

L'ÉMANCIPATION HUMAINE A TRAVERS LES DROITS DE L'HOMME : ENTRE ÉGALITÉ ET INÉGALITÉ

Madougou BARAO
Université de Zinder (Niger)
E-mail : gmbarao1@gmail.com

Résumé : La question de la pertinence des droits de l'homme est aujourd'hui confrontée à des critiques de tout genre. Comme on le sait, de l'antiquité à nos jours, l'égalité constitue le fondement essentiel des droits de l'homme. Cependant, toutes les théories ont eu tendance à développer une égalité qui sert elle aussi de fondement à l'inégalité, ce qui n'est pas conforme aux droits humains défendus par tous. Les droits de l'homme vivent une crise qui, aujourd'hui, fait croire à certains penseurs qu'il est impossible de réaliser une émancipation de l'homme, même s'il faut reconnaître que cela est un idéal qui n'est pas donné mais à rechercher. L'objectif de la présente réflexion est donc de revenir sur une analyse de leur fondement en vue de situer la source du problème et entrevoir des voies de sortie.

Mots-clés : Droits de l'homme, émancipation, égalité, inégalité, communauté.

Abstract: The question of the relevance of human rights is now facing criticism of all kinds. As we know, from antiquity to the present day, equality is the essential foundation of human rights. However, all theories have tended to develop equality that also serves as the basis for inequality, which is not in line with the human rights defended by all. Human rights are experiencing a crisis which today makes some thinkers believe that it is impossible to achieve human emancipation, even if it must be recognized that this is an ideal that is not given but to seek. The objective of this reflection is therefore to revisit an analysis of their basis in order to locate the source of the problem and to see ways out.

Keywords: Human rights, emancipation, equality, inequality, community.

Introduction

De l'antiquité grecque à l'époque contemporaine en passant par la modernité, la notion d'égalité entre les hommes a toujours été au centre des préoccupations des philosophes. Au cœur du concept de droits de l'homme, cette notion n'a jamais cessé d'être interrogée surtout en relation avec son autre, l'inégalité, qui semble remettre en cause toute prétention à l'égalité entre les humains. La question des droits de l'homme va donc de pair avec celle de l'égalité, et si cette question continue à être à l'ordre du jour, c'est bien entendu parce que l'humanité évolue davantage dans un cercle vicieux qui entretient des inégalités. Pour leur part, les philosophes sont restés au premier plan dans le combat pour les droits de l'homme.

L'engagement des philosophes en faveur des droits de l'homme a été sans faille, car ils les brandissaient comme armes de résistance à toutes les formes de totalitarismes. La philosophie s'est donc illustrée dans la défense sans relâche des droits de l'homme. C'est cet héritage des droits de l'homme que nous voulons maintenir, mais en même temps tenir en compte que nous sommes dans une crise indéfinie des notions qui les fondent, et revendiquer que les droits de l'homme et même la démocratie ne sont jamais donnés, mais sont une chose qui reste à penser et à venir, et qu'ils doivent avoir la structure d'une promesse.

Dès lors, ce qui nous intéresse ici, c'est bien la question de l'émancipation humaine ; ce qui nécessite un retour aux concepts d'égalité et d'inégalité au regard des droits de l'homme. Et pour y arriver, il faut d'abord procéder à une brève analyse du concept d'égalité, et le confronter à ce avec quoi il fait rupture. Pour cela, la présente réflexion commence d'abord par une brève généalogie du concept d'égalité. Ensuite, elle revient sur le concept des Droits humains, de leur déclaration à ce qui ressemble aujourd'hui à leur fin. Enfin, nous terminerons notre analyse par un problème philosophique, celui de l'impossibilité et/ou de la possibilité de l'émancipation. Telles sont, en substances, les préoccupations autour desquelles s'articule la présente réflexion.

1. Approche du concept d'égalité et fondement de l'inégalité

1.1. L'égalité de l'antiquité à la modernité

La question de l'égalité ou de l'inégalité entre les hommes a de tout temps été au centre des préoccupations de penseurs de l'antiquité à nos jours. Dans un ouvrage intitulé, *Les origines de la pensée grecque*, Jean Pierre Vernant (1969) repère à l'œuvre, entre le VIII^e et le VII^e siècle

avant Jésus-Christ, un système d'analogie qui relie la représentation géométrique d'un espace physique et la configuration politique d'une spatialité civique inédite. Dès lors, l'instauration de la Cité grecque, dont la vie politique se débat par la parole publique à l'*Agora* entre des citoyens définis par leur égalité devant la loi et dont l'Etat est l'affaire commune, fait disparaître le personnage du Roi divin, dont l'omnipotence ne connaissait ni contrôle ni limite et qui décidait de tout dans le secret de son palais. La vie politique démocratique devient la même pour tous, réglée sur un centre commun, l'*Agora*, et ordonnée selon le temps du calendrier prytanique, qui distribue les positions dans le cours de l'année politique en fonction des dix tribus territoriales qui doivent se succéder dans l'administration de la cité (P. Lévêque & P. Vidal-Naquet, 1964, p. 146).

Le sixième siècle avant Jésus-Christ manifeste une correspondance entre espace physique et espace civique, une coïncidence entre la vision géométrique du monde et la vision politique d'une cité gouvernée par l'*isonomia* (ou égalité par la loi). Mais l'égalité n'est plus une notion simple, pensée dans l'idéal de l'*isonomia* ; elle se décline en égalité arithmétique et égalité géométrique. Les rapports de la mathématique et du politique sont inversés ; ce sont les mathématiques qui sont devenues le modèle de la cité, parce que le philosophe y voit le reflet de la pensée divine. À l'*Agora* se substitue l'*Acropole*, un centre religieux qui hiérarchise selon un haut et un bas, et l'espace et le temps civiques « deviennent tout naturellement le reflet des réalités sidérales de manière à faire participer le microcosme de la cité au macrocosme de l'Univers » (J.-P. Vernant, 1965, p. 159 sq).

L'analyse de Jean-Pierre Vernant montre qu'en même temps que Platon (qui vise le fondement de la cité) prend explicitement le contre-pied d'une réforme (visant la refonte des institutions), il reste fidèle à son idéal politique. *La République*, qui décrit la cité idéale, refuse tout mélange entre les classes, et postule une différence de nature entre les fonctions professionnelles, mais c'est pour affirmer que l'Etat doit être un et homogène. Dès lors, sont exclus de la sphère politique tous ceux qui ont un métier autre que celui de la politique. Il ne s'agit donc plus de légiférer idéalement, mais de prendre en compte les défauts de la nature humaine, chaque citoyen reçoit un lot de deux parcelles de terre et deux habitations, l'une en zone urbaine, l'autre à la campagne, selon un calcul qui met chaque lot, dans la mesure moyenne de ses deux composantes, à même distance du centre que les autres. Et comme le centre n'est plus l'*Agora*, mais l'*Acropole*, le schéma circulaire de la

cité reflète l'ordre divin du cosmos. Mais aussi bien les citoyens sont égaux et semblables non seulement politiquement, mais aussi en tant qu'ils sont aussi bien citadins que campagnards. L'espace de la cité est rendu parfaitement homogène et indifférencié, et plus que jamais géométrisé.

Dans *Les Lois* (Platon, 1997, p. 192), Platon distingue deux égalités : l'égalité arithmétique et l'égalité géométrique. La première est "égale selon la mesure, le poids et le nombre". Elle répartit également les droits civiques et les magistratures. Ces dernières peuvent ainsi, sans égard aux différences et aux compétences, être établies par tirage au sort. De même que l'*iségoria* attribue à qui le veut un droit égal à prendre la parole devant le peuple assemblé, le tirage au sort permet à n'importe quel citoyen l'égale probabilité d'accéder à la magistrature dans les instances plus restreintes que l'Assemblée, mieux que l'élection, qui favorise souvent ceux qui paraissent avoir plus de mérite aux yeux de leurs concitoyens. L'égalité arithmétique rend égal le père et le fils, le métèque, l'étranger et le citoyen, le jeune et le vieux, la femme et l'homme et même l'homme et l'esclave, les bêtes et les gens : c'est l'égalité de l'égalitarisme, qui met sur le même pied égaux et inégaux. La seconde égalité, "la plus vraie et la plus excellente",

est celle qui attribue davantage au supérieur et moins à l'inférieur, donnant à chacun proportionnellement à sa nature, c'est-à-dire qu'elle répartit des honneurs plus grands à ceux qui l'emportent sous le port de la vertu, et de moindres, selon la même analogie et comme il convient, à ceux qui sont inférieurs quant à la vertu et à l'éducation. (Platon, 1997, p. 192.)

La justice peut alors être définie comme une égalité accordée chaque fois conformément à la nature des inégaux. Cette égalité, que Aristote nomme géométrique (Aristote, 1962, p. 341.), a pour fonction de situer la constitution de la Cité à distance tout à la fois de la tyrannie, pour laquelle les hommes sont par nature inégaux, et de l'égalitarisme démocratique, pour lequel tous les hommes sont égaux pour la loi et par la loi. Fondée sur la proportion, la véritable égalité prend son modèle dans l'harmonie du cosmos. Politiquement, elle est réservée à ceux qui ont qualité de citoyen, et accordée aux semblables selon la hiérarchie du supérieur et de l'inférieur. Elle est égalité dans l'inégalité. Dans la philosophie de l'Antiquité, c'est donc à partir de l'inégalité que peut se définir l'égalité. Qu'en est-il pour l'approche moderne ?

Selon Bachelard, la révolution scientifique du XVIIe siècle est peut-être la cause déterminante de la problématique moderne de l'égalité (Bachelard, 1934, cité par Koyré, A., 1966, p. 11). S'inspirant de cette vision, Alexandre Koyré va caractériser les deux éléments

principaux de cette véritable "mutation" de l'intellect humain (Koyré, A., 1962, p.3) que sont la dissolution du Cosmos et l'infinitisation de l'Univers.

Il s'agit là d'un bouleversement des cadres de l'intelligence elle-même, sans doute la plus importante mutation depuis l'invention du Cosmos par la pensée grecque. Désormais il n'est plus possible de voir le monde à travers le savoir d'Aristote incorporé à la théologie chrétienne, de tenir la totalité des êtres pour le Cosmos, c'est-à-dire un ordre où chaque être possède une qualité qui le situe naturellement dans une hiérarchie, un tout achevé, fini, fermé sur soi, et de placer l'homme au sommet de la hiérarchie des Vivants parce que sa raison lui permettrait d'en rendre compte (Descartes, 1953, p. 134). Cependant, non seulement la révolution copernicienne n'entraîne pas toujours nécessairement la vision d'un monde déhiérarchisé, mais cette dernière ne se transpose pas directement dans l'ordre politique.

Par ailleurs, Thomas Hobbes déclare l'égalité naturelle des hommes, tant physique qu'intellectuelle :

La nature a fait les hommes si égaux quant aux facultés du corps et de l'esprit, que, bien qu'on puisse parfois trouver un homme manifestement plus fort, corporellement, ou d'un esprit plus prompt qu'un autre, néanmoins, tout bien considéré, la différence d'un homme à un autre n'est pas si considérable qu'un homme puisse de ce chef réclamer pour lui-même un avantage auquel un autre ne puisse prétendre aussi bien que lui. (T. Hobbes, 1999, p. 121)

Ce faisant, on note ici que sont égaux ceux qui peuvent des choses égales. Tout homme peut tuer l'homme le plus fort, soit par ruse, soit par alliance avec d'autres qui courent le même péril que lui. Ceux qui peuvent ce qu'il y a de plus grand et de pire, à savoir ôter la vie, peuvent des choses égales ; tous les hommes sont égaux en puissance, et donc le sont en droits. Chaque homme, ayant les mêmes besoins que les autres, désire les mêmes objets et a un droit égal à celui des autres hommes sur eux. De l'égalité qui engendre la rivalité procède la défiance et l'orgueil : la guerre de tous contre tous. Seul un contrat social qui aliène le droit naturel de chacun permettra de sortir de cette guerre généralisée. Chacun renonce par contrat avec chacun au droit illimité qu'il avait de faire tout ce qu'il pouvait juger utile à sa conservation, au profit du Souverain (individuel ou collectif) auquel ce droit est transféré, qui doit promulguer les lois nécessaires à la paix civile et les faire observer, par la force. C'est l'égalité naturelle des hommes qui engendre la nécessité de l'absolutisme ; le Souverain établit un ordre hiérarchique entre les hommes (égaux par nature, puisque doués du pouvoir de se donner mutuellement la mort), et la loi

civile consacre l'inégalité. Cette dernière est l'effet de la rivalité de puissance mise désormais, dans le cadre de la société, au service de l'Etat, elle naît de l'opinion des hommes les uns sur les autres, de la manière dont ils se rendent honneur réciproquement, et des privilèges, propriétés et dignités concédées par le Souverain aux citoyens en fonction de leur rang. Et chacun "consent" à cette inégalité, parce qu'elle est condition nécessaire de la sécurité et du bien-être. C'est là que l'on découvre la pensée de Hobbes comme la matrice commune de la démocratie et du libéralisme. Car, d'un côté, elle fonde la Souveraineté sur le consentement de chacun et, de l'autre, elle donne la loi comme extérieure aux individus, laissant le citoyen libre lorsque la loi est muette.

Plus subtilement, Hannah Arendt qualifie Hobbes d'être le seul philosophe que la bourgeoisie puisse revendiquer, parce que pour lui l'Etat ne se fonde pas sur une loi constitutive, mais sur les intérêts individuels eux-mêmes, de sorte que "l'intérêt privé est le même que l'intérêt public". Selon Hannah Arendt,

bien que jamais reconnu officiellement, Hobbes fut le véritable philosophe de la bourgeoisie, parce qu'il avait compris que seule la prise de pouvoir politique peut garantir l'acquisition de la richesse conçue comme processus perpétuel, car le processus d'accumulation doit tôt ou tard détruire les limites territoriales existantes [...]. (H. Arendt, 1997, p. 49)

Les individus sont pourvus par la nature d'une égale aptitude au pouvoir et semblablement protégés des autres par le pouvoir, et seul le hasard peut décider des vainqueurs. La compétition est le principe régulateur de la société, et ceux auxquels la chance ou le succès a manqué en sont exclus. La communauté doit gagner toujours plus de pouvoir pour demeurer stable. Pour cela, elle n'a d'autre règle de conduite que celle qui concourt à son profit et elle dévorera peu à peu les structures les plus faibles jusqu'à ce qu'on arrive à une ultime guerre « qui fixera le sort de chaque homme dans la Victoire ou la Mort » (H. Arendt, 1997, p. 49). L'inégalité n'est plus naturelle, elle devient conventionnelle ou consentie.

En somme, comme on peut le constater, de l'antiquité à l'ère moderne, l'inégalité trouve ses fondements dans la question de l'égalité. Mais qu'est-ce qui pourrait justifier l'inégalité ?

1.2. De l'inégalité parmi les hommes

Ce qui caractérise l'égalité moderne, c'est le fait qu'elle soit devenue la condition de définition de l'inégalité, ou encore l'idée selon laquelle ni la science, ni l'éthique, ni la politique ne puissent désormais se fonder sur l'inégalité. Pour autant, la difficulté devient celle de la

fondation de cette égalité. À la question de savoir si l'inégalité parmi les hommes, est autorisée par une loi naturelle, Jean-Jacques Rousseau réagit dans son *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* (J.-J. Rousseau, 1965) en établissant que la société n'est pas naturelle à l'homme, en conséquence de quoi le droit naturel ne peut fonder l'institution sociale. Comme l'a montré Pierre Manent (P. Manent, 1979, p. 67-103), c'est la nécessité de se conserver qui est à l'origine de la convention, que celle-ci soit un contrat de dupes, qui fonde la mauvaise société en consacrant l'inégalité, ou au contraire un contrat social qui fonde la bonne société en instituant l'égalité.

Chez Rousseau, le mot "conservation" peut s'entendre en deux sens. D'abord, comme survie et ensuite comme conservation des biens, de la vie et de la liberté de chaque membre, la liberté étant à la fois ce que l'individu doit conserver et l'instrument de cette conservation. Le *Discours sur l'origine de l'inégalité parmi les hommes* démontre que l'institution de la société mauvaise, fondée sur la propriété et l'inégalité, est l'effet du projet élaboré par les riches de retourner en leur propre faveur les forces de ceux qui luttent contre eux. L'avènement de la propriété foncière et sa généralisation avait déjà introduit la division entre les riches et les pauvres, les maîtres et les esclaves, engendrant des contestations et des guerres sanglantes. Pour pallier ce désordre, et garantir ses biens, le riche a imaginé une sorte de contrat d'association et de sujétion, grâce auquel les forces communes seraient mises au service de l'ordre et de la sécurité, mais au bénéfice exclusif du riche (J. Starobinski, 1962, p. 92). Le riche accroît sa richesse, et cet accroissement le rend vulnérable dans sa vie et ses biens, il est de plus en plus menacé par les pauvres. Son habileté va consister à transformer cette menace en son contraire : mais comment le pauvre peut-il consentir à mettre ses forces au service des riches ? C'est que, selon Rousseau, le pauvre étant enfermé dans son corps, dans ses besoins immédiats, il ne saurait se développer chez lui le calcul de l'intérêt, tandis que chez le riche, le calcul de l'intérêt, qui est à l'origine de la société, se réfléchit au-delà des limites du corps propre pour envelopper les choses et les biens. Soit une réflexion de l'instinct de conservation qui non seulement consacre, mais accroît l'inégalité sociale. Ici, le contrat est un contrat de conservation des propriétaires, il fonde une société qui n'abolit pas le droit du plus fort, mais lui donne au contraire la sanction de la loi, et aggrave l'inégalité en la rendant légale.

Si nous suivons le progrès de l'inégalité dans ces différentes révolutions, nous trouverons que l'établissement de la Loi et du Droit de propriété fut son premier terme ; l'institution de la Magistrature le second ; que le troisième et

dernier fut le changement du pouvoir légitime en pouvoir arbitraire ; en sorte que l'Etat de riche et de pauvre fut autorisé par la première Epoque, celui de puissant et de faible par la seconde, et par la troisième celui de Maître et d'Esclave, qui est le dernier degré de l'inégalité, et le terme auquel aboutissent tous les autres, jusqu'à ce que de nouvelles révolutions dissolvent tout à fait le Gouvernement ou le rapprochent de l'institution légitime. (J.-J. Rousseau, 1965, p.122)

Le cycle de la société est un cycle infernal qui nous mène au despotisme, dernier terme de l'inégalité, après quoi nous repartons d'une égalité qui n'est pas celle de l'état de nature primitif, mais d'un nouvel état de nature fruit de la corruption où règne la loi du plus fort (M. Guérout, 1967, pp. 3-9). Au contraire, la société du *Contrat social* ne dégrade pas mais ennoblit la société réelle comme la société idéale, parce qu'elle ne se contente pas de restaurer l'égalité naturelle, mais crée une égalité supérieure au-dessus des inégalités que la nature mettait entre les hommes. Au lieu de détruire l'égalité naturelle,

le pacte fondamental substitue au contraire une égalité morale et légitime à ce que la nature avait pu mettre d'inégalité physique entre les hommes, et que, pouvant être inégaux en force ou en génie, ils deviennent tous égaux par la convention et de droit. (J.-J. Rousseau, 1992, p. 46-47).

Car, selon Rousseau, le contrat social efface la polarité riches/pauvres :

À l'instant, au lieu de la personne particulière de chaque contractant, cet acte d'association produit un corps moral et collectif composé d'autant de membres que l'assemblée a de voix, lequel reçoit de ce même acte son unité, son *moi* commun, sa vie et sa volonté. (J.-J. Rousseau, 1992, p. 40)

Pour autant, la propriété antérieure au contrat sera consacrée, mais il ne faut pas que cette inégalité soit excessive, puisque l'état social n'est avantageux aux hommes que pour autant qu'ils ont tous quelque chose et qu'aucun d'eux n'a rien de trop. Dès lors, on peut remarquer que tout est dans cette tension qui fait que le contrat est un contrat de propriétaires qui produit des citoyens, c'est-à-dire des individus qui n'étaient pas donnés par la nature. Le propriétaire consent à l'institution sociale qui procure à ce qui était une usurpation naturelle le statut d'une propriété devant la loi, et le citoyen, "dénaturé", a sa règle dans la nature puisque la loi de la cité est la conservation de soi. Ainsi, la citoyenneté n'est pas l'effet d'une sociabilité naturelle de l'homme, elle suppose la création d'une seconde nature.

La préoccupation de Rousseau n'est pas celle du fondement en nature de l'égalité, mais celle du passage de cette égalité naturelle (qui équilibre et compense les différences) à une loi inégalitaire, fruit d'une accumulation excessive et qui est une contre nature, en contradiction avec la nature qui fonde les lois. Deux questions pertinentes se posent : comment éviter une rupture radicale entre ceux qui ont tout et ceux qui

n'ont rien ? Et comment instituer une communauté qui préserve le lien social et où la paix soit commandée par un principe de participation à l'ordre politique qui soit le même pour tous ? La réponse la plus en vue à ces questions réside dans une attitude qui consiste à combattre les privilèges, qui sont des inégalités artificielles que la société surimpose aux différences de nature. Sans quoi la question des droits de l'homme restera une pure fiction.

2. De la déclaration à la fin des droits de l'homme

On se rappelle que la *Déclaration* des droits de l'homme de 1789 énonce, tout d'abord, que « les hommes naissent et demeurent libres et égaux en droits ». Cela indique clairement qu'il s'agit de la totalité des individus : tous les hommes, c'est-à-dire chaque homme, quelque soit sa race, sa religion, son sexe, sa nationalité, sont pourvus de liberté et sont égaux en droits. Il n'y a plus de privilèges de naissance, et les droits sont inaltérables autant qu'universels. Cette phrase est aussi une assertion sur la nature de l'homme, elle suppose que chaque homme peut exercer librement ses facultés, qu'il tient de la nature même, pour autant qu'il ne nuit pas aux droits d'autrui. De même, si les hommes sont par nature égaux en droits, toute personne a les mêmes droits que les autres, et l'on ne peut retirer à quiconque ses droits, puisqu'il ne les tient pas d'une convention, d'un contrat dès lors que ceux-ci ne sont pas l'effet d'une situation locale ou d'un temps historique déterminé, mais dérivent de la seule nature. Et cette égalité ne supprime pas la différence des facultés entre individus ; elle a pour fonction de respecter leur développement original et spécifique chez chacun. Que les hommes demeurent libres et égaux en droit signifie enfin que non seulement par nature ils sont ainsi, mais que les droits naturels demeurent quelque soit le mode d'organisation politique de la cité. Aucun Etat ne saurait s'arroger le droit d'aliéner la liberté et l'égalité de l'homme.

La *Déclaration* stipule aussi que « les distinctions sociales ne peuvent être fondées que sur l'utilité commune », et évoque non les distinctions économiques, mais les fonctions sociales. Cette idée signifie deux choses. D'une part, elle signifie que les distinctions (c'est-à-dire les inégalités sociales) qui ne sont pas justifiées par l'utilité commune ne sont pas fondées. Dans ces conditions, personne ne peut abuser de ses titres pour réclamer des privilèges, ou bien usurper le pouvoir politique même s'il ne possède pas la compétence nécessaire. Et d'autre part, elle signifie que les distinctions justifiées par le mérite sont fondées. Mais un problème persiste : celui de savoir qui juge de l'utilité commune.

Pour résoudre ce problème, même s'il semble être déjà pris en charge par la *Déclaration* par l'énonciation de l'égalité juridique et politique, il faut sans doute se référer à la volonté générale (J.-J. Rousseau, 1992), c'est-à-dire à la nation souveraine qui se chargera de définir l'utilité commune. L'égalité des citoyens se fonde dans l'égalité des hommes. D'une certaine façon, on peut dire que l'égalité s'identifie à l'universalité de la loi, qui suppose la reconnaissance d'une essence humaine identique chez tous. Cependant, à ce rapport croisé entre les raisons de l'égalité des citoyens, s'ajoute le problème de la condamnation du privilège : celle qui insiste sur le droit naturellement égal des êtres humains comme tels et celle qui met en valeur la seule distinction légitime, celle des vertus et des talents. Nous sommes là en présence d'une difficulté interne qui commande la contestation moderne de l'égalité.

D'une part, on oppose la formalité de l'égalité juridique et politique à la réalité de l'inégalité économique et sociale, comme dans la critique de la *Déclaration des droits de l'homme* faite par Karl Marx en 1843, dans *A propos de la Question juive* (Marx, K., 1982, p.3646-3647). Critique reprise par Babeuf qui, dans son journal, *Le Tribun du peuple ou le Défenseur des Droits des Droits de l'Homme*, a critiqué l'abstraction des droits de l'homme :

qui peut s'en tenir à une égalité nominale ? [...] L'égalité ne doit pas être le baptême d'une insignifiante transaction ; elle doit se manifester par des résultats immenses et positifs, par des effets facilement appréciables et non par des chimériques abstractions (Babeuf, 1976, p. 157-158).

Soit une critique qui exhorte à la réalisation des droits, et aussi sépare les vrais droits et les faux, mais qui demeure dans un humanisme contractualiste loin de toute perspective historique (B. Binoche, 1989). Marx quant à lui tentera de montrer que l'homme des droits est toujours un pseudo universel derrière lequel se cache le bourgeois égoïste, l'homme séparé de l'homme et de la communauté. Cette argumentation, qui sépare l'égalité juridique et formelle reconnue aux citoyens dans l'idéal et l'inégalité économique et sociale des hommes de la société bourgeoise, a une féconde destinée. C'est à elle que se rattachent tous les arguments sociologiques qui dénoncent, derrière la revendication égalitaire, les mécanismes de la reproduction des inégalités, soit par exemple l'idée selon laquelle derrière l'égalité proclamée de l'école publique se jouerait le jeu de la reproduction des inégalités sociales (P. Bourdieu, 1966).

D'autre part, on pose l'égalité comme une donnée de la société moderne, mais toujours au risque de la liberté. Ainsi, Tocqueville

décrit-il la démocratie aux Etats-Unis comme le régime où les hommes ont eu la chance d'être nés égaux au lieu de le devenir (Alexis de Tocqueville, 1981). Il n'y a plus ces distinctions, rangs et castes qui caractérisaient l'ancien régime. Une égalité formelle juridique, pas une égalité sociologique, puisqu'il demeure des riches et des pauvres ; mais il y a, dans la démocratie, une « perception égalitaire du rapport social », et l'inégalité réelle des fortunes n'altère en rien l'égalité des chances. Mais cette égalisation des conditions ne doit pas entraîner la réduction de la liberté, et donc de la différence, des individus, ni une hypertrophie de l'Etat et de la centralisation politico-administrative avec une atomisation des citoyens (J.-M. Besnier, 1995). Elle peut devenir le pire si elle se dissocie de la liberté politique.

En outre, une autre critique des Droits de l'Homme est à rechercher avec Hannah Arendt (1997) du côté de l'impossibilité à les faire respecter, même dans les pays dont la constitution se fonde sur eux, dès lors qu'apparaissent des gens qui ne sont plus citoyens d'un Etat Souverain. Ces sans droits ont non seulement perdu leur résidence, mais surtout ont l'impossibilité d'en retrouver une ; et ils ont perdu toute protection d'un gouvernement, soit tout statut juridique. Et, comme le remarque Hannah Arendt, plus le nombre des sans droits augmente, plus il apparaît qu'un nombre croissant d'hommes sont exclus du reste de l'humanité, parce que sans statut politique :

Le grand malheur des sans droit n'est pas d'être privés de la vie, de la liberté et de la quête de bonheur, ou encore de l'égalité devant la loi et de la liberté d'opinion [...] mais d'avoir cessé d'appartenir à une communauté tout court. Leur tare n'est pas de ne pas être égaux devant la loi, c'est qu'il n'existe pour eux aucune loi. (H. Arendt, 1997, p. 280).

Dans une analyse éclairante de cet énoncé arendtien, Martine Leibovici (1998, p. 236 sq.) aide à comprendre que l'idée de Nation suppose le consentement, et qui dit consentement dit au moins homogénéité de la population. L'Etat-Nation repose sur le consentement de sa population (homogène) à un gouvernement, et suppose qu'il n'y pas - de la part d'un groupe quelconque - de revendication d'une autre nationalité que celle de cet Etat. L'homogénéité est l'expression implicite du principe de l'égalité, qui est un des principes sur lesquels se fonde l'Etat-Nation.

Mais, selon Hannah Arendt (1997), toute vie politique remet en question la vie privée ; la vie privée est le fait que chacun d'entre nous a été fait ce qu'il est (singulier, unique, immuable) et présente un danger permanent pour la sphère publique. Car, tandis que la sphère publique repose sur la loi d'égalité, la sphère privée est fondée sur la loi de la

différence universelle et de la différenciation. Donc l'égalité est la finalité de l'organisation humaine sous le principe de justice ; elle ne nous est pas donnée. Mais nous sommes capables d'engendrer l'égalité en nous organisant, parce que l'homme peut agir dans un monde commun, qu'il peut changer et construire ce monde avec ses égaux et seulement avec ses égaux. De là le souci permanent des Etats-Nations de leur homogénéité ethnique, comme il s'agit d'éliminer toutes différences, toutes différenciations naturelles, susceptibles de provoquer la haine, la méfiance et la discrimination.

Depuis toujours et jusqu'à la première guerre mondiale, les minorités apparaissaient sur le fond de l'homogénéité de l'Etat-Nation, et conservaient une forme d'appartenance au corps politique avec des droits comme le droit à la résidence ou au travail. Après la guerre, les partages de territoires et les changements politiques expulsent des masses considérables vers des pays qui ne peuvent leur accorder aucun statut, en violation de l'ordre international. Lorsque le réfugié est exclu d'une communauté humaine organisée, il est exclu de toute Nation. Etranger, il ne peut pas être naturalisé dans le pays d'accueil, mais il ne peut non plus être rapatrié dans son pays d'origine qui l'a chassé et ne le tient plus pour l'un de ses ressortissants. L'Etat-Nation étant rendu incapable de donner loi aux orphelins d'une protection venue d'un gouvernement national, le réfugié se retrouve donc hors la loi. L'Etat-Nation, qui se fonde explicitement sur les droits de l'homme, renie le droit d'asile, un droit international élémentaire reconnu depuis la période médiévale.

Il en résulte que le réfugié est hors la loi, puisque sans statut légal. Il sera en conséquence soumis à l'arbitraire de la charité des organismes caritatifs internationaux et de la police. En dernière instance, les réfugiés finissent dans un camp d'internement, comme les juifs dans les camps de concentration nazis, parce que leur vie dépend désormais de la charité et non du droit car il n'existe aucune loi qui pourrait obliger les nations à les nourrir (H. Arendt, 1997).

Aussi la logique des droits de l'homme devrait-elle conduire à agir chaque fois qu'un homme a perdu tout statut politique, qu'il est réduit à la vie nue. Mais il se produit tout le contraire. Ce n'est plus l'autorité divine qui justifie l'Etat-Nation où les citoyens sont égaux devant la loi. Avec la séparation du théologique et du politique, la question devient : qui fonde la loi ? Les droits de l'homme répondent que c'est l'homme. Mais ce dernier est un fondement paradoxal. D'un côté, l'homme est forcément antérieur ou extérieur au domaine

politique, pour que ses droits soient inaliénables ; de l'autre, l'homme comme individu est souverain, il n'est source de la loi qu'en tant que membre d'un peuple, au sens politique du terme, en tant que souverain. Dans ces conditions on peut dire que, d'une part, puisque seule la loi (et non la nature) assure la conservation des droits naturels et imprescriptibles de l'homme, elle ne saurait protéger que ceux qui ont été partie prenante à son élaboration. Seuls les citoyens peuvent être certains du bénéfice des droits de l'homme. D'autre part, on dira que si la souveraineté trouve son principe dans la nation, alors être citoyen signifie appartenir à la communauté nationale et les droits de l'homme ne sont garantis qu'aux nationaux. La logique de cet ordre des raisons est que les réfugiés apatrides n'ayant plus ni citoyenneté ni nationalité, n'ont plus non plus leurs droits d'homme.

L'homme nu est réduit à sa nature, il est désocialisé, sans droit ni citoyenneté, il n'a plus rien d'autre que sa personne. À l'opposé de la loi d'égalité, c'est le triomphe de la loi de la différence universelle et de la différenciation. L'apatride est cette figure du différent, dont toute l'identité réside dans sa singularité d'individu étranger, avec lequel les citoyens ne partagent nulle communauté. Il ne saurait être traité comme un semblable, puisqu'il n'est en rien représentant de l'universelle identité humaine. Il est l'être humain en général, qualifié par son manque de profession et de citoyenneté, sans même une opinion, sans singularité, et donc suscite la haine, la méfiance et la discrimination. On comprend donc ce qui, selon Hannah Arendt, rend dangereuses ces populations qui sont contraintes de vivre en dehors du monde commun. Peut-on conclure de cette situation, comme Giorgio Agamben, qu'avec le déclin des Etats-Nations et la décomposition des catégories juridico-politiques traditionnelles, le réfugié semble être devenu la seule figure pensable du peuple aujourd'hui ? (G. Agamben, 1998). Il faudrait, selon l'auteur, abandonner le personnage conceptuel du citoyen en tant qu'il fait couple avec celui de l'homme, de même que les catégories de peuple souverain ou de travailleur, au profit de la figure du réfugié, au risque de la philosophie politique moderne. Et ce réfugié, qui devait être la figure centrale des droits de l'homme, est devenu au contraire ce qui marque la crise radicale de ce concept. Avec *la Déclaration des droits de l'homme*, la vie, la créature humaine était venue s'inscrire dans la vie politique. Les droits n'ont été attribués à l'homme que parce qu'il est le présumé du citoyen. Or, le réfugié vient casser cette identité de l'homme et du citoyen, il remet en cause la fiction originare de la souveraineté moderne. Voué à l'humanitaire et séparé du politique, le

réfugié est réduit à l'isolement de la vie sacrée et est exposé perpétuellement à la mort. De là que la communauté impossible du temps présent serait le camp, devenu paradigme politique en remplacement de la cité, structure où se réalise dans la durée l'état d'exception, où la suspension de la loi est la règle, et où l'impossible n'existe pas. Ceux qui résident dans le camp n'ont plus aucun statut politique, ne possèdent aucun titre de citoyenneté, sont réduits à la vie nue. Le camp est le lieu où l'état d'exception prend corps, un espace dans lequel la vie nue et la norme ne sont plus distinguées l'une de l'autre. En vérité, l'habitant du camp est celui qui demeure dans l'indistinction du fait et du droit, de la vie et de la norme, du naturel et du politique. Sa mort a commencé avant même sa mort corporelle. Dans ces conditions, comme il n'est pas possible de détruire intégralement l'humain, le seul à vraiment témoigner de l'humain c'est celui-là dont l'humanité fut détruite et pour qui les droits de l'homme n'existent pas ou n'ont plus de signification : le réfugié.

À la lumière de cette analyse et de tout ce que nous venons de voir, une question se pose à la conscience philosophique, celle de l'impossibilité de la communauté. Face à la crise des droits de l'homme, il semble improbable de réaliser une communauté humaine à l'échelle de la terre.

3. Du sophisme de l'impossibilité de la communauté à une possible émancipation

À cette ère de la mondialisation, l'une des questions philosophiques qui se posent avec acuité est bien celle de l'impossibilité de la communauté. Aujourd'hui, la philosophie ne pouvait plus être que dans l'élément de sa propre impossibilité, oscillant entre un intolérable mutisme et la recherche presque désespérée d'une prose de la pensée qui organiserait sa migration dans le poème (G. Leyenberger & J.-J. Forté). Une impossibilité subjective de philosopher qui peut aussi bien se nommer retrait du politique (J.-L. Nancy & P. Lacoue-Labarthe, 1983). À partir de ce constat, ce qui semble s'établir serait l'improbabilité ou l'introuvabilité d'un lien quelconque entre la philosophie et la politique ou de ce qui, de la politique, inscrit dans l'histoire le destin en éclaircissant la pensée de la communauté.

Avec le désastre du communisme, certains penseurs ont estimé que la communauté est devenue l'impossible du temps. L'idée communiste, selon Jean-Luc Nancy, posait comme fondement l'égalité, et la nécessité de satisfaire également les besoins de tous les hommes, ce qui suppose une immanence de l'homme à l'homme, et qu'il devienne de

part en part œuvre. Cette exigence d'une immanence absolue a pour corollaire l'individualisme, puisqu'est requise la dissolution de tout ce qui pourrait empêcher l'homme de se poser comme pure réalité individuelle, d'autant plus fermée qu'elle est ouverte à tous. La communauté est "inavouable" selon Maurice Blanchot (1983), puisqu'on ne peut pas plus que la communauté d'amour la confier ou la transmettre à ce qui n'est pas elle. Elle est communauté "désœuvrée" selon Nancy, puisque l'on ne peut que se tenir dans l'accueil de sa venue, mais ni l'instituer, ni la perpétuer (J.-L. Nancy & P. Lacoue-Labarthe, 1983). Une communauté sans présent ni présence, sans présupposés ni conditions d'appartenance, sans identité, formée par des singularités quelconques : elle est communauté "qui vient", selon Agamben (1990). Pour tous ces auteurs, le réel du monde est en conséquence la communauté comme impossible. L'impératif du temps présent devenant : gouverne toutes tes actions et toutes tes pensées de telle sorte que ces actions et ces pensées attestent que la communauté est impossible. Et c'est justement cet impératif qu'il faut déplacer.

Le problème qui se pose plus que jamais aujourd'hui, c'est celui du rapport de la communauté à la vérité, de la politique à la philosophie. Pour le communisme, la communauté était une réalisation dans la politique d'une vérité. La volonté politique était soumise à la nécessité de la communauté. C'est un sophisme, au sens où le sophiste est incapable de voir, selon l'être, la différence entre la nature du bien et celle du nécessaire. Pour Platon (1966), au contraire, la justice doit être disjointe de la nécessité : elle n'est pas une norme extérieure, qualifiant ce qui est, mais elle se dit de l'action qui touche à l'intériorité ; elle est le collectif advenu véridiquement. La logique du sophisme déjà réfuté par Platon se retourne dans l'argument sophistique actuel : la communauté étant impossible, il n'y a pas de politique d'émancipation possible ; toute politique est d'abord gestion du nécessaire, il n'y a donc que le devenir réglé et naturel des équilibres libéraux.

Cependant, contre ce sophisme actuel, Alain Badiou (1999) montre qu'une politique peut exister qui soit dans l'élément de la justice : mais le mot "justice" n'est ici que le nom philosophique de la politique comme pensée ; et ce mot de la philosophie est sous condition de la politique. Ce n'est pas parce que la communauté est impossible qu'il ne peut pas y avoir une politique d'émancipation. La réaction de Platon était la même quand on lui opposait que sa cité idéale de la *République* était un mythe impossible à réaliser. Car le réel de la *politeia* mythologisée est celui de la prescription subjective. Deux

figures de ce possible de l'impossible peuvent être retenues. Au niveau des énoncés, une politique est déjà réelle du fait que ses énoncés ont réussi à exister. La politique qui relève de la pensée est contenue dans des énoncés prescriptifs. Elle n'a pas à prouver d'abord qu'elle pourrait se réaliser. Le présupposé de toute politique d'émancipation est la prescription inconditionnée : elle n'a pas à fournir de preuve tirée du monde selon laquelle elle serait possible, elle n'a pas non plus à se présenter comme représentation d'un ensemble social objectif. Le second principe réel d'une politique d'émancipation est celui de la subjectivité politique. La communauté n'est pas une catégorie politique, elle est ce qui s'énonce en philosophie comme trace d'une politique réelle qui est le fait d'énoncés singuliers et de subjectivités agissantes. La philosophie énonce donc, sous le nom de communauté, que cette vérité aura été, si l'on y procède fidèlement, car l'énoncé de l'être de cette vérité ne saurait être confondu avec le procès (processus) de cette vérité. Le nom de communauté est produit par la philosophie sous condition des énoncés d'une politique, et donc aucune politique ne peut vouloir la communauté. Le nom de communauté n'étant ni un nom de la politique ni une vérité de la politique, c'est un nom philosophique pour indiquer qu'il y aura eu un être d'une telle vérité, pour autant qu'il y en aura eu le sujet.

Dans le cas contraire, soit celui où les noms de la philosophie et les noms immanents d'une vérité politique sont confondus, on est allé au désastre. Si la communauté est effectivement réalisée, si la politique devient la vérité en acte, alors toute résistance et toute dissidence doivent être anéanties. De là trois thèses sont soutenues par Badiou (1999). D'abord, la politique n'est pas la réalisation, l'incarnation historique, d'une catégorie philosophique ; elle n'existe que par séquence, sous le hasard de l'évènement qui en commande la prescription. Ensuite, toute politique est un lieu de pensée immanent, qui dispose ses nominations et ses lieux et ses énoncés sous la loi propre de la fidélité à un évènement. Et enfin, la philosophie, comme lieu de pensée, est radicalement distincte de la politique. Sous condition de la figure de l'évènement politique, la philosophie doit donc rencontrer la politique. La tâche du philosophe est donc de poser la question de la nomination d'une politique fidèle à une situation.

En fin de compte, Badiou se propose de remplacer le mot communauté par le mot "égalité", parce qu'il représente la vérité du collectif comme exposition d'un sens, qu'il est aujourd'hui trop référé

aux politiques communautaristes, et véhicule l'idée de finitude tandis que pour lui les situations de la politique sont infinies :

Égalité ne peut être un nom de la politique, car celle-ci se donne dans des énoncés en situation, toujours singuliers, et l'on ne peut jamais dire que la politique est la volonté de l'égalité, sous peine de retomber dans la confusion de la politique et de la philosophie. L'égalité est un axiome de l'action. Ce n'est pas l'égalité des statuts, des revenus, des fonctions, encore moins la supposée dynamique égalitaire des contenus ou des réformes. L'égalité est subjective (...), c'est une maxime politique, une prescription, [...] elle n'est pas ce que l'on veut ou projette, elle est ce qu'on déclare au feu de l'évènement, ici et maintenant. (A. Badiou, 1999, pp. 111-112).

À la lumière de cette fidélité mise en avant par Alain Badiou dans *L'être et l'évènement*, Jacques Rancière voit aussi un refus des thèmes contemporains dominants, celui de la fin de la philosophie et de l'accusation portée contre la métaphysique d'être la cause des malheurs du temps ; et celui de ce qu'il nomme la pensée étatisée, pour laquelle rien n'existe d'autre que des états de choses établies et des combinaisons de propriétés. La pensée étatisée selon Rancière présente deux figures : une figure épistémologique (le révisionnisme) et une figure éthique. Dans ces deux cas de figure la fidélité est perdue. Or ce qui est à construire serait justement ce lieu à fidélité, c'est-à-dire un espace de compossibilité des procédures productrices des vérités. Cela s'apparente au geste platonicien d'une refondation de la philosophie comme lieu d'accueil des vérités.

En somme, la communauté des égaux n'est pas un but à atteindre, mais une supposition à poser au départ et à reposer sans cesse. Elle ne saurait se figer sous forme d'institution sociale, elle est toujours soumise à l'acte de sa vérification. L'égalité est la loi de la communauté, l'inégalité celle de la société, de sorte qu'il faut choisir entre être des hommes égaux dans une société inégale ou des hommes inégaux dans une société égale. Et, une communauté des égaux, c'est une communauté inconsistante d'hommes travaillant à la création continuée de l'égalité.

Dès lors, le réel des démocraties ne serait plus alors dans les tentatives infinies de réduction des inégalités, ou dans la reproduction des inégalités sous le masque des formes et des discours de l'égalité. Il serait bien plutôt dans ces conflits qui viennent poser dans la parole et l'action la question de l'inégalité, au nom de l'égalité citoyenne. Ainsi l'égalité n'est pas tant une donnée, un droit que le sujet politique posséderait de par les institutions, une puissance, comme le dit Jacques Rancière (1987), toujours soumise à l'épreuve de sa vérification.

Conclusion

À la lumière de cette analyse, et comme on peut le constater, de l'antiquité à l'ère moderne, l'inégalité semble trouver ses fondements dans la question de l'égalité. Dès lors la question des droits et de l'émancipation de l'homme reste entière. Nous avons vu comment Rousseau s'est préoccupé du passage de l'égalité naturelle à une loi inégalitaire, fruit d'une accumulation excessive et qui est en contradiction avec la nature qui fonde les lois. Il s'agit surtout d'éviter une rupture radicale entre ceux qui ont tout et ceux qui n'ont rien, mais aussi d'instituer une communauté qui préserve la paix et le lien social par un ordre qui soit le même pour tous. Cela requiert des attitudes fermes, consistant à combattre sans relâche les privilèges, qui sont des inégalités artificielles.

L'échec de ce combat explique, sans doute, ce qui fait aujourd'hui des droits de l'homme une simple fiction. Et comme nous l'avons vu, les critiques contre l'échec des droits de l'homme se font de plus en plus nombreuses. Mais une de ces critiques retient notre attention, celle d'Hannah Arendt qui nous rappelle l'impossibilité de faire respecter les droits de l'homme, car, même dans les pays dont la constitution se fonde sur eux, on voit apparaître des gens qui ne sont plus citoyens et qui ont perdu tout statut juridique, donc sans droit.

Au regard de tout cela, la conscience philosophique se pose la question de l'impossibilité de la communauté et donc de l'émancipation. Car, face à la crise actuelle des droits de l'homme, il est improbable de réaliser une communauté humaine à l'échelle du monde. Pour cela, nous estimons qu'il ne faut pas désespérer et considérer que la communauté des égaux n'est pas un but à atteindre, mais une supposition à poser au départ et à reposer sans cesse. Elle ne saurait se figer sous forme d'institution sociale, elle est toujours soumise à l'acte de sa vérification. Le travail des démocraties ne se résume plus à des tentatives infinies de réduction des inégalités, sous le masque des formes et des discours sur l'égalité. Ainsi, l'émancipation n'est pas tant une donnée ou une acquisition figée, un droit que les institutions accorderaient à un sujet, mais elle est comme quelque chose qu'on conquiert, une puissance toujours soumise à l'épreuve de sa vérification.

Références bibliographiques

- ARISTOTE, 1962, *La Politique*, traduction Tricaud, Paris, Vrin.
- ARENDT Hannah, 1997, *L'impérialisme*, Paris, Points.
- ARENDT Hannah, 1997, *L'impérialisme*, Paris, Points-Seuil.
- AGAMBEN Giorgio, 1998, *Homo Sacer*, Paris, Le Seuil.
- AGAMBEN Giorgio, 1990, *La Communauté qui vient*, Le Seuil.
- BABEUF, 1976, *Textes choisis* par Claude Mazauric, Paris Editions sociales.
- BACHELARD Gaston, 1934, *Le Nouvel Esprit Scientifique*, Paris, PUF.
- BADIOU Alain, 1999, *Abrégé de métapolitique*, Paris, Le Seuil.
- BINOCHÉ Binoche, 1989, *Critiques des droits de l'homme*, Paris, PUF.
- BOURDIEU Pierre, 1966, *La reproduction*, Paris, Minuit.
- BESNIER Jean-Michel, 1995, *Tocqueville et la démocratie, égalité et liberté*, Paris, Hatier.
- BLANCHOT Maurice, 1983, *La communauté inavouable*, Paris, Minuit.
- CANGUILHEM Georges, 1968, « Gaillée : la signification de l'œuvre et la leçon de l'homme », in *Etudes d'histoire et de philosophie des sciences*, Paris, Vrin.
- DESCARTES René, 1953, *Discours de la méthode*, Paris, la Pléiade.
- GUEROULT Martial, 1967, « Nature humaine et état de nature chez Rousseau, Kant et Fichte », in *Cahiers pour l'analyse*, n° 6.
- HOBBS Thomas, 1999, *Léviathan*, trad. Fr. Tricaud, Paris, Dalloz.
- KOYRE Alexandre, 1966, *Etudes Galiléennes*, Paris, Hermann.
- KOYRE Alexandre, 1962, *Du monde clos à l'Univers infini*, Paris, PUF.
- LEVEQUE Pierre & VIDAL-NAQUET Pierre, 1964, *Clisthène l'Athénien*, Paris, Annales littéraires de l'Université de Besançon.
- LEIBOVICI Martine, 1998, *Hannah Arendt, une juive. Expérience et histoire*, Paris, Desclée de Brouwer.
- LEYENBERGER Georges & FORTE Jean-Jacques, 1992, *Politique et modernité*, Paris, Osiris.
- MANENT Pierre, 1979, « Propriétaire ou citoyen : Qui contracte ? », in *la revue Libre*, numéro 5, Paris, Payot.
- MARX Karl, 1982, *A propos de la question juive* (1843), in *Œuvres philosophiques*, Paris, La Pléiade.

- NANCY Jean-Luc & LACOUÉ-LABARTHE Philippe, 1983, *Le retrait du politique*, Paris, Galilée.
- NANCY Jean-Luc, 1983, « La communauté désœuvrée », *Aléa* °4.
- PLATON, 1997, *Les Lois*, trad. Anissa Castel-Bouchouchi, Paris.
- PLATON, 1966, *La République*, Paris, GF. Flammarion.
- RANCIÈRE Jacques, 1984, *Contribution au débat sur l'Être et l'Évènement* dans le cahier du collègue international de philosophie, Osiris.
- RANCIÈRE Jacques, 1987, *Le Maître ignorant*, Paris, Fayard.
- ROUSSEAU Jean-Jacques, 1965, *Discours sur l'origine et les fondements de l'illégalité parmi les hommes*, Paris, Gallimard.
- ROUSSEAU Jean-Jacques, 1992, *Du contrat social*, Paris, Garnier Flammarion.
- STAROBINSKI Jean, 1962, « La pensée politique de Jean Jacques Rousseau », in *Jean-Jacques Rousseau*, Neuchâtel, la Baconnière.
- TOCQUEVILLE Alexis de, 1981, *De la démocratie en Amérique*, Paris, Garnier Flammarion.
- VERNANT Jean-Pierre, 1969, *Les origines de la pensée grecque*, Paris, PUF, deuxième édition.
- VERNANT Jean-Pierre, 1965, *Mythe et pensée chez les grecs*, Paris, Maspero.