

DROITS DE L'HOMME AU XX^e SIÈCLE. ENTRE NATURE ET PERSONNE

Jean-Marc Trigeaud

Situons les droits de l'homme au XX^e dans la perspective critique de la philosophie du droit, en abandonnant le droit positif et son histoire. Si nous adoptons cette perspective, elle nous permet d'en revenir à ce qui est *premier* à la fois dans le droit perçu dans sa réalité culturelle et dans l'homme regardé dans sa réalité ontologique.

Ce qui vient en premier dans le droit

La notion de droits de l'homme désigne la partie la plus élevée du droit, qu'il soit à proprement parler "naturel" ou "positif", en respectant cette hiérarchie qui place le scientifique avant le pratique, et qui renvoie à des droits pensables en théorie et rationnellement schématisés avant des droits concrètement déterminables et volontairement sanctionnés.

Changer de degré, et distinguer ces deux aspects du droit, c'est modifier ainsi l'approche d'une même donnée élémentaire qui y culmine de deux manières différentes, par l'intérieur en somme ou par l'extérieur, par le contenu ou par la forme, et cette donnée irrécusable est bien celle des droits de l'homme.

Tel est le résultat d'une évolution qui a correspondu à une maturation progressive de la conscience et qui a entraîné la

soumission juridique de l'ordre patrimonial des biens à l'ordre du sujet ou de la personne, et de l'ordre de la "nature des choses" à celui de la "nature de l'homme". C'est ce qui explique en même temps l'extension du domaine de la justice: il s'est élargi du "particulier" vers le "général"; il est passé d'un juste inter-objectif à un juste intersubjectif, et en toute rigueur du droit à la morale sociale.

Cette évolution caractérise les *fondements* indivisiblement naturels et positifs du droit ou ce qui le "constitue" et lui permet de se fixer graduellement. Elle montre comment la formulation des "droits de l'homme" s'est tardivement dégagée dans une acception *idéaliste* qui ne doit nullement préjuger d'une acception *réaliste*. Cette autre acception avait conduit à user jusqu'alors d'un vocabulaire différent, en puisant il est vrai dans un registre moral frappé d'une certaine impuissance à défaut de mœurs ou d'un "éthos" qui en assurerait l'efficace. Enfin, l'idéalisation du sens des droits de l'homme (par rationalisation et généricisation consécutive) a été facteur à son tour de divers rétrécissements qui en ont limité la portée.

Cependant, l'ultime catégorie qui s'est affirmée et qui s'est révélée par là première, découvre en fait une *priméité* qui était en germe dès l'origine, mais qu'il appartenait à l'histoire, affectant le langage et les concepts, d'explicitier et de définir par ouvertures et synthèses successives. Dès lors, il semble plus aisé d'admettre au XXe, non seulement un emploi généralisé de l'expression des droits subjectifs qui n'obéit plus forcément à un présupposé subjectiviste ou individualiste (comme pourrait le faire croire une critique attardée au seul nominalisme occamien et à la Réforme: comp. Villey), mais un lien plus étroit entre le droit et l'homme lui-même.

Avant d'être "droit de", avant d'assumer une spécification quelconque, le droit apparaît comme offrant à l'homme son premier mode d'être sur la scène sociale, dans le champ de relations qui sont inscrites dans sa nature et qui conditionnent son exis-

tentialité. Autrement dit, il confère au sujet un statut sans lequel il ne saurait s'épanouir en rapport avec d'autres comme le réclame une sorte d'instinct ontologique. Bergson (en stimulant le courant des "sources réelles": Géný...) et Ortega y Gasset (en engageant le mouvement de l'"estimative" juridique: Recasens...) ont fait de l'idée même de droit, à travers celle plus originelle encore d'*obligation*, la postulation originale sous laquelle émerge l'humanité porteuse d'un jugement d'évaluation immédiat. L'être propre de l'homme a donc cessé de se situer dans la substance essentialisée du réalisme ou dans le *cogito* abstrait de l'idéalisme, pour relever d'un sentiment de devoir-être en situation: il prend une dimension radicalement *axiologique* (et non plus seulement gnoséologique, comme l'entendra encore l'école hégélienne, ainsi Eric Weil, ou l'école thomiste, ainsi Maritain); et le droit marque le processus d'achèvement de cette dimension. Car l'homme ne saurait demeurer au stade des tâtonnements sensibles et il a besoin des représentations secondes et rétrospectives de la raison juridique, dont le concept d'obligation est précisément la forme la plus immédiate, afin de prendre conscience d'un savoir empirique et intuitif et de se "reconnaître"; par là, il reçoit un statut formel de personne selon le droit capable d'être investie de prérogatives, parce que capable d'être obligée au respect du semblable et d'en accueillir la valeur comme un donné premier; si je m'attribue un droit, c'est dans la mesure où je rends réciproque celui que j'assigne d'abord à autrui et qui me procure la pensée spontanée de devoir respecter sa liberté afin d'assurer les conditions de ma propre survie. Le droit sort de l'obligation, comme y ont insisté Vitoria et Grotius au titre du "droit des gens", et comme l'a oublié ensuite le XVIII^e en invoquant des droits de l'homme coupés de leurs racines, ce qui provoquera des malentendus durables concernant la genèse de la tradition moderne du droit naturel – c'est ce dont Kelsen par exemple a été victime en ne voyant que la corrélation pouvoir-droit, et en héritant de la seule interprétation de Hobbes et de Locke.

Ce qui vient en premier dans l'homme

Dans l'homme, il s'agit de remonter avec apparemment plus de pénétration et de profondeur, et de découvrir des sources plus *fondationnelles* que fondatrices, plus *compréhensives* qu'explicatives et plus *directives* que constitutives. Ces sources présentent l'avantage d'être causes du droit, et de désigner véritablement ses causes premières. Des causes *justifiantes*, par conséquent, avant de devenir des causes déterminantes à l'intérieur de son ordre propre.

Mais la priméité oblige à scruter plus loin encore, en dépassant la *nature de l'homme* pour accéder à la sphère intime de sa *personne*. Les droits de l'homme impliquent ainsi une conception précise de l'identité humaine et du centre de gravité de celle-ci. Or son analyse indique successivement deux points de référence qui correspondent à la *nature*, comme objet d'une perception généralisante de la *raison*, puis à la *personne*, comme objet d'une intuition universalisante et parfois même singularisatrice de *l'esprit*. Mais tout se passe souvent comme si la personne était la nature. Et c'est bien la seule nature, laquelle n'est au fond qu'une réalité seconde, qui sert d'assise la plus classique à l'élaboration de droits de l'homme oublieux d'un ancrage plus essentiel dans la personne.

L'évolution qui s'accomplit cependant au XXe est à interpréter à la lumière d'une longue histoire: l'histoire du passage très lent d'un droit dérivé d'une *nature des choses* encore empêtrée dans un certain matérialisme romaniste et au regard de laquelle l'homme n'occupe que la position subalterne du *personnage* voué au rôle que les situations typifiées lui dictent, à un droit redevable de ses principaux critères à une morale sociale attachée, quant à elle, à la *nature de l'homme*, et qui tend à dominer l'univers de la nature des choses. Mais cette évolution montre qu'il n'y a pas de progrès sans phénomène de décompensation et de régression.

Le progrès en son dernier état a consisté, au cours de ce siècle, en un élargissement des vues du droit aux dimensions de la nature, et non de la nature abstraite qu'avait promise le XVIII^e, mais d'une nature réconciliée avec la société et avec l'histoire, d'une nature intégratrice des variations et de la diversité des lieux et des temps. Et cette avancée spéculative s'est vite doublée d'efforts juridiques plus positifs, jusqu'aux déclarations et conventions renouvelant leur vocation exemplariste et jusqu'aux institutions internationales, de la Société des Nations à l'ONU, – dont le modèle mondialiste, bien avant l'attrait de la globalisation, a pu être paradoxalement emprunté à l'Eglise de Rome, en raison même de sa structure trans-nationale. Rosmini fut sans doute le précurseur authentique d'un tel système, qu'il traduisit au XIX^e sous forme de Constitution fédérale pour l'Europe et le monde. Le mouvement néo-thomiste de l'entre-deux guerres reprit ces tentatives au plan de la réflexion jusnaturaliste, avec Le Fur, et surtout avec Maritain et Simon – dont le destin devait être de quitter très tôt la vieille Europe. Et, pas plus que René Cassin par la suite, le Kelsen internationaliste des années 40 à Columbia, n'inventa la solution d'une démocratie à l'échelle de la totalité des nations, lorsqu'il invoqua la protection de la positivité normative et formelle en alléguant le risque des idéologies du contenu.

Incontestablement, le progrès fut marqué par une ouverture de la "partie" au "tout", ou du plus petit vers le plus grand, dans le prolongement lointain du passage de la justice particulière à la justice générale, de la nature des choses à la nature de l'homme. Mais la contrepartie en a été un nouvel *Abstraktes Recht* aliénéateur des puissances vivantes de l'esprit et détournant les droits de l'homme vers leurs caricatures. Il n'a pas suffi en effet de triompher des relativités sociologiques et historiques, ni d'assimiler l'apport des sciences humaines qui ont exploré en son infinie richesse les formes d'être-au-monde. L'abstraction s'est réintroduite. Elle s'est directement imposée à travers les prétentions assez contradictoires du normativisme de type kelsénien

à défendre l'homme délié de toute considération de nature (et sans tenir compte des adaptations d'une telle théorie par les figures de pouvoir totalitaire les plus funestes pour les droits de l'homme – certains le reconnurent exprimant à la limite le remords de ne pas l'avoir dénoncé plus tôt: Cossio, Gurvitch, Legaz y Lacambra, Bobbio...). Puis cette abstraction a tenu au simple fait que la personne, qui peut renvoyer à la singularité irréductiblement existentielle de l'homme, est *confondue avec une nature indifférenciée*. Elle manifeste par là les limites du pouvoir de la raison idéaliste par rapport à l'esprit en son acception noétique traditionnelle, dans sa capacité de mise en relation immédiate ou méta-institutionnelle avec la réalité ontologique ultime de l'homme: avec son être-là dans l'unique *esse* ou *actus essendi*, dans sa "subsistence" qui définit sa *res existentia* sous sa *res essentia* comme le disait déjà Richard de Saint-Victor.

Le problème de *l'altérité* a alors ressurgi. Et cette *identité* noyée dans des schèmes généricistes ne parvient pas à le résoudre. Si l'identité est placée dans une nature et dans une personne qui en désigne la meilleure part abstraite et rationnelle, les écueils d'un généricisme à la mode du XVIII^e réapparaissent avec leur cortège d'*apartheids*... Ce n'est pas un hasard si une culture de l'"exclusion", voire de divers néo-racismes a prospéré paradoxalement sur ce discours pourtant généreux dans ses intentions et tourné vers une nature de l'homme sans restriction. Ce ne sont guère en tout cas les efforts de dépassement des conceptions ordinaires dix-huitiémistes de la nature de l'homme qui ont pu préparer l'amorce d'une solution; quelles qu'en soient les tendances (d'un sceptique empirisme: Rorty, à un utilitarisme corrigé mais aux alibis néo-kantiens: Rawls, Küng, Ricoeur, Höffe...), ces efforts n'abandonnent pas un principe de méthodologie idéaliste de négation de la réalité de *l'être-autre* (au sens sur lequel nous ne cessons nous-même d'insister ou que les courants d'une ontologie radicale ont mis en lumière dans

leur registre propre: Lévinas...); mieux, en condamnant toute démarche à caractère métaphysique, ils faussent les données d'un débat rendu pourtant sensible par les urgences de l'actualité (dramas humanitaires, conflits inter-religieux et inter-ethniques, catastrophes biologiques, écologiques ou agro-alimentaires...), dès l'instant où, tandis qu'ils avouent publiquement et gravement leurs impuissances et tacitement leurs incohérences, ils continuent de monopoliser ce débat (v. la "discussion" Rawls, Ricoeur et Dworkin à Oxford après le désastre de la guerre du Golfe persique) et, selon un scénario millénaire, participent de la marginalisation mondiale des seuls penseurs authentiques, socratiques ou galiléens, qui peuvent encore rappeler, non quelques vérités élémentaires à défendre comme des produits du marché, mais une manière de réfléchir humble et ouverte qui y conduit de façon critique et respectueuse du *sens de l'être*. L'on diagnostique ici, non une crise de la culture, mais *une crise de légitimité de sa diffusion unilatérale et pseudo-démocratique*, dès l'instant où seuls les mêmes noms peu représentatifs jouent les questions et les réponses.

Issue de la conceptualisation aristotélicienne, la distinction précédente entre *nature des choses* et *nature de l'homme* a traversé l'histoire des théories de la justice, et elle s'est enrichie d'une nouvelle distinction entre *nature* et *personne* qui a reçu diverses expressions directement ou non inspirées par la théologie chrétienne. Force est donc de l'appliquer au XX^e, ce qui permet de dégager trois grandes lignes d'interprétation des droits de l'homme au cours de ce siècle, en fonction du cadre même où s'inscrit la notion.

S'il peut sembler que le positivisme sous ses différentes formes s'en affranchit et marque de manière assez archaïque une résistance indue aux droits de l'homme (comp. l'analyse critique d'Ollero-Tassara sur ce point), il ne faut pas oublier que ce positivisme, surtout à travers sa dimension étroitement volontariste néo-hobbésienne ou néo-jacobiniste, est *né d'une décomposition*

du droit naturel négligeant son origine ontologique et ayant détaché la nature de l'homme de la personne; il dérive en somme d'un positivisme qui peut frapper le jusnaturaliste lui-même s'il est porté à isoler la nature comme oeuvre de *raison* en niant l'activité plus haute de *l'esprit* qui a capté derrière elle un principe d'être et en préluant à la réduction de la nature à la volonté; pour généraliser la formule de Villey et de Todescan, un certain "positivisme jusnaturaliste" en découle qui ne manifeste pas moins de réserve aux droits de l'homme que le positivisme volontariste, puisqu'il s'en tient aux seules dispositions des sources formelles sans en induire leurs sources réelles (v. sur les pratiques juridictionnelles Ollero-Tassara ou, aux Etats-Unis, Clarence Thomas; comp. au plan du droit constitutionnel les thèses de W. Sabete). Mais le même positivisme envahit aussi bien très vite, on le verra, le champ des spéculations sur la nature des choses lorsqu'il récuse le caractère justement juridique de droits de l'homme accrédités par une morale se mouvant en dehors d'un ordre de distribution ou de commutation patrimoniale de biens.

Pour l'essentiel, il est possible de se représenter alors les droits de l'homme sous l'éclairage successif de la *nature des choses*, de la *nature de l'homme*, et de la *personne*, et de démarquer ainsi, même s'il y a quelque artifice à le faire, trois mouvements de pensée dominants, qui se recommandent tous trois des traditions héritées du réalisme et de l'idéalisme.

I. DU CÔTÉ DE LA NATURE DES CHOSES: LES DROITS DU PERSONNAGE

La thèse séparatiste du non-droit dans le champ humain

La plus vieille tradition émanée du réalisme grec, fortifiée par le droit romain, s'attache au concept de nature des choses. Ce

concept circonscrit, en toute situation où l'homme est impliqué au sujet de choses ou de biens à partager, un *critère d'égalité*, lequel assure l'attribution ou la restitution de ces choses ou biens selon des mesures précises et calculées, en ménageant la comparaison abstraite entre les rôles des uns et autres, à identité de conditions. C'est partir sans cesse de l'observation des choses ou des biens, et c'est considérer les rôles sociaux adoptés relativement à eux, afin de définir les règles de justice distributive ou commutative qui leur conviennent en promouvant le sens d'une égalité inter-objective. Dans la perspective de la nature des choses, la justice particulière du *ius suum cuique tribuere* permet de justifier les ressorts du droit privé classique légué par l'enseignement romaniste. Mais son actualité au XX^e pose le problème du statut de droits de l'homme en accord avec ses principes.

La question est de savoir si la nature des choses est juridiquement exclusive ou pas d'une autre référence (à la nature de l'homme ou à la personne). Certes, dans son acception primitive, dans le thomisme originaire par exemple, la distinction des deux natures et des deux justices n'est nullement "disjonctive", mais plutôt complémentaire ("distinguer pour unir", dira Maritain), et il faut considérer les évolutions mêmes du droit positif qui, dès l'époque médiévale, commence à s'étendre au domaine habituellement dévolu à une justice générale ou morale. Ainsi beaucoup d'auteurs fidèles au réalisme du *phusei dikaion* et de l'*ex ipsa natura rei* prendront-ils au XX^e le chemin des droits de l'homme en retenant un autre fondement, celui, parallèle et non contradictoire, de la nature de l'homme et de la personne (Cathrein, Rommen, Verdross, Leclercq, Maritain, Olgiati, Lachance, Dabin, etc.).

Cependant, il est un courant qui a guère accepté cette ouverture et qui a maintenu ferme l'idée que tout ce qui était soustrait à la nature des choses et à sa notion d'égalité tombait dans la sphère d'une sorte de *non-droit* et appartenait à la justice de la morale ou des moeurs politiques. Une interprétation qui

s'accompagne fréquemment d'une *dévalorisation de la notion de droits de l'homme* jugée suspecte de néo-nominalisme et d'idéalisme subjectiviste, sans en comprendre la virtualité de sens réaliste centré sur le concept plus ancien de *subsistence* personnelle (comp. ce suarézisme chez Dabin ou dans la sémantique ontologique de Kalinowski ou de Massini-Correas); les critères et la méthode d'un droit, s'il se soumet à l'exigence d'égalité de la nature des choses, rendraient le catégorie même des droits de l'homme à la fois impensable et impuissante en pratique (v. ainsi Villey, Marcic, D'Ors). A quoi il est aisé d'objecter qu'un changement de critère et de méthode s'impose au regard même de la nature de l'homme, et que l'ineffectivité constitue un argument positiviste et ne saurait nullement faire admettre qu'un principe vrai devienne une illusion ou une fiction sous prétexte que son application est douteuse ou difficile.

L'égalité facteur de dignité; vers un ordre de marché sans correctifs

Si l'on demeure enfermé dans une doctrine de la nature des choses, on est conduit à ne percevoir juridiquement l'homme que comme une personne au sens initial de *personnage*, c'est-à-dire de masque, de rôle, d'acteur, commandé par des fins extrinsèques, celles-là mêmes qui sont immanentes à un *ordre des choses* à interpréter ou à jouer dans le respect de leur essence. Privé de fins propres sur la scène du droit, l'homme n'y est accueilli qu'en vue de servir des valeurs qui dépendent des objets de toutes espèces auxquels il s'attache et qui sont patrimonialisables, et qu'en vue de se lier ainsi à une collectivité où son attitude est définie abstraitement et génériquement par le *type* dont elle relève.

L'égalité est le maître-mot de cette approche dont les vertus sont de pouvoir harmonieusement se prolonger dans une juris-

prudence fondée sur l'enquête empirique et pragmatique (le dernier Radbruch, Fasso ou Hall), et de pouvoir aussi se combiner avec toutes les tendances à l'argumentation qui s'attachent à dégager la meilleure compréhension sociale des situations objectives où la personne est engagée (renouveau de la dialectique suivant Perelman, Villey, Giuliani, Kaufmann ou Ghirardi, de l'herméneutique d'après Betti, Gadamer, Esser ou Zaccaria, de la communication selon Bateson, Habermas, Apel ou Alexy).

Mais, surtout, elle se concilie parfaitement et sans guère d'"état d'âme" avec le libéralisme d'un *ordre de marché* (dans un interview au journal *Le Monde*, Villey n'hésitait pas à se déclarer à cet égard dans la ligne de Hayek, et v. les références de Hayek à la nature des choses aristotélicienne. Or il peut y avoir là un danger de confusion dans la perception même de la distinction des deux justices dans le thomisme en particulier, comme en prévenait déjà Rosmini au XIX^e, ou Maritain par la suite, et visant cet enseignement, divers théologiens (Sertillanges, Finance, André-Vincent, Siri, Wojtyla, Calvez, Corecco, Cottier) et philosophes du droit (Ambrosetti, Pizzorni, Cotta, Tejada, Hervada, Finnis) ont rappelé le primat de la *loi naturelle* sur le *droit naturel*, de la nature de l'homme sur la nature des choses, pour éviter la contradiction néo-libérale de l'homme asservi à l'ordre de marché, un ordre qui n'est pas un ordre ontologique de nature "pure", et qui ne saurait en épuiser, s'il en participait, la substance.

Le paradoxe est que la théorie marxiste du droit des années 20 (Pachukanis, Lukacs – voire la théorie sociale critique plus idéaliste: Solari, Em. Lévy, Jaurès, Gramsci, Bloch, Horkheimer, Marcuse), avant d'évoluer vers un positivisme normativiste de style kelsénien (Vychinsky), ou de dériver ultérieurement vers le formalisme structural (comp. Althusser sur Montesquieu), a précisément repris les conceptions de l'aristotélisme (via Lénine). Ainsi, il a autorisé à défendre la thèse voisine de la négation de *ce qui ne s'enracine pas dans une expérience de la nature des*

choses (ici phénoménalement et relationnellement, c'est-à-dire socio-économiquement conçue), et il a très naturellement adhéré à un renouveau de la critique des droits de l'homme traités comme droits "fétichistes" ou de classe, dans la logique de l'*Idéologie allemande* (Poltzer, Sartre, le premier Merleau-Ponty, Garaudy, L. Sève, H. Lefèbvre, Fougeyrolas, Poulantzas, M. et R. Weyl, Peschka, Weinberger, Varga, S. Mercier-Josa, Klenner...). Le réalisme marxiste partage avec l'aristotélicien le refus de l'idéalisme, mais également l'assimilation abusive de tout ce qui lui est étranger à un idéalisme désuet.

II. DU CÔTÉ DE LA NATURE DE L'HOMME: LES DROITS DE L'HUMANITÉ

Expressions extrêmes de l'idéalisme; le générécisme relationnaliste

L'affirmation des droits de l'homme conjointement à celle d'un primat juridique de l'homme sur les biens patrimoniaux s'est

le plus souvent accompagnée d'un attachement à la nature de l'homme en un langage caractéristique de l'idéalisme. Ce ne sont plus ainsi des fins situées à l'extérieur des sujets qui ont justifié les droits qu'on leur accorde, en leur déniaient des prérogatives susceptibles d'exprimer une essence propre, autrement que sur le plan moral; ce sont des fins inhérentes à ces mêmes sujets, représentés à travers leur nature, telle que la raison en dessine les contours universels, qui ont pu enfin motiver la reconnaissance et le développement de droits de l'homme y compris dans leur manifestation "déclarative" et positive.

Le XXe a permis d'approfondir par là et d'explicitier le sens des définitions reçues depuis la Renaissance, et tout particulièrement des formules associées de l'Ecole rhénane et ho-

llandaise et de la Seconde scolastique espagnole, puis des maîtres du rationalisme germanique comme des penseurs ralliés aux Lumières. Il faudrait donc chercher dans les mouvements de réactualisation de ces courants le facteur décisif d'une promotion nouvelle des droits de l'homme. Et l'on peut utilement discerner dans cette direction deux tendances majeures dont les origines ne sont que trop visibles dans la double postulation qui a toujours affecté *le jusnaturalisme idéaliste* dès les premiers temps, s'il n'a cessé d'osciller entre subjectivité empirique et sensible et subjectivité transcendante et rationnelle, soit entre Locke et Kant.

Ces deux tendances majeures sont celles que la sociologie politique a vulgarisées sous le nom de *libéralisme* et de *socialisme* ou qui se retrouvent, selon une tout autre configuration, et portées à l'extrême, dans le clivage entre *socialisme réel* et *socialisme d'Etat*. Ce dernier clivage est sans doute le plus pertinent pour montrer au moins, emblématiquement, *la souche commune des idéologies qui se sont disputées la pensée de ce siècle*, en revendiquant l'une et l'autre une conception des droits de l'homme de même veine idéaliste, – même si le socialisme réel a pu basculer dans un réalisme de type aristotélicien qui lui faisait rejeter cette notion et préférer une nature des choses économique et matérielle; et même si le socialisme d'Etat ouvert à son tour aux vents de la libéralisation ou de la privatisation de l'Etat lui-même, a pu rejoindre la même inclination en cédant à un ordre de marché qui conduit à ironiser complaisamment sur des droits de l'homme jugés "individualistes", impraticables ou compromis avec un "humanitarisme" dont il est aussi de bon ton de critiquer la générosité, qu'il se déploie en Afrique ou au coeur de l'Europe, car il constituera toujours, dans l'esprit de Bernanos et de Koestler, la grande frayeur d'un égoïsme mesquin.

Les deux extrémismes visés dissimulent à peine leur velléité totalitaire, et ils sont porteurs tous deux d'une notion des droits de l'homme, qui les égare peut-être en dehors de la réalité concrète

et familière de ces droits, et qui les suspend à des entités de convention, mais qui introduit l'opacité d'une redoutable abstraction sur ce point et que l'on ne saurait esquiver sans en aggraver le danger. Le schéma qui réunit ces deux extrémismes et que traduisent les expressions du *socialisme* et de l'*associationnisme* est tiré d'un concept répandu par l'hégélianisme: celui de *relation*, et il tient à l'usage hypertrophié de ce concept. Déjà la nature humaine saisie par la raison qui n'atteint en l'homme qu'un élément généricisable, un dénominateur commun qui le met en rapport précisément avec d'autres, pose la relation comme étant l'unique savoir accessible. Mais *l'autonomisation de la nature*, qui fait oublier toute référence ontologique sous-jacente à la personne aboutit logiquement à traiter la nature comme *ne prolongeant rien d'autre qu'elle-même* et comme *n'ayant vocation à être que ce que sa relation à un terme extérieur révèle*.

L'homme perdant toute densité ou substantialité propre n'est dès lors plus le siège de droits, si ce n'est par imputation et modélisation *in abstracto*; ceux-ci se définissent en effet en relation avec ce que la nature, qu'il doit feuerbachienement "réaliser", lui indique: leurs composantes en sont déterminées par l'humanité, le groupe ou l'association que symbolisent diverses hypostases, de la famille au parti, à l'Etat ou à la société réelle. L'homme cesse d'être par lui-même, il n'est qu'en tant qu'associé, partenaire ou membre du réseau collectif: *qu'en tant que relationné à un groupe*. Cette définition par le groupe, par la relation, par les "faisceaux" ou par les liens de classe, explique que les droits de l'homme soient récupérés dans la ligne de l'abstraction généralisante sous l'aspect d'une fausse universalité qui tient à leur idée de départ. S'ils se fondent exclusivement sur la nature, cette évolution vers *l'aliénation à l'abstraction* de groupe, qui peut devenir de nos jours celle de l'entreprise et du marché, est inévitable. Ce n'est qu'en recentrant sur le problème métaphysique de *l'origine* de la nature, – problème par ailleurs tabou de la génération résolument anti-humaniste qui a prétendu

se mettre en marge de ces mouvements, de Foucault à Lyotard, Vattimo ou Derrida –, que l'on fait obstacle à cette commode réduction et que l'on se délivre de la fascination qu'elle exerce jusqu'en fin de XX^e.

Droits de l'homme contre leur interprétation erronée: le totalitarisme

Une leçon en même temps s'impose. Il serait superficiel de laisser à penser qu'un régime politique qui s'est abreuvé aux sources de l'une de ces tendances ait pu, *a priori*, marquer une hostilité aux droits de l'homme. Bien au contraire, il s'est généralement empressé d'y souscrire et s'est immunisé d'emblée contre la dépréciation tirée d'un tel argument. Le totalitarisme n'a jamais présenté en ce siècle qu'une certaine interprétation perverse des droits de l'homme. C'est donc sur l'interprétation qu'il faut affronter le problème de la lésion des droits fondamentaux, et non sur le langage ou le discours réduit à un système sémiotique et formel. On ne lutte pour les droits de l'homme qu'en assumant l'intelligibilité de leur cause morale: la philosophie du droit et son exigence critique doivent ainsi remonter à l'analyse objective d'un *sens*. Le mieux est alors pour le comprendre de reprendre la littérature qui a le plus éclairé en ce siècle sur la sophistique de la réversibilité des mots et de leurs contraires: Anouilh et Ionesco, Gheorghiu et Koestler, Orwell et Sarraute...; la synétique (théorie du sens) de Vassilie-Lemeny contribue pertinemment aussi à en démonter les pièges (v. "La signification", in *Filos. Oggi* 2000-I).

Il n'en serait pas moins abusif, en prétextant un devoir de lucidité dans l'approche des divers courants, de rattacher les droits de l'homme au phénomène apparemment antinomique du totalitarisme, dès qu'ils ne dérivent que d'une nature récusant un autre fondement plus profond, puisque l'élan primitif duquel

naissent ces droits est bien de repousser cette forme dégénérée qui s'en recommande subtilement. En réalité, la réflexion sur les droits de l'homme est solidaire d'une réflexion sur l'injustice qui les offense; or cette injustice apparaît au XXe sous un visage inédit qui est celui précisément du dédoublement. Ainsi, le pire ennemi des droits de l'homme peut s'identifier, par phénomène de retour pervers, aux droits de l'homme eux-mêmes; c'est leur *interprétation* et leur *application* qui en décide, en raison de leur congénitale abstraction génériciste et relationnalisante qui ouvre à l'infini la porte à des sous-groupes à l'intérieur du groupe le plus large, et qui permet à la limite de favoriser l'intolérance pour détruire l'intolérance; tel gouvernement incitera au respect de la "citoyenneté" pour résoudre des problèmes de conflits inter-ethniques, mais comment traitera-t-il demain le problème inter-étatique: entre citoyens?

Tant que l'on ne s'appuie pas sur la personne en son existence irréductible, au-delà des notions de nature, il semble que l'on adopte le langage de la division, de l'*apartheid lockien* qui régna en Afrique du Sud comme dans le Bronx, en Irlande du Nord ou à Sarajevo, et non celui de *l'unité*: l'on utilise la catégorie des droits de l'homme pour promouvoir l'homme d'un groupe contre un autre, et non *l'homme de tout groupe possible* au-dessus de la nature elle-même.

Sans doute alors touche-t-on du doigt le malentendu dans lequel s'engagent les droits de l'homme dans l'acception idéaliste. Non qu'il faille leur reprocher des glissements extrêmes plus potentiels qu'effectifs et plus inconscients qu'intentionnels. C'est l'épanchement de ces droits vers un certain *universalisme* qui peut les accréditer le mieux. Or il peut être aussi l'instrument de leur ruine.

Avancées et régressions; l'altérité manquée dans le cas singulier

L'universalisme de la nature de l'homme a incontestablement libéré du carcan des rôles et des personnages qui reflétaient un simple ordre de la nature des choses. Mais s'employer à cette délivrance ou à cette *Befreiung* a parfois beaucoup trop occupé les esprits, et leur a fait oublier que l'universalité conquise était encore insuffisante.

Il n'a pas ainsi suffi de condamner les rétrécissements de la nature des choses, puis de dénoncer ceux d'un empirisme voire d'un utilitarisme et même d'un anti-cognitivism et d'une méta-éthique à cause de leur inhumanité provocatrice, comme c'est le cas encore récemment du néo-scepticisme rortyen. Il n'a pas suffi d'invoquer une sorte d'itinéraire de purification (*katharsis*) de la pensée par la dialectique et le jeu des contraires (Kojève), par le sens affiné des sous-groupes dans la société globale (de Gurvitch à Luhmann et, de façon plus critique, à Sanchez de la Torre). Il n'a pas suffi de réintégrer à la fois la société et l'histoire que les Lumières avaient sous-estimées, que le XIX^e a revalorisées parfois romantiquement; et il n'a pas suffi non plus d'accueillir les données de la psychologie comme facteur d'individualisation (v. dans la suite de Scheler et de Hartmann les efforts de Recasens ou de Coing vers une conceptualisation universalisante des droits de l'homme). Tout cela n'a donc pas suffi, si la démarche idéaliste a été de rester sous l'emprise de l'universalité et de considérer celle-ci comme une entité à accomplir ou à faire-êtré, *Wirklichkeit*, sans être tributaire d'un donné ontologique antérieur, méta-logique et extra-mental de type personnel.

Quand l'universalité se profile de cette manière, son destin est de manquer la réelle singularité de l'homme et de son existence: la vie lui échappe. Ce qu'elle appellera "vie", qui n'est que vie de l'esprit, mais non de *ce dont* l'esprit est l'interprète... La vie devient celle du Même ou du Ressemblant que le sujet pensant

apprivoise comme sien, dans ses concepts ou catégories: dans une “nature” présumée commune. Les seules corrections viennent des méthodes quantifiantes des sciences humaines qui décèlent les sous-groupes ou sous-genres répertoriables, particularités qui individualisent l’abstraction, mais s’éloignent de l’existentialité radicale du singulier.

Ainsi l’universalité des droits de l’homme proclame l’universalité d’un homme mondial ou global. A l’opposé s’expriment des mouvements anti-mondialisation ou anti-globalisation qui allèguent les droits des “identités” régionales, sectorielles, partielles (rappelant à la façon d’un Bossuet le thème de la variation des églises...). Mais ces mouvements qui s’attaquent aux modalités et qui parviendront à un minimum de correction par compromis, suivent une démarche foncièrement analogue et par là en contradiction avec leurs visées critiques: la démarche d’un sous-généricisme, avec le risque de servir des intérêts peu avouables, trop catégoriels, voire franchement mafieux. C’est la perte du sens de l’altérité ou de la singularité personnelle qui permet de parler des personnes et des cultures sans avoir à les décompter et à les mesurer.

Mais dans un esprit nouveau, toute réalité personnelle pourrait devenir siège de droit, sans discrimination hiérarchisante, à partir de la seule unité ou universalité qu’est tel homme ou telle culture en sa singularité (et ce même esprit paraîtrait ressortir à la fin du XXe de l’intérêt enfin reconnu pour les arts dits “premiers”).

L’idéalisme désigne cette attitude qui s’expose à ne jamais atteindre la singularité et à provoquer des attirances vers elle, ce qui va l’atténuer certes, mais la confondre surtout avec la particularité d’un genre dominant. D’où le malentendu permanent d’une opposition qui repose en fait sur une complicité quant aux mêmes principes. Ils entretiennent l’idée d’une universalité abstraite coupée de référents ontologiques, comme s’il était possible de penser la relation entre des termes (les hommes) avant d’avoir résolu le problème philosophique de l’identité de ceux-ci.

Seul un réalisme qui accepte d'instruire d'abord cette question dissipe d'emblée l'ombre d'un tel malentendu. En attendant, l'homme ou la culture frustrée de ses droits est excité dans une violence qui est repoussée, mais non effacée. L'individu est "rejeté sur lui-même", comme l'écrivait Eric Weil dans sa *Philosophie politique*; et le besoin est par là exaspéré sans espoir d'être satisfait, à moins qu'il ne se moule sur ceux que l'Etat ou la société a créés; et l'on retrouve une aliénation à l'abstraction réifiée qui n'a rien à envier à celle que suscite le dogme de la nature des choses ou un répressivisme néo-hobbésien ou néo-spinoziste. La force de vie n'est pas un bien quantitatif à aligner sur un modèle. L'épanouissement de l'homme en ses droits entiers, en son *appagamento*, selon l'expression rosminienne, eût exigé que, *considéré comme acte de vie sans autre critère*, il puisse être respecté dans la seule limite du respect des autres, une limite formelle et non substantielle. Avant que les crises "identitaires" de la fin du XX^e, en apparence politiques mais plus graves de résonance, et témoins s'il en fallait de la crise de l'idéalisme des Lumières et signe de son éclatement (mais l'aveuglement des "intellectuels" réactionnaires qui déplorent cet effondrement de la République est accablant: ont-ils oublié les xénophobies et les crimes de deux siècles en son nom?), n'en marque le déclin irréversible (déclin qui emporte avec lui celui de tous les attributs de la religion héritée de la Révolution française: v.g., distinction public/privé, laïcisme, principe de légalité...).

Mais cette conclusion anticipe justement sur la troisième façon de définir les droits de l'homme: en en faisant des *droits de la personne* plus que de la *nature*, et en définissant corrélativement le bien public sur lequel toute société de droit est axée comme soustrait à une nature semblable qui serait à accomplir ou à "réaliser", et comme réunissant uniquement les conditions ou les moyens capables de favoriser la personnalité de chacun.

III. DU CÔTÉ DE LA PERSONNE: LES DROITS DE CHACUN¹

Dialectique nature et personne: des présupposés théologiques controversés

Encore faut-il s'entendre sur le vocabulaire. Justement, le mot "personne" a pu être employé dans l'acception de "nature" par l'idéalisme, depuis d'ailleurs l'époque classique. La *persona moralis* chez Pufendorf, comme la *Persönlichkeit* chez Kant ou chez Hegel, désigne le meilleur d'une nature amputée de sa dimension empirique et progressivement ramenée à la liberté de la raison, la faculté législatrice universelle.

Mais il s'agit ici de restaurer d'autres courants plus rares, parce que moins favorisés par la culture dominante ou diffuse à caractère idéaliste. Ces autres courants visent à traduire par le terme "personne" le donné qui précède la nature; si bien que le concept de nature n'en marque que la rationalisation suivant des normes de généralisation rationnelle plus que d'universalisation intellectuelle.

1. Sur le thème des *droits de l'homme* compris comme *droits de la personne*, et dans le sens de l'enseignement d'une philosophie catholique qui ne peut admettre les dogmes réductionnistes des déclarations des droits issues des Lumières, centrées sur la nature de l'homme, et refusant d'assumer en sa plénitude la réalité existentielle de chacun, proférant donc ce que nous estimons, à défaut d'ouverture plus large, être une erreur funeste, prenant la partie pour le tout, et une injustice caractéristique, pire un alibi qui a permis par son généricisme congénital de renforcer les néo-racismes et apartheid du XXe, nous nous permettons de renvoyer à nos divers ouvrages (*Humanisme de la liberté...*, *Persona...*, *Métaphysique...*, *Justice et tolérance...*, *L'homme coupable...*) et tout particulièrement dans cette revue, la version espagnole, traduite par les soins du prof. R. Rabbi Baldi-Cabanillas (Buenos-Aires), de notre conférence au colloque international sur les droits de l'homme de l'Union mondiale des juristes catholiques, Rome, Vatican: "Derecho natural y derechos humanos en los albores del siglo XXI" (*Persona y Derecho*, 28/1993*, p. 281 s.).

Dans cette perspective, peut-être ne faudrait-il pas sous-estimer un autre élément évacué trop hâtivement du débat en certains pays où précisément il n'est guère permis de le poser: l'élément de la critique théologique du rapport personne-nature.

L'idéalisme porté par les tendances nominalistes du luthéranisme a interprété ce rapport en un rapport de rupture et de défiance, autorisant à l'usage extensif du mot personne pour désigner ce que l'on pouvait très exceptionnellement sauver d'une nature corrompue: sa raison ou sa volonté libre parce que rationnelle (source du consensualisme et du contractualisme). Au XX^e, il ne semble plus nécessaire d'actualiser des vues que la culture idéaliste dominante a entérinées. Pourtant, bien des auteurs, soucieux des droits de l'homme, se préoccupent de réexposer des arguments théologiques montrant en quoi il ne doit pas être légitime d'invoquer une personne inconnaissable sous la nature: ce sera le cas de Barth, Ernst Wolf, Jaspers, Brun, Ellul, Veit, Jonas, Vögelin ou Ricoeur; ou encore de Moltmann, Lochman, Tödt, Folkers... Seule reste, pour les uns, la nature morale du rationalisme abstrait (*Naturrecht*), et, pour les autres, une nature que l'approche socio-historique établit de manière critique dans ses variantes (*natürliches Recht*); ce qui indique d'un côté un légalisme et le recours à une rationalité *a priori* (comme l'entendait Hyppolite, l'un des premiers hégéliens français), et ce qui suggère de l'autre l'attention à l'historicité et aux "situations" porteuses des exigences impénétrables de l'esprit, à condition de ne pas dépasser une certaine positivité sociologique dont le critère est sans cesse tiré du *consensus*.

Mais Emil Brunner, théologien zwinglien du droit de Zürich, a marqué en ce siècle dès 1943, comme Jung lui-même peu avant, une réaction dissidente très violente dans le sens de droits de l'homme comme *droits de la personne* – à sa façon, et par comportement, un Albert Schweitzer exemplaire de persévérance dans l'aide aux plus démunis fit de même. Brunner a stigmatisé dans le régime nazi un associationnisme et un *relationnalisme*

typique du refus de saisir la personne en son existentialité irréductible pourtant connue par l'esprit, métaphysiquement parlant, voire par le sentiment qui est toujours éclairé par l'idée qu'il implique (*RechtsGefühl*); on sait toutefois que, le néo-hégélianisme aidant, certaines églises chrétiennes, protestantes et catholiques, dévieront (longtemps encore) vers ce relationnalisme fascisant en confondant la personne et le membre du groupe, l'"associé", et en ne lui attribuant des droits que sous le contrôle de sa conformité à "l'esprit en peuple" ou à l'assemblée de prière ou eucharistique (le discours même de l'amalgame *Wotan-Führer-Christ* diagnostiqué par la psychanalyse jungienne et identifié d'avance par Frohm).

Le présupposé théologique qui permet en l'occurrence une médiation entre les positions du luthéranisme, de la Réforme et du catholicisme, tient à un minimum *d'incarnation de la personne dans la nature*, qui assure de pouvoir atteindre en quelque mesure celle-là à travers celle-ci; la nature échappe à l'obscurcissement d'un *status lapsae* pour ouvrir à la possibilité de rejoindre la personne dans son *status innocentiae*. Le *status gratiae*, justification et fondement des droits, cesse donc d'être, comme dans l'idéalisme, attaché à un contrat promu par la raison commune ou consensuelle, capable de débarrasser la nature de ses impuretés et ayant relégué la personne comme une référence de conviction intime, selon le vœu de l'hégélienne éthique subjective de la *Phénoménologie* (l'éthique périmée d'Antigone et des héros du droit naturel). L'"état de Grâce" consiste à *retrouver cette personne au coeur de la nature*, suivant les intuitions de l'esprit; il s'agit en somme de capter dans la personne les enseignements axiologiques intellectuellement connaissables et traduisibles sous forme de normes attributives de l'ensemble des droits fondamentaux, lesquels possèdent désormais la *vérité individuelle* inattaquable qu'ils tirent de cette origine.

La subsistence ontologique de l'homme porteuse de droits suffisants

Le raisonnement qui justifie les droits de l'homme, émanés de sa nature, mais référés à sa personne, part du donné radical de la *subsistence* ontologique et admet que ce donné désigne l'existence ou l'être vivant de l'homme comme unique valeur première. Dès lors, la nature qui apparaît comme l'expression de la personne, et elle vise à "faire exister" et à accomplir l'acte d'être inhérent à la personnalité sous-jacente. En réalité, la nature se compose de multiples puissances, relevant des diverses tendances corporelles, psychiques ou morales qui la traversent; mais ces puissances comme ces tendances ne reçoivent le principe de leur énergie et de leur mouvement vers leur objet que *de la personne* qu'elles ne cessent de manifester et en laquelle exclusivement elles découvrent exclusivement leur raison d'être. C'est ainsi la personne dont elles sont les lointaines dérivations et dont elles participent qui leur apporte leur justification par emprunt à l'être premier de l'homme, ou à sa *priméité personnelle*.

Le mécanisme en est fort simple. Il aboutit, sans la dévaluer, à considérer la nature comme le fondement d'un ensemble d'éléments transitoires qui ne sauraient s'auto-justifier. Au contraire, l'autonomisme idéaliste présente l'inconvénient de susciter toujours des justifications généricistes, c'est-à-dire partielles, puisque les hommes sont "plus ou moins" avantagés par les puissances et tendances de nature, et puisque les catégoriser entraîne un risque d'exclusion ou de "hors cote" (dont on voit les tristes effets dans la naïve *Theory of justice* à la mode d'un politique "correct" de nostalgie lockienne). Les seuls éléments absolus, susceptibles d'être authentiquement justifiants, *se situent, avant même la nature, dans la personne qui l'inspire*.

Tout ce qui se trouve dès lors dans la nature est *présumable juste*, parce que par nature indifférent ou axiologiquement inco-

lore: tout ce qui est *nature* est *moyen* déclaré juste et droit de l'homme en tant que justifié par la *fin* placée en la *personne*. Tout objet que vise la nature (ex. de la santé du corps devenant un droit objectivement) est pris ainsi comme moyen, comme l'est, *a fortiori*, tout moyen servant à cet objet ("moyen de moyen"; ex. des produits pharmaceutiques).

Le droit se bornera à introduire le *critère de l'égalité* dans la répartition de ces moyens et des moyens de ces moyens, en tenant compte de leur état. Mais il devra avoir convenu au préalable d'un critère de *dignité*, d'une chance ou d'un bien absolu situé *ab initio* dans la personne. Par l'égalité traitant *a priori* comme digne tout moyen de nature participant de la personne, le droit fera être l'homme comme personne sans s'arroger, à la différence de l'idéalisme, le pouvoir de décider de sa dignité et d'en décerner les titres par le biais de sous-genres (humanité, citoyenneté, etc.).

*Une universalité des droits ouverte à l'altérité
méta-catégorielle*

De cette manière, l'on passe en effet du "tout" qu'est la personne centrée sur l'existence de l'homme, indiscernable en son essence, à la "partie" qu'est la nature. Elle est donc placée en dehors des prises de la pensée qui ne peut métaphysiquement que ratifier le fait d'"être *celle* qu'elle est" en propre (pour paraphraser la théologie du "buisson ardent"...). La personne s'impose universellement par sa forme, mais *selon un contenu singulier*.

Que peuvent être dans cette optique les droits de l'homme?

Ces droits seront universels et non plus généricistes: ils n'exclueront aucune catégorie, aucun genre d'homme, trié en fonction de qualités abstraites et rationnelles. Mais l'universel repose sur l'unique ou le singulier: c'est dire qu'ils feront re-

connaître la portée axiologique et juridique de cette connaissance admise en premier, comme *priméité* en l'homme, comme nommant ce que nous avons appelé (à l'encontre de l'analyse de Ricoeur sur l'"ipséité" et la "mienneté") la "*personnéité*": le fait connu métaphysiquement pour l'homme d'exister, d'être *actus essendi*, sans qu'il y ait lieu de se demander "qui" il est, dans quel groupe ou sous-groupe il entre (citoyen ou non, Serbe ou Albanais, Juif ou Palestinien, Russe ou Tchétchène, travailleur ou chômeur...).

Le premier des droits de l'homme, orientateur dans l'absolu, à défaut d'être pleinement constitutif de solutions précises et définitives (car il faudra bien pour "constituer", trancher des litiges, devenir plus juriste que juste, et donc catégoriser, et distinguer agresseurs et victimes, débiteurs et créanciers, telle communauté de telle autre, etc.), le premier des droits qu'enseigne *a priori* cette voie d'un réalisme personnaliste traditionnel, appuyé sur une théologie non moins classique de l'incarnation, est celui *de l'existence, de la vie de tout et de chaque homme* (enseignement repris ainsi par le dernier Concile de Vatican II, et réitéré par diverses encycliques du siècle sur les idéologies totalitaires, sur le travail, les moyens de production et l'argent), – étant entendu que la vie de l'homme ne se limite pas à la sphère pré-natale et englobe essentiellement la sphère de la vie sociale et laborieuse (ex. du rejet des discriminations raciales ou des licenciements économiques, à l'agostinique ou au compétitivisme universitaire ou scolaire, canal des idéologies, méconnaissant les buts de l'éducation personnelle et morale comme le respect là également du "plus faible").

Sans doute exposons-nous là le personnalisme dans lequel nous nous sommes engagé nous-même au service de la vérité objective relative à l'identité de l'homme. Et il est impossible de prétendre ici généraliser des conclusions qui nous sont propres, et où l'on pourrait rechercher diverses influences mais toutes partielles (celle du rosminianisme du XIX^e, ou aussi bien du

maritainisme ou du teilhardisme). L'essentiel est de s'accorder globalement sur la démarche qui veut que la personne précède la nature et s'incarne en elle, et désigne la seule justification nécessairement plus large que la justification tirée de la nature; démarche éclairant le rôle de l'esprit ou du "jugement" pascalien, faculté de finesse, avant la raison qui fonctionne par relationnalisation aveugle sur l'être. Dans ce mouvement, l'on retrouve au cours du siècle tous les penseurs des droits de l'homme qui se recommandent du réalisme métaphysique classique (ainsi thomiste: Messner, Verdross, Valensin, Maritain, Guardini, Finance, Simon, Pizzorni, Hervada, Hoyos, Ollero), qui peuvent le renouveler par l'intégration de la subjectivité (sans tomber dans l'idéalisme: Battaglia, Utz, Wojtyla, Ambrosetti, Bagolini, Schwarz-Liebermann, Batiffol, Cotta, Viola, D'Agostino, Dufour, V. Black) ou par l'adaptation aux données de la sociologie (Recasens-Siches, Mounier), de la biologie (Teilhard de Chardin, Fragueiro, Ghirardi) ou de l'histoire (Miguel Reale). Répartitions bien artificielles et imparfaites, et combien incomplètes, si l'on préfère ici remonter aux figures les plus anciennes et les plus marquantes.

Des personnalismes de la distance et de leur vulnérabilité

L'enjeu du débat théologique a donc été historiquement décisif entre les confessions chrétiennes pour décider du sort de la notion des droits de l'homme, et pour considérer qu'il pouvait y avoir une notion optimiste, large, sans exclusion, demeurant cependant à l'abri des euphories de bonne conscience pélagienne, et une notion pessimiste, réduite, mais rigoureusement effective, et instaurant un partage entre les "méritants" ou des "gagnants" au concours de conformisation à un modèle abstrait de référence (des néo-hégéliens aux rawlsiens ou habermassiens actuels).

Resterait à tenir compte des incidences d'une théologie orthodoxe qui prône la séparation entre nature et personne, de telle façon que sa méfiance à l'égard des droits de l'homme et sa passivité résignée touchant les lésions qu'ils subissent, trouve écho dans les tendances néo-platoniciennes de la Renaissance en Europe et dans un certain christianisme dont le dolorisme de l'acceptation a provoqué bien des caricatures. L'homme des droits, comme à la limite chez Karl Barth, pourrait être en l'occurrence le "vieil homme" paulinien, imbu de l'orgueil de nature, l'homme juste étant celui du sacrifice totalement individuel, non social, muet et silencieux selon l'exigence de l'hésychasme. L'anti-objectivisme d'un Berdiaev ou d'un Chestov procède en profondeur de cette conception. Pas de compromis entre la justice et le droit de ce monde nécessairement vicié. Déjà, il est vrai, l'on a discuté de ce point à Port-Royal, et une division en est née d'où est issue une véritable école en France "pays des droits de l'homme" jusqu'en ce siècle: école de Domat, du grand Arnauld, dialecticien, et de Nicole, distinguant entre dispositions premières et secondes de la nature, entre "jugement" ou intuition de l'esprit et raison utilitaire, entre le coeur et la logique.

Ainsi, les propositions orientatrices du respect intégral d'un donné existentiel et vivant de l'homme "se sentent", et les propositions constitutives que l'on en déduit par adaptations toujours réductrices sont oeuvre de raison inévitable, de catégorisation, et "se concluent"; mais il n'est pas de logique sans les évidences du jugement ou du coeur: c'est là ce qui séparera encore en France le rationalisme néo-kantien et le spiritualisme, l'intellectualisme ou l'intuitionnisme (Léon Brunschvicg ou Bergson, Marcel et Lavelle) (l'essai de Lalande, *La raison et les normes*, révèle cette mentalité permanente qui conditionne le débat sur les droits).

D'autres approches, en d'autres perspectives, sont plus difficilement classables, qui semblent s'attacher à la personne, mais qui professent une séparation sans complaisance et dramati-

quement vécue: les approches du judaïsme (Buber, Lévinas, ou, de manière plus dissidente, Arendt), en attente d'un accomplissement messianique rétablissant le rapport perdu entre nature et personne, se démarquent des précédentes. Mais ce serait un contre-sens souvent commis de relier ces approches à celles qui inspirent un pessimisme luthérien de portée opposée, qui, au moins méthodologiquement, n'est autre, initialement d'ailleurs, que celui de toute tradition chrétienne augustinienne avant ses déformations pélagiennes.

Il ne s'agit pas alors cette fois de mettre en doute la nécessité de droits de l'homme, mais de nuancer l'effet de leurs justifications, autant du point de vue de l'idéalisme qui exalte la raison génériciste, celle-là même qui est responsable de la *shoah* (mais, parmi les plus à l'honneur des média, et profitant de la vulnérabilité de ce personnalisme, certains penseurs tel Ricoeur du post-idéalisme contemporain devenu structural ou langagier, qui proclame que l'homme pourrait n'être en dehors de la raison qu'une invention ou un *artefact*, croient pouvoir écrire néo-platoniciennement dans la presse que la mémoire est une faiblesse, que le retour sur le passé traduit une attitude en somme non-productive; ne seraient donc plus à traquer systématiquement au nom d'une "juste mémoire" les "crimes contre l'humanité", puisque de toutes façons ils sont compris, limitativement et en termes typiquement idéalistes, comme des crimes *contre des abstractions*, contre des sous-genres et non comme des crimes *contre des personnes humaines* revêtues (facteur aggravant, pensions-nous) de ces abstractions ou sous-genres, et puisque l'histoire a fait disparaître de telles abstractions et de tels sous-genres. Le problème emblématique de la *shoah* au cours de ce siècle, qui pose le problème du rapport à l'abstraction et de la possibilité grâce à cette abstraction d'échapper aux responsabilités que l'on déclarait imputer au nom des droits de l'homme, est loin d'être clos. L'égalité est à nouveau un pieux euphémisme

pour tuer la dignité. Et une incroyable insensibilité humaine s'y tient embusquée.

Eternelles tendances à la dérision sophistique

Mais le plus urgent serait enfin de remettre à leur place très relative des approches qui, pour philosophiques qu'elles soient dans leur expression, manifestent un goût éternel pour la provocation sophistique, propre aux pays que leur culture en matière de droits de l'homme paraît protéger du pire, mais qui de manière perverse excitent à la transgression de tels droits, par des facteurs de division des esprits, et par des doutes subtils dont le profil est caractéristique de Sade à Genêt en passant... par Stanley Kubric. C'est ainsi que ressurgit à toute époque le spectre d'une stratégie de la démoralisation. Les sophistes et les cyniques d'Athènes ironisaient sur la réversibilité des contraires: vive la justice de l'injustice, puisque chacun est la mesure du juste et donc de droits qui n'existent qu'en guerre générale des uns contre les autres. Au plus fort, au *kreitton logos* de l'emporter, par la force et le terrorisme des intérêts. Et si je suis citoyen du monde, comme le dit Diogène, ce monde n'est autre que moi-même ("l'unique" de Max Stirner ou de Bakounine), ou nous-mêmes: celui de nos amis coalisés, dans le vocabulaire de Carl Schmitt.

Si l'homme n'est donc qu'une fiction comme l'a appris à toute une génération une interprétation structurale anti-humaniste et nourrie jusqu'à Sartre et Foucault de vulgate d'historicisme heideggérien, il ne faut pas s'étonner que les droits de l'homme soient méprisés comme un problème bourgeois dans les années 70, puis, comble des paradoxes, comme problème anti-productif en fin de siècle, s'il faut nietzschéennement vivre gaiement les "faux" savoirs pragmatiques de l'heure pourvu que l'on soit effectif et gagnant. Ce nihilisme que l'on peut sublimer de diverses façons par une doctrine du projet de liberté existentielle

(Maihofers) ou, plus fréquemment aujourd'hui, par la critique langagière (Ricoeur), traduit au fond la pente de la facilité à tout moment de l'histoire, et l'on en connaît la faiblesse stigmatisée par Valéry ("la forme naît du doute") ou par Cioran: à savoir qu'il alimente toutes les dictatures et tous les tyrans (Brunner reprochait au nazisme d'être justement d'une vacuité totale, pensée de l'abstraction dérisoire à la place du "rien", et préparé par la conscience satisfaite d'un pseudo-dépassement de l'idéalisme transcendantal; le Créon de Sophocle est déjà nihiliste et post-nietzschéen comme le seront Hitler, Staline ou Pol Pot et leurs imitateurs de "fin de siècle").

Mais pour autant que ces attitudes aient marqué la culture du siècle (et surtout ses entreprises ou ses firmes de diffusion...), elles n'en sont pas moins marginales dans la société civile. Elles ont obligé en tout cas certains témoins lucides des exigences objectives de l'esprit à l'authenticité et au courage moral, voire aux sacrifices les plus imprévisibles selon les temps et les lieux. Quelle que soit leur tendance ou leur interprétation au cours du XXe, les auteurs qui ont traité des droits de l'homme qu'ils reconnaissaient en les établissant sur un fondement de nature, de raison ou de volonté, s'y sont dévoués avec d'autant plus de mépris des réputations médiatiques que leurs détracteurs s'y sont complu, ne vivant il est vrai que de publicité.

Signification d'un "droit premier" des droits de l'homme

Le XXe s'achève cependant par une ouverture longtemps préfigurée par les sciences humaines, malgré leur enfermement "impérialiste" des années durkheimiennes. Cette ouverture marque l'accueil des cultures sans préjugé néo-nominaliste ni dénégation de leur substance onto-axiologique et singulière, et universellement analogues à travers leurs différences de fond. Enfin se trouve neutralisé un structuralisme aux intentions scien-

tifiques pures, mais *a-signifiant* et empêtré dans un formalisme exsangue et stérile, le même qui s'est tu et qui a pu vanter un certain "silence" sur la question des droits de l'homme à des moments humanitaires cruciaux. Si l'homme n'est que fiction selon ce qu'en ont pensé Lévi-Strauss ou Foucault, puis s'il n'est qu'un état séquentiel et quantifiable selon les empiristes et émotionnalistes des valeurs, à quoi bon invoquer sa défense? A moins de reconnaître ce minimum de droit naturel de méthodologie éthique (Joseph Raz) ou "de simple convention" que concédait dédaigneusement Hart pour répondre à une opinion ponctuelle.

Cette ouverture très nouvelle, et pratiquement née de son contraire, mais annoncée dès un mouvement initial qui avait besoin sans doute d'un premier écueil pour reprendre de la force en se réconciliant avec une philosophie mise entre parenthèses (et que le "culturalisme juridique" d'un Miguel Reale a contribué à épanouir), soumet donc les cultures à une règle d'égalité et non à cette hiérarchie ou infériorisation qu'impliquait malheureusement l'ethno-structuralisme ou l'ethno-empirisme dans son refus d'une essence commune, et que professait même encore un Maritain, pourtant curieux des diversités culturelles et soucieux d'un retournement vers l'être.

L'ouverture qui peu à peu s'est esquissée tend au contraire à dégager des lois identiques qui seraient révélatrices d'une appartenance ontologique sous-jacente dans le respect de la variété de ses expressions. Mieux qu'une évolution toute phénoménale, c'est une maturation, c'est une révélation interne qui s'est alors accomplie, comme l'avait pressentie Teilhard, et suivant ce processus d'actualisation de mécanismes onto-naturels plus profonds (v. Ghirardi reprenant par exemple Fragueiro comme Aramburo et s'accordant avec Tresmontant).

En référence (d'avant-garde) aux "arts premiers", ces lois naturelles ne sont pour l'heure que des lois esthétiques qui promeuvent une universalité non pas abstraite et vide, mais con-

crête et riche d'un contenu sans cesse différencié; qui suggèrent que *l'égalité* s'établit au service de *dignités* à rendre précisément égales, mais sans léser leur originalité propre. Or de telles lois devenant juridiques et déterminant une sorte de "*droit premier*" *des droits de l'homme* que nous pourrions ainsi appeler de nos vœux, en imitant ces "arts premiers" qui accréditent déjà un universel singulier, prolongeraient un *réalisme de la personne* transcendant la nature qui en participe et l'incarne, et permettraient d'assurer la dignité de la personne individuellement comprise en-deçà même de la nature abstraitement partagée, – de *toute* cette personne et de *chacune* des personnes, sous la seule condition de la conformité au lien qui les unit dans une communauté sociale.

Ces lois auraient aussi le mérite de saisir la personne à travers le premier aspect que prend historiquement et collectivement sa nature, son aspect culturel, en contribuant de même à la reconnaissance des droits attachés aux identités morales dont une culture donnée est porteuse, par le biais de sa langue, ou d'abord de sa religion (comp. Eliade), de sa *Weltanschauung*, de ses mythes..., sans porter préjudice là encore à la solidité d'un lien indivisible qui marque à bon escient le reflet du tout dans la partie.

Ainsi les droits qui sont suspendus à la *personne* sous la *nature* regardent le double aspect de cette personne: ils la considèrent en elle-même et socialement ou *in medio* eut dit s. Thomas, et à la racine culturelle de son mode d'être social; c'est pourquoi les droits de l'homme visent à la fois des droits universels et singuliers, abstraits et concrets, mondialisés et localisés. Pour éviter la violence d'un retour romantique et passionné du contenu concret, l'idéalisme de l'abstraction doit accepter une nouvelle génération de droits qui le délivre enfin d'un refus, qui n'aura été que méthodologique et transitoire, on voudrait l'espérer, d'une métaphysique de l'existence et de la vie.