de l'homme apparaissait impuissante et muette face aux deux phénomènes majeurs du passage du XXe au XXIe siècle: les soi-disant "guerres humanitaires" (à commencer par l'invasion américaine de l'Afghanistan et de l'Iraq) et la migration de peuples sans-droits, dépourvus de toute protection légale. Dans le chapitre central de *Les origines du totalitarisme*, intitulé "Le déclin de l'Etat-nation et la fin des droits de l'homme", qui s'est révélé d'une voyance prophétique, Arendt prône une conception politique des droits de l'homme, pas seulement juridique. Une conception politique très forte, à entendre dans le sens de la fondation d'un nouveau espace politique international dans le sillage du cosmopolitisme kantien. Bien que ce ne soit pas ici le lieu de traiter ce sujet, il suffit de dire qu'à ses yeux Auschwitz avait posé un problème inédit : composer un nouveau droit international et bâtir des institutions publiques correspondantes, chargées de prévenir et de punir les "crimes contre

l'humanité". Et comme pour Levinas c'est la responsabilité à l'égard d'autrui, et pour Arendt le "droit d'avoir des droits", qui fait de l'homme un animal politique, capable de parler et d'agir avec les autres dans un monde commun. Comme l'écrit Arendt : "Nous n'avons pris conscience de l'existence d'un droit d'avoir des droits (ce qui signifie : vivre dans une structure où l'on est jugé en fonction de ses actes et de ses opinions) et du droit d'appartenir à une certaine catégorie de communauté organisée, que lorsque des millions de gens ont subitement perdu ces droits sans espoir de retour, par suite de la nouvelle situation globale" (Arendt 1951-2010, 297). La grammaire incrémentale des droits, qui s'est développée comme une conséquence inévitable de l'"indétermination" démocratique, a oublié que c'est le "droit d'avoir des droits" qui est le fondement à la fois historique et transcendantal de la lutte pour la reconnaissance de nouveaux droits, parce que la perte de ce droit signifie la perte d'une communauté prête à assurer tous les autres droits. C'est pourquoi la naissance d'une société-monde et l'apparition d'une humanité de plus en plus unifiée par la globalisation confèrent aujourd'hui à la problématique des droits de l'homme une torsion tout à fait inédite par rapport à l'indétermination/illimitation que les sociétés démocratiques ont connue jusqu'à présent. Pour prendre au sérieux les droits de l'homme il faut alors opérer un *changement de paradigme*. En bref, il s'agit de refonder la dynamique de la reconnaissance des droits sur le "roc" maussien du cycle du don – demander/donner/recevoir/rendre – à commencer par les relations entre les États au niveau international. Car jouer le jeu symbolique du don entraîne un choix stratégique pour eux : reconnaître que la pluralité des cultures, comme Arendt l'a répété à maintes reprises, est le *nomos* de la Terre, ce qui en réalité veut dire "donner quelque chose de singulier aux autres cultures, en acceptant de recevoir d'elles, de reconnaître leurs dons, et de leur rendre ce qu'elles en ont reçu" (Caillé 2019, 179). À la pluralité des cultures ne peut correspondre un universalisme abstrait des droits de l'homme, mais plutôt un pluriversalisme concret, en mesure de décliner ces derniers dans les contextes des civilisations et des traditions particulières (Caillé 2019, 180; Fissetti 2017, chap. II). En effet, le paradigme du don, en focalisant l'attention sur l'"interdépendance" du monde et de l'humanité, dont la survie est menacée par le capitalisme néo-libéral, fait émerger en pleine lumière la faiblesse – et la relativité historique – d'une culture des

droits de l'homme centrée sur une conception monologique de la raison et du sujet, qui, comme les postcolonialistes nous l'avaient montré, ramène l'Autre au Même et, par conséquent, place les droits de soi-même avant ceux des autres. C'est le sujet calculateur, centre focal de toutes les théories utilitaristes du bien-être, qui, comme l'a remarqué Amartya Sen, décline la liberté individuelle en fonction de l'"utilité", c'est-à-dire de l'intensité du plaisir ou du désir. "La tradition utilitariste – écrit-il - considère que l'essentiel n'est pas dans la liberté d'accomplir, mais dans les résultats accomplis" (Sen 1990-1991, 13). En revanche, considérer comme "essentielle" la "liberté d'accomplir" plus que les "résultats accomplis" entraîne d'accorder la priorité à la responsabilité de la société à l'égard de la liberté individuelle. Cette priorité "impose qu'on attache de l'importance à l'accroissement des «capabilités» dont disposent réellement des personnes différentes. Et le choix de l'organisation sociale doit être fait en fonction de sa capacité à promouvoir les «capabilités» humaines" (Sen 1990-1991, 19). La conception des "capabilités" de Sen<sup>7</sup> peut apporter un point d'appui très important à la construction d'un nouveau paradigme, parce qu'elle fait du "développement humain" (*Human Development*) l'"ultime référence" de l'évaluation de la grammaire des droits de l'homme. Ici, le changement de paradigme que nous invoquons demande un pas au-delà – une sorte d'*Aufhebung* hégélienne - de la théorie de la reconnaissance des droits. La prise de conscience des effets pervers produits par la culture hégémonique de l'illimitation (de l'*hubris*) dans tous les domaines de la société et de la nature impose de récupérer le principe de l'indivisibilité des droits de l'homme menacé par la logique de la globalisation néolibérale. Et de l'ancrer sur le "roc" maussien du don. En fait, la globalisation néolibérale remplace l'égalité et l'égalité dignité des nations et des personnes devant l'humanité par l'égalité devant le Marché. Comme le remarque Philippe Chanial: "*Personne n'est libre tant que tous ne sont pas libres*. Cette exigence de solidarité réciproque, condition de l'autonomie réelle de chacun, est donc

---

<sup>7</sup> "La liberté de mener différentes sortes de vie correspond exactement à l'ensemble formé par différentes combinaisons de fonctionnements humains, ensemble en lequel une personne est à même de choisir sa vie. C'est ce qu'on peut appeler la «capabilité» de la personne. La «capabilité» d'une personne dépend de nombreux éléments qui comprennent aussi bien les caractéristiques personnelles que l'organisation sociale" (Sen 1990-1991, 18-19).

indissociable d'une logique d'autolimitation. Dans cette perspective, les droits sociaux ne constituent pas seulement des droits. Ils sont tout autant des obligations, ces obligations que nous nous imposons à nous-mêmes pour que la réalisation de notre autonomie ne s'opère pas au détriment de celle d'autrui. Cette capacité d'autolimitation et d'auto-obligation suppose ainsi une capacité d'empathie solidaire de chacun pour tous" (Chaniel 2014, 285). Maintenant plus que jamais la logique d'autolimitation doit s'appliquer pas seulement aux droits sociaux, et aux droits de l'homme en général, mais, comme le suggère le *Second Manifeste Convivialiste* (2020, 44), il faut l'adopter comme l'impératif catégorique de notre temps pour construire une nouvelle forme de convivance humaine.

### **Bibliographie**

ANDERS Günther, 2003, *Nous, fils d'Eichmann*, trad. fr. par S. Camille, Rivages, Paris.

ARENDT Hannah [1951], 2010, *L'impérialisme. Les origines du totalitarisme*, v. 2, trad. fr. par M. Leiris et H. Frappas, Points, Paris.

BATAILLE Georges, 1976, *La souveraineté*, in *Oeuvres complètes*, VIII, Gallimard, Paris.

BECK Ulrich [1986], 2001, *La société du risque. Sur la voie d'une autre modernité*, trad. fr. par L. Bernardi, Aubier, Paris.

BERNSTEIN Richard J., 2017, *From Socialist Feminism to the Critique of Global Capitalism*, in Bargu B., Bottici C. (eds.), *Feminism, Capitalism, and Critique: Essais en l'honneur de Nancy Fraser*, Palgrave Macmillan, Londres.

BOLTANSKI Luc, CHIAPELLO Eve, 1999, *Le Nouvel Esprit du capitalisme*, Gallimard, Paris.

CAILLÉ Alain, 2019, *L'application du paradigme du don et de la reconnaissance aux conflits internationaux*, in Id., *Extensions du domaine du don. Demander-donner-recevoir-rendre*, Actes Sud, Arles.

CAILLÉ Alain, VANDENBERGHE Frédéric, 2016, *Pour une nouvelle sociologie classique*, Le Bord de L'Eau, Lormont.

CHANIAL Philippe, 2014, «*Tous les droits pour tous... et par tous*». *Citoyenneté, solidarité sociale e société civile dans un monde globalisé*, in "Revue du MAUSS", 1, 43.

CORTELLESSA Andrea, 2008, *Volevamo la luna*, in BALESTRINI Nanni (ed.), *Quindici. Una rivista e il Sessantotto*, Feltrinelli, Milano.

CUSSET François, 2005, *French Theory*, La Découverte, Paris.

DELEUZE Gilles, GUATTARI Félix [1972], 1995, premier tome de *Capitalisme et Schizophrénie*, Minuit, Paris.

DELEUZE Gilles, GUATTARI Félix [1976], 1980, *Rizhome*, in Id., *Capitalisme et schizophrénie 2*, Minuit, Paris.

DERRIDA Jacques, 1972, *Le fins de l'homme*, in Id., *Marges de la philosophie*, Éditions de Minuit, Paris.

FERRY Luc, RENAUT Alain, 1985, *La pensée 68. Essai sur l'anti-humanisme contemporain*, Gallimard, Paris.

FISTETTI Francesco, 1992, *Democrazia e diritti degli altri. Oltre lo Stato-nazione*, Palomar, Bari.

FISTETTI Francesco, 2009, *Introduzione a CAILLÉ Alain, Critica dell'uomo economico. Per una teoria anti-utilitaristica dell'azione*, il nuovo melangolo, Genova.

FISTETTI Francesco, 2013, *Il Novecento nello specchio dei filosofi. Linguaggi, immagini del mondo, paradigmi*, D'Anna, Firenze-Messina.

- 2017, *Convivialità*, il nuovo melangolo, Genova.

FOUCAULT Michel, 1970, *Theatrum philosophicum*, in *Critique*, n. 282.

- FOUCAULT Michel, 2004, *Naissance de la biopolitique. Cours au Collège de France (1978-1979)*, Seuil/Gallimard, Paris.

FRASER Nancy, HONNETH Axel, 2004, *Redistribution or Recognition? A Political-Philosophical Exchange*, Verso Book, London.

FRASER Nancy, 2012, *Feminism, Capitalism, and the Cunning of History: An Introduction*, "halshs", <https://halshs.archives-ouvertes.fr/halshs-00725055/document>.

GIDDENS Antony, 1991, *Modernity and Self-identity. Self and Society in the Late Modern Age*, Polity Press, Cambridge.

GRAMSCI Antonio, 1975, *Quaderni del carcere*, édition critique éditée par V. Gerratana, 4 vol., Einaudi, Torino.

HONNETH Axel [1992], 2013, *La lutte pour la reconnaissance*, trad. fr. par P. Rusch, Gallimar, Paris.

HONNETH Axel, 2005, *Autorealizzazione organizzata. Paradossi dell'individuazione*, in "Post-filosofie", n.1, anno1.

INTERNATIONALE CONVIVIALISTE, 2020, *Second Manifeste convivialiste. Pour un monde post-néolibéral*, Actes Sud, Arles.

JANICAUD Dominique, 2001, *Heidegger en France, I. Recit*, Albin Michel, Paris.

LATOUCHE Serge, 2004, *La Mégamachine. La raison technoscientifique, la raison économique et le mythe du progrès*, La Découverte, Paris.

LEFORT Claude, [1980], 1981, *Droits de l'homme et politique*, in Id., *L'invention démocratique. Les limites de la domination totalitaire*, Fayard, Paris.

LEFORT Claude, [1979], 2007, *La communication démocratique*, in Id., *Le Temps présent. Écrits 1945-2005*, Belin, Paris.

MAUSS Marcel, [1925] 2007, *Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques*, présentation par F. Weber, Puf, Paris.

LEVINAS Emmanuel, *Les droits de l'homme et les droits d'autrui*, 1987, in Id., Hors sujet, Fata Morgana, Paris.

MORIN Edgard, 2008, *Mai 68: La Brèche suivie de Vingt ans après*, Librairie Arthème Fayard, Paris.

NANCY Jean-Luc, 1991, *Guerre, droit, souveraineté – techné*, in "Les Temps Modernes", 47, 539.

PAGGI Leonardo, 1989, *Prefazione* à Id. (dir.), *Americanismo e riformismo. La socialdemocrazia europea nell'economia mondiale aperta*, Einaudi, Torino.

PEETERS Benoît, 2010, *Derrida*, Flammarion, Paris.

POLANYI Karl, [1944] 1983, *La Grande Transformation*, trad. fr. par M. Angeno et C. Malamoud, Gallimard, Paris.

PRANCHÈRE Jean-Yves, LACROIX Justine, 2016, *Le procès des droits de l'homme. Généalogie du scepticisme démocratique*, Le Seuil, Paris.

RORTY Richard, [1985] 1991, *Cosmopolitanism without emancipation: A response to Jean-François Lyotard*, in Id., *Philosophical Papers vol 1. Objectivity, Relativism, and Truth*, Cambridge University Press, Cambridge/New York.

- [1989] 1997, *Contingence, ironie, solidarité*, trad. fr. par P.-E. Dauzat, A. Colin, Paris.

- 1999, *Achieving Our Country. Leftist Thought in Twentieth Century America*, Harvard University Press.

SANDEL MICHAEL, 2017, *Sandel sur le populisme, c'est ce que les élites libérales ne comprennent pas. Giancarlo Bosetti s'entretient avec Michael Sandel*, in "Reset", 6 juin, <https://www.reset.it/reset-doc/sandel-populismo-intervista>.

SEN Amartya, *La liberté individuelle: une responsabilité sociale*, [1990] 1991, in *Esprit*, mars-avril.

TAYLOR CHARLES, 1988, *The Moral Topography of the Self*, in MESSER Stanley B., SASS Louis A., WOOLFOLK Robert L. (eds.), *Hermeneutics and Psychological Theory. Interpretative Perspectives on Personality, Psychotherapy, and Psychopathology*, Rutgers University Press, New Brunswick.

VANDENBERGHE Frédéric, 2018, *Les dérives de la philosophie décorative. Postmodernisme, poststructuralisme, posthumanisme*, in "Revue du MAUSS", 51, 1.

VATTIMO Gianni, ROVATTI Pier Aldo, *Il pensiero debole*, 1983, Feltrinelli, Milano.

VATTIMO Gianni, 2005, *Le ragioni etico-politiche dell'ermeneutica*, in AMBROSI Elisabetta (dir.), *Il bello del relativismo. Ciò che resta della filosofia nel XXI secolo*, Marsilio, Venezia.

WEIL Simone [1949] 1990, *L'enracinement, prélude à une déclaration des devoirs envers l'être humaine*, Gallimard, Paris.

